CHEZ GABRIEL BEAUCHESNE

Archives de Philosophie

Un mouvement indéniable entraine vers les études philosophiques l'élite des esprits contemporains. De partout on réclame dans cet ordre d'idées des travaux solides, approfondis et probes qui traitent pour elles-mêmes les questions de Logique, de Métaphysique, de Morale, de Philosophie scientifique, d'Histoire de la philosophie. Désireux de contribuer pour leur modeste part au progrès d'une science aussi complexe et toujours si riche en problèmes non résolus, un groupe de professeurs a pensé qu'il y avait lieu de créer, à côté et en marge des trop rares publications philosophiques dirigées par les catholiques français, un organe de forme nouvelle et d'allure assez souple pour se plier aux nécessités du moment.

I. Cet organe a pour titre : **Archives de Philosophie.** Il se présente comme une *collection* d'études techniques sur les diverses branches de la philosophie fournissant des matériaux à ceux qui s'intéressent aux problèmes de la pensée et donnant des résultats avec le détail des recherches. Il vise à être un instrument de travail utile et sûr et comprend, à côté des études de construction et de spéculation pure, des essais critiques et historiques, des notes, des publications de textes inédits, des traductions et commentaires de philosophes étrangers anciens ou modernes, l'exposé d'expériences nouvelles...

II. Les **Archives de Philosophie** ne sont pas une revue. Elles n'ont donc pas de publicité régulière et se présentent sous forme de *cahiers* contenant soit un travail unique, soit un groupe de travaux sur un même sujet ou de même genre... Le nombre de pages de ces cahiers reste indéterminé, en dépendance des matières et des auteurs. Chacun a sa pagination, son titre et sa table propres mais, grâce à une double pagination, les fascicules sont réunis en volumes de 600 pages environ avec table générale. Un fascicule est consacré chaque année à l'examen critique des principaux ouvrages philosophiques récemment parus.

III. L'*esprit* de la nouvelle collection est :

1. *Traditionnel* avant tout. Nous n'avons pas tout à reconstruire à pied d'œuvre. La *philosophia perennis*, telle que nous l'a transmise l'antiquité, telle surtout que l'a élaborée et développée saint Thomas, constitue une base fixe et inébranlable sur laquelle nous ne cesserons de nous appuyer, un guide sûr que nous ne manquerons jamais d'écouter et de suivre.

2. *Progressiste.* Tout n'a pas été dit et la pensée humaine n'est pas close avec le Moyen Age. Certains points, considérés comme acquis, restent à éclaircir et à justifier; de nombreuses questions demeurent ouvertes. Enfin il y a lieu de faire profiter la philosophie traditionnelle des incontestables progrès réalisés dans les derniers siècles.

3. *Scientifique.* Les **Archives de Philosophie** désirent contribuer à l'avancement des connaissances philosophiques, plutôt que vulgariser les résultats déjà obtenus. Les travaux publiés comportent des exposés et des discussions d'un caractère souvent technique. Le seul souci de leurs auteurs est de faire œuvre solide, tout en proposant leurs solutions avec sérénité et impartialité

Le prix de la souscription à chaque volume (3 ou 4 cahiers, environ 600 pages) est fixé à : France, **60** fr.; Etranger, **80** fr.

Pour les volumes parus antérieurement :

1° *S'il n'y a pas souscription au volume en cours*, chacun des volumes antérieurement parus, sera facturé au prix des cahiers qui le composent.

2° *S'il y a souscription au volume en cours et achat de tous les volumes* antérieurement parus, chacun d'eux sera facturé au prix de souscription, augmenté de 50 %, soit donc : France, **90** fr.; Etranger, **120** fr.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS. — 1929.

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.

DEUXIÈME PARTIE

SEIZIÈME ÉDITION



MCMXXIX

Bibliothèque de Théologie historique

LA THÉOLOGIE DE SAINT PAUL

DEUXIÈME PARTIE

CHEZ GABRIEL BEAUCHESNE

Du même auteur :

LA THÉOLOGIE DE SAINT PAUL

PREMIÈRE PARTIE. — *16e édition*. 1 vol. in-8 cavalier (VI-610 pp.), **36** fr.
franco..... **39** fr. **60**

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS. — 1929.

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.

DEUXIÈME PARTIE

SEIZIÈME ÉDITION



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

MCMXXIX

NIHIL OBSTAT

A. D'ALÈS

Parisiis, die 30ª Octobris 1922

IMPRIMATUR

G. AUDOLLENT, *v. g.*

Parisiis, die 4ª Novembris 1922

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

Copyright by GABRIEL BEAUCHESNE, 1913.

AVIS AU LECTEUR

Le second volume de cet ouvrage a été complètement refondu à partir de la sixième édition. Bien que le fond des idées soit resté à peu près le même, la présentation en a été modifiée au point qu'elle équivaut parfois à une rédaction nouvelle. Une table de concordance, à la fin du volume, facilite la comparaison et permet de retrouver les références aux éditions anciennes

Sur le conseil de sages critiques, nous nous sommes efforcé d'éviter « les discussions stériles » et de faire porter tout notre effort « sur des études positives, dont l'utilité soit durable ». Voilà pourquoi nous avons supprimé résolument tous les passages d'allure polémique et nous avons écarté aussi la mention de certaines hypothèses, nouvelles peut-être lors de la première édition, mais déjà surannées. La plupart des systèmes ont la vie courte. Les théories qui font dépendre la théologie de saint Paul des religions orientales hellénisées iront rejoindre dans vingt ans les élucubrations de Tubingue et l'on s'étonnera que de bons esprits aient pu prendre pour une aurore ces lueurs crépusculaires.

Nous accepterons avec gratitude les suggestions qui nous seraient faites pour l'amélioration progressive d'une œuvre que nous voudrions rendre de plus en plus utile aux élèves de nos séminaires ainsi qu'aux laïques instruits.

Durant ces trois ou quatre dernières années, il a paru un grand nombre de travaux sur la personne, l'œuvre et la doctrine de saint Paul, principalement sur sa mystique et sa morale. Nous indiquons les plus importants dans la bibliographie, avec un mot d'appréciation

Paris, le 8 septembre 1929.

Mêmes conventions que pour les éditions antérieures.

1. Sauf avis contraire, les citations patristiques renvoient à la Patrologie de Migne, les chiffres romains en majuscules désignant le tome et les chiffres arabes la colonne. Le nom de l'auteur indique suffisamment s'il s'agit de la Patrologie latine ou de la grecque. Les Pères grecs et latins, déjà parus dans les éditions critiques de Leipzig et de Vienne, sont cités en général d'après ces éditions. Les citations de Philon sont presque toujours faites d'après Mangey, l'édition de Cohn et Wendland étant encore inachevée.

2. L'exposant placé à la suite et au-dessus d'un titre marque l'édition. Quand il n'y a pas d'équivoque possible, nous citons souvent le titre en abrégé, mais sans recourir à ces signes algébriques qui mettent si rudement à l'épreuve la patience du lecteur.

3. Dans le cas des commentateurs anciens et modernes, il n'a point paru nécessaire de renvoyer au volume et à la page. On comprend aisément qu'il faut se reporter au commentaire du texte en question.

4. Le texte latin de saint Paul est naturellement celui de la Vulgate Clémentine. Pour le texte grec, nous suivons en général l'édition de Nestle maintenant si répandue (*Novum Testamentum Graece et Latine*[6], Stuttgart, 1921; cette édition ne fait guère que reproduire l'édition précédente publiée en 1914). Nestle a l'avantage, pour qui sait le lire, de fournir *toutes les leçons* des grandes éditions critiques (Tischendorf, Westcott-Hort et B. Weiss) et de plus les variantes de la Vulgate adoptées par les éditeurs d'Oxford (Wordsworth-White, *Novum Testamentum Latine*, ed. minor, Oxford, 1911). Il existe aujourd'hui une excellente édition du texte grec faite par un catholique (H. J. Vogels, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Düsseldorf, 1922). Malheureusement le prix en est un peu élevé (12 marcs-or); et puis M. Vogels n'a jamais exposé ses principes de critique textuelle et l'apparat qu'il met au fond des pages est trop réduit pour qu'on puisse apprécier au juste la valeur des leçons.

5. On trouvera à la fin de ce volume la bibliographie et les tables communes à tout l'ouvrage. Nous y avons ajouté une table alphabétique qui ne doit pas, dans notre pensée, remplacer le sommaire analytique ni faire double emploi avec lui.

LA
THÉOLOGIE DE SAINT PAUL
DEUXIÈME PARTIE

LIVRE PREMIER
LE PAULINISME

CHAPITRE PREMIER
DÉFINITION DU PAULINISME

I. L'évangile de Paul.

1. Notion générale. — 2. L'évangile de Paul et le mystère du Christ. — 3. Éléments du paulinisme.

1. On entend par *paulinisme* l'enseignement du docteur des Gentils considéré dans ses caractères particuliers et dans son enchaînement organique. Comme ce mot répond à une idée juste et qu'il a pour lui d'être nécessaire, nous pensons qu'il y a tout avantage à le maintenir après l'avoir purgé de ses scories rationalistes.

Les différences de ton, d'idées, de style, qui donnent aux écrivains sacrés leur physionomie distinctive et leur individualité, frappèrent dès l'origine les historiens et les exégètes. On n'a qu'à relire, pour s'en convaincre, les préfaces où saint Jérôme caractérise les prophètes et les pages de saint Irénée, d'Eusèbe et des autres Pères, sur le symbolisme des quatre animaux d'Ézéchiel appliqué aux évangélistes. Il suffisait en effet d'ouvrir les yeux pour constater que le Livre de la Sagesse ne ressemble pas à l'Ecclésiaste, que le quatrième Évangile a une allure bien différente des trois Synoptiques et que saint Jacques ne se place pas au même

point de vue que saint Paul. La prédication de celui-ci ne fut pas sans susciter d'abord quelque étonnement dans une fraction de la communauté chrétienne. Si on ne lui contestait pas le droit de prêcher aux Gentils, on était surpris qu'il les exemptât de la Loi mosaïque. Le cas fut jugé assez grave pour être déféré aux apôtres et à l'église-mère de Jérusalem. Là, Paul eut gain de cause; mais cette victoire ne le mit pas à l'abri des calomnies et des manœuvres hostiles auxquelles il fut en butte toute sa vie. Longtemps après, les anciens de Jérusalem s'émurent de ces imputations et Paul, conseillé par eux, jugea bon de traduire en acte son respect persistant pour les institutions religieuses de son peuple. Cela ne prouve nullement que Paul ait enseigné une doctrine à part, ni qu'il y ait eu, dans l'Église primitive, chaire contre chaire et autel contre autel; mais c'est au moins un signe que tous les prédicateurs de l'Évangile ne donnaient pas à l'abolition de la Loi, à la liberté des Gentils et à leur parfaite égalité avec les Juifs, le même relief et la même emphase : autrement les discussions, les dissentiments, les malentendus, au lieu de se perpétuer, eussent été tranchés à la racine.

Il n'y a pas deux Évangiles, deux messages du salut. L'Évangile véritable, le seul, est celui que Paul enseigne d'accord avec tous les apôtres[1]. Anathème à quiconque en prêche un autre! Mais non, poursuit l'Apôtre, ce n'est pas un autre Évangile, « ce n'est que la tentative de quelques-uns pour semer le trouble parmi vous et renverser l'Évangile du Christ[2] ». Il concède ironiquement aux Corinthiens qu'ils auraient raison de prêter l'oreille à ses adversaires si ces derniers prêchaient un autre Christ, conféraient un autre Esprit, annonçaient un autre Évangile[3]; mais c'est là une hypothèse absurde qui se détruit par son simple exposé; car il n'y a qu'un Évangile, comme il n'y a qu'un Christ et qu'un Esprit-Saint. S'il n'y a pas deux Évangiles, il y a cependant plusieurs manières de prêcher le même Évangile, suivant les temps, les lieux et les personnes. Paul dit avoir reçu en partage l'évangile de l'incirconcision[4], comme Pierre celui de la

1. 1 Cor. 15^{11}. — 2. Gal. 1^{7}. — 3. 2 Cor. 11^{4}. — 4. Gal. 2^{8}.

circoncision. Admettons que l'explication donnée par Tertullien soit juste : *Non ut aliud aliter, sed ut alter aliis praedicet ;* que « l'évangile de l'incirconcision » soit la prédication aux incirconcis et que les deux apôtres délimitent d'un commun accord non pas le champ exclusif de leur apostolat — ni l'un ni l'autre ne le comprit jamais de la sorte — mais le théâtre spécial où s'exercera leur action. Toujours est-il que la différence d'auditoire impose, sinon un thème différent, au moins une façon différente de présenter le même thème évangélique. Et voilà ce que les meilleures autorités entendent par l'évangile de Paul[1].

2. Il s'en explique lui-même clairement dans la doxologie finale de l'Épître aux Romains :

> Gloire à Celui qui est assez puissant pour vous confirmer dans mon *évangile* et le message de Jésus-Christ, dans la révélation du *mystère caché* de toute éternité, mais *dévoilé* maintenant et *notifié* à toutes les nations, par les écrits des prophètes, selon l'ordre du Dieu éternel, afin qu'elles obéissent à la foi[2].

1. Sur le sens du mot « évangile » voir la note N, p. 481-485.

2. Rom. 16^{25-26} :

Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι	[25] Ei qui potens est vos confirmare
A) *a*) κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰ. Χ.,	secundum Evangelium meum et praeconium J. C.,
b) κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου,	secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti,
B) φανερωθέντος δὲ νῦν	[26] manifestati autem nunc
C) *a*) διά τε γραφῶν προφητικῶν	[et] per Scripturam prophetarum,
b) κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου Θεοῦ	secundum praeceptum aeterni Dei,
c) εἰς ὑπακοὴν πίστεως	in obeditionem fidei
d) εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος...	in omnes gentes cogniti...

Comme la Vulgate actuelle est presque inintelligible, surtout à cause de la parenthèse qui rompt la liaison des parties, nous donnons à côté du texte l'ancienne version latine beaucoup plus exacte, en ajoutant toutefois un *et* que le sens, d'accord avec l'original, réclame.

Notez la gradation : A) *Mystère autrefois caché* (χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου), B) *maintenant dévoilé* (φανερωθέντος δὲ νῦν), C) *et même publié* (γνωρισθέντος). — Notez aussi les quatre circonstances de la publication : *a*) Elle se fait au moyen des prophéties anciennes éclairées par l'Évangile (διά τε γραφῶν προφητικῶν, l'enclitique τε, très importante, est critiquement sûre), *b*) par ordre de Dieu dont c'était le secret (κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου Θεοῦ), *c*) aux Gentils spécialement inté-

L'idée majeure du passage est manifestement la description des trois phases du *Mystère* : autrefois *caché* dans les profondeurs des conseils divins, mais aujourd'hui *dévoilé* providentiellement et même *notifié* à tout l'univers. Cette notification s'adresse surtout aux Gentils qu'elle intéresse spécialement; elle a pour but de les soumettre à la foi en faisant briller à leurs yeux la perspective des biens évangéliques qui leur sont destinés comme aux autres; elle se fait au moyen des prophéties anciennes maintenant mieux comprises; et cela par ordre exprès de Dieu roi des siècles à qui doit en revenir la gloire, parce qu'il en a l'initiative. Ici saint Paul identifie son évangile avec le message de Jésus-Christ, c'est-à-dire avec la prédication qui a Jésus-Christ pour objet, et il le met en connexion avec le mystère des plans rédempteurs. Le mystère lui-même, sans être expressément défini en cet endroit, est décrit par ses multiples caractères que les Épîtres de la captivité nous détailleront : insinué par les prophètes mais resté incompris, il est maintenant éclairé d'une lumière nouvelle et annoncé aux Gentils qu'il doit amener à la foi. Tous ces traits réunis nous montrent que le mystère est le plan du salut conçu par Dieu de toute éternité, caché jadis dans la pénombre de la révélation antique, proclamé aujourd'hui solennellement dans tout l'univers, plan en vertu duquel tous les hommes doivent être sauvés par la médiation

ressés (εἰς πάντα τὰ ἔθνη), *d)* dans le but de les convertir (εἰς ὑπακοὴν πίστεως).

D'après certains, les deux κατά, quoique sans conjonction, seraient coordonnés et dépendraient également de στηρίξαι (Dieu vous confirme *selon* mon évangile, *selon* le mystère); l'évangile serait ainsi pratiquement identifié avec le mystère et le mystère définirait l'évangile. Selon d'autres, les deux κατά sont subordonnés : le premier affecte στηρίξαι, comme ci-dessus, le second explique κήρυγμα (Dieu vous confirme *selon* [c.-à-d. dans] mon évangile et le message de Jésus-Christ, lequel est *selon* le mystère). En réalité, le sens ne change guère, car les meilleurs interprètes entendent par τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, non pas le message annoncé par Jésus-Christ, mais le message ayant J.-C. pour objet. Dès lors, la seule question est de savoir si le mystère est une seconde définition de l'évangile de Paul, ou, ce qui revient à peu près au même, si le message de Jésus-Christ (c'est-à-dire en fait l'évangile de Paul) est *conforme* au mystère du plan rédempteur.

du Christ et par leur union mystique avec lui. Or la teneur de ce mystère est le thème essentiel de l'évangile paulinien.

Les lettres de la captivité nous diront comment :

> Maintenant je suis heureux de souffrir pour vous et je complète [avec joie] dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps [mystique] qui est l'Église. J'en ai été constitué ministre par la charge que Dieu m'a confiée de vous annoncer pleinement la parole de Dieu, le *mystère* caché aux siècles et aux générations [passées], mais révélé maintenant à ses saints à qui Dieu a voulu faire connaître combien précieuse est pour les Gentils la gloire de ce *mystère* : savoir LE CHRIST EN VOUS, L'ESPÉRANCE DE LA GLOIRE [1].

Le mot d'évangile n'est pas prononcé ici ; mais, en fait, Paul n'entend pas autre chose quand il parle de sa prédication,

1. Col. 1^{24-27}. Pour le v. 24 voir p. 357. — Les phases du mystère se présentent à peu près ici comme dans le texte précédent : autrefois tenu *secret*, il est maintenant *manifesté* (τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νῦν δὲ ἐφανερώθη, cf. Rom. 16^{25-26} : μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν) et doit être *notifié* partout (γνωρίσαι, cf. Rom. 16^{26} : γνωρισθέντος). C'est la charge spéciale de Paul. L'Apôtre a reçu en vue des Gentils (Col. 1^{25} : εἰς ὑμᾶς, cf., 1^{27} ἐν τοῖς ἔθνεσιν) un *ministère* ou une *administration* (οἰκονομία) qui le constitue διάκονος τῆς ἐκκλησίας (1^{25}) ou οἰκονόμος Θεοῦ (Tit. 1^{7} ; 1 Cor. 4^{1}), parce que l'Église est la maison (οἶκος) de Dieu. — Ce ministère consiste à *prêcher dans son intégrité, dans sa plénitude* (πληρῶσαι) la parole de Dieu. La *parole de Dieu* est en général l'Évangile (1 Cor. 14^{36} ; 2 Cor. 2^{17} ; 4^{2} ; 1 Thess. 2^{13}), mais deux circonstances la déterminent ici à un sens plus spécial : la mission concernant les Gentils et l'identification de la parole de Dieu avec le mystère. C'est donc pratiquement l'évangile de Paul. — Nous avons en cet endroit une nouvelle et très concise définition du mystère, 1^{27} : ὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης. Que l'antécédent de ὅ ἐστιν (var. ὅς ἐστιν, par attraction) soit πλοῦτος ou μυστήριον, cela importe peu, car le *mystère* ne diffère pas en somme de la *richesse du mystère ;* mais il est grammaticalement et logiquement plus probable que l'antécédent est μυστήριον. C'est donc ce mot qui est directement défini. — Dans la définition elle-même on peut mettre une virgule après ἐν ὑμῖν et l'on obtient deux pensées distinctes : le mystère c'est : 1) le Christ au milieu de vous, Gentils ; 2) le Christ votre espérance. Ou bien on lira sans virgule et l'on aura une pensée unique : le mystère, c'est le Christ espérance de gloire en vous (pour vous). Auparavant le Christ, le Messie, semblait appartenir aux seuls Juifs et les Gentils étaient sans espérance (Eph. 2^{12} : χωρὶς Χριστοῦ... ἐλπίδα μὴ ἔχοντες). Maintenant le *Christ* est au milieu d'eux (ἐν ὑμῖν), il est à eux ; il est leur *espérance ;* il leur promet et leur garantit la *gloire* céleste.

de la charge qui lui a été confiée, de la mission qu'il remplit, des souffrances qu'il endure et qu'il est prêt à affronter encore pour accomplir dignement sa tâche. Or tout cela tend à la promulgation du *Mystère* parmi les païens. Ce mystère, caché jadis dans les arcanes de la science divine, maintenant exposé au grand jour et proclamé tout haut, c'est le Christ accessible non seulement aux Juifs mais aux Gentils eux-mêmes, sauveur universel des hommes et leur espérance commune. Plus d'exceptions, de faveurs, de privilèges : désormais le Christ appartient à tous et il leur appartient dans la même mesure. Voilà ce que Paul se sent appelé à prêcher sans relâche, ce qui lui fait braver les persécutions, ce qui le console des souffrances ; c'est l'annonce du grand mystère, l'évangile de l'incirconcision.

Ces mêmes idées sont développées avec plus d'ampleur dans la grande digression de l'Épître aux Éphésiens :

> Moi, Paul, le prisonnier du Christ Jésus pour vous, les Gentils — si du moins vous avez appris quelle est la dispensation de la grâce de Dieu qui m'a été donnée pour vous, [je veux dire] que par révélation j'ai eu connaissance du *mystère* tel que je viens de l'exposer en peu de mots. Vous pouvez, en les lisant, apprécier l'intelligence que j'ai du *mystère* du Christ qui en d'autres générations n'a pas été notifié aux enfants des hommes comme il a été maintenant révélé à ses saints apôtres et prophètes dans l'Esprit : savoir que LES GENTILS SONT COHÉRITIERS ET MEMBRES DU MÊME CORPS ET COPARTAGEANTS DE LA PROMESSE DANS LE CHRIST JÉSUS, par l'Évangile dont je suis devenu le ministre... Oui, à moi, le plus infime de tous les saints, fut donnée cette grâce d'annoncer aux nations la richesse insondable du Christ et de mettre en lumière quelle est l'économie du *mystère* caché dès l'éternité en Dieu, le créateur de toutes choses... C'est pourquoi je vous prie de ne pas perdre courage à cause de mes tribulations pour vous : elles sont votre gloire [1].

Quatre pensées font saillie dans ce passage. L'Apôtre, selon son habitude, se dit le prisonnier du Christ, le captif de l'Évangile, pour l'intérêt des Gentils. C'est pour avoir plaidé leur cause qu'il s'attira la haine de ses compatriotes ; c'est

1. Eph. 3[1-13]. Les versets 2-13 forment une immense parenthèse et la phrase commencée au v. 1 (Τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος) se continue pour l'idée au v. 14 (Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου).

pour avoir défendu leurs droits qu'il souffre persécution : aussi ses souffrances sont-elles pour lui une source de joie et doivent-elles être pour eux un sujet d'orgueil[1]. Il revendique une connaissance non pas exclusive mais très spéciale du *Mystère*, dont sa lettre contient l'exposé le plus clair et le plus complet ; surtout il revendique la mission d'annoncer partout cet article de foi ; et le souvenir d'une faveur si imméritée provoque en lui une explosion d'humble gratitude[2]. Il identifie le mystère avec l'évangile qu'il est chargé de publier, non pas seul mais plus que les autres : sublime ministère ayant pour objet de dévoiler aux hommes la richesse ineffable des conseils rédempteurs et de révéler aux anges eux-mêmes les abîmes de la

1. Δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ (Philem. 1 et 9), ὁ δέσμιος τοῦ κυρίου (2 Tim. 1^{8}), ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ (Eph. 3^{1}), ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ (Eph. 4^{1}). — Allusions fréquentes à ses chaînes (Phil. $1^{7.13.14.17}$; Col. 4^{18} ; 2 Tim. 2^{9} ; Philem. 10) qui sont les chaînes de l'Évangile (Philem. 13 : ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου) parce qu'il a été emprisonné pour avoir prêché les droits des Gentils (Act. 21^{28} ; 22^{22}) : chaînes glorieuses pour eux (Eph. 3^{13} : ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν) et honorables pour lui (Col. 1^{24}). Il aime à se dire *ambassadeur* du Christ *dans les fers* (Eph. 6^{20} : ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει) et son unique ambition est de prêcher toujours avec la même intrépidité le *mystère de l'Évangile* (*Ibid.* : τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου) ou *le mystère du Christ pour lequel* il est enchaîné (Col. 4^{3} : τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ δι' ὃ καὶ δέδεμαι), c'est-à-dire le mystère qui est le point fondamental de son évangile et le mystère qui a pour objet le Christ rédempteur universel.

2. Eph. 3^{3-4} : ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ, πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ. Paul explique ce qu'il vient de dire : εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς. Le mot οἰκονομία doit se prendre non pas au sens actif (administration) mais au sens passif (établissement, institution divine) ; χάρις n'est pas la grâce de la conversion mais la grâce de l'apostolat et spécialement de l'apostolat des Gentils, comme le montre l'addition : τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς. Le génitif χάριτος est donc un génitif objectif (l'économie relative à la grâce) ou si l'on veut un génitif *d'épexégèse* (l'économie qui consiste dans la grâce). — Au v. 3, ὅτι signifie non pas *parce que* mais *à savoir que* : la révélation du mystère (κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον) est précisément *l'économie de la grâce* dont il vient d'être question. Quand il ajoute : « *comme je l'ai écrit ci-dessus en peu de mots* » (καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ), l'Apôtre renvoie au chapitre II, où il a décrit en effet le mystère de l'incorporation des Gentils à l'Église, avec l'assurance que ses lecteurs y reconnaîtront combien profonde est son intelligence de ce mystère.

sagesse divine[1]. Enfin le mystère — et par suite l'évangile de Paul — est défini une fois encore, avec plus de précision que jamais : « les Gentils sont cohéritiers », c'est-à-dire héritiers de la grâce et de la gloire au même titre et dans la même mesure que les Juifs, à qui le patrimoine des faveurs célestes semblait jusqu'alors réservé ; ils sont « membres du même corps » mystique du Christ et par conséquent, entre eux et les Juifs, il n'y a ni privilège, ni différence, ni inégalité ; ils sont « copartageants de la promesse » merveilleusement libérale, faite aux patriarches le long des siècles ; et ils sont tout cela « dans le Christ » qui en est la cause méritoire et « par l'Évangile » qui en est la condition essentielle[2].

1. Eph. 3^{8-9} : ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ, καὶ φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου. Le mot ἐλαχιστότερος est curieux : « plus petit que les plus petits des saints ». C'est un comparatif de superlatif. Ces formations ne sont pas rares, surtout dans la basse grécité, avec les superlatifs et comparatifs irréguliers. On trouve dans Aristote ἐσχατώτερος et dans saint Jean μειζότερος (3 Joan. 4). — La grâce, l'insigne honneur accordé à Paul, malgré son indignité, c'est : 1) d'annoncer aux Gentils la richesse insondable du Christ ; 2) d'expliquer l'économie du grand mystère. Le premier message concerne spécialement les Gentils parce qu'il leur importe de savoir que la richesse du Christ déborde sur eux et qu'ils sont de ce fait aussi riches que leurs aînés les Juifs. Cette richesse du Christ est dite insondable, incompréhensible ou incommensurable, parce qu'elle dépasse les évaluations humaines et qu'elle peut s'étendre à tous les hommes sans s'épuiser. Le second message s'adresse à tous, Juifs et Gentils, car tous ont besoin de connaître l'économie du mystère, économie comprenant, comme son nom l'indique, une foule d'institutions, de relations et de points de vue qui étaient restés jusque-là le secret du Créateur (*sacramenti absconditi a saeculis* in Deo qui omnia creavit), dont les anges eux-mêmes n'avaient pas connaissance (ut innotescat principatibus et potestatibus in caelestibus) et où éclate la multiforme sagesse de Dieu (ἡ πολυποίκιλος σοφία).

2. Eph. 3^{6} : εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Voilà le contenu et la définition du mystère. L'idée principale est dans la préposition composante σύν des trois adjectifs composés : συγκληρονόμα cohéritiers, c'est-à-dire héritiers *avec* (les Juifs) etc. — Le mot συγκληρονόμος n'est pas employé par les écrivains classiques ; il a été trouvé dans Philon, *Legat. ad Caium*, 10 ; le verbe συγκληρονομεῖν est dans Eccli. 22^{29}. Dans le Nouveau Testament *l'héritage* (κληρονομία) étant en général la vie éternelle (Eph. $1^{14.18}$; 5^{5} ; Col. 3^{24} ; 1 Petr. 1^{4}), συγκληρονόμος signifiera cohéritier du royaume céleste. Cf. Rom. 8^{17} ; Hebr. 11^{9} ; 1 Petr. 3^{7}. — Le sens de σύσσωμα, *membres d'un même corps*, n'est pas obscur pour

Nos investigations nous conduisent toujours au même résultat. L'*évangile* de Paul, autrement dit le mystère de Dieu, le mystère du Christ, le mystère de l'Évangile, ou simplement le mystère, c'est, dans sa formule la plus large et la plus précise, le mystère de la rédemption de tous les hommes par le Christ et dans le Christ. Çà et là, les Épîtres nous fournissent quelques données de plus ; mais il faut être en garde contre le danger de croire que l'Apôtre entend signaler à notre attention un point caractéristique de sa doctrine chaque fois qu'il en appelle à son évangile. Lorsque, provoqué par les désordres des Corinthiens dans la célébration de l'agape, il leur remet en mémoire l'enseignement du Seigneur au sujet de l'eucharistie, il n'insinue pas que les autres églises soient moins favorisées à cet égard [1] ; et quand, pour répondre à leurs doutes naissants, il répète un fragment de sa première catéchèse sur la mort, la sépulture et la résurrection de Jésus-Christ, il prétend si peu se distinguer en cela des autres apôtres qu'il ajoute aussitôt : « Soit moi, soit eux, ainsi nous prêchons et ainsi vous avez cru [2]. » Sans doute il doit avoir insisté plus que les autres sur la valeur sotériologique de la sépulture et de la résurrection du Christ, mais la preuve que ce point de vue ne lui est pas exclusivement propre c'est qu'il suppose connu des Romains et des Colossiens, qui n'ont pas été ses disciples, le symbolisme de l'ensevelissement mystique du chrétien dans le baptême [3].

qui s'est familiarisé avec la théorie du corps mystique. Paul a-t-il forgé ce terme expressif? Ce qui ferait croire qu'il est plus ancien c'est qu'on trouve dans le *De mundo* (IV, 30), attribué à Aristote, συσσωματοποιεῖν. — Le mot συμμέτοχος n'a pas été rencontré ailleurs que dans Josèphe; mais συμμετέχειν est usité chez les classiques et l'addition τῆς ἐπαγγελίας rend le sens tout à fait clair. Paul explique assez souvent ce qu'il entend par *la promesse* ou *les promesses* (Rom. 4^{13-20}; $9^{4.8.9}$; 15^{8}; Gal. 3^{14-29}; 4^{23-28}; Eph. 1^{13}; 2^{12} etc.) : ce sont les engagements que Dieu, en diverses circonstances solennelles, a contractés envers son peuple et qui comprennent l'envoi du Messie. — Les deux conditions pour recevoir ces bienfaits sont d'embrasser l'Évangile qui est pour tout croyant l'instrument du salut (Rom. 1^{16}) et d'être uni au Christ qui est le médiateur unique (1 Tim. 2^{5}), le dépositaire de tous ces dons (Gal. 3^{16}) et surtout le creuset où s'opère la fusion intime des fidèles (Gal. 3^{26-29}).

1. 1 Cor. 11^{28}. — 2. 1 Cor. 15^{11}. — 3. Rom. 6^{4}; Col. 2^{12}.

Cependant la mention de son évangile, alors même qu'elle n'implique pas nécessairement un article caractéristique de sa prédication, met du moins le lecteur en éveil. En présence de ce texte : « le jour où Dieu jugera les actions secrètes des hommes, selon mon évangile, par le Christ Jésus[1] », les meilleurs exégètes se demandent quel est le point visé par ces mots « selon mon évangile » ; et ils concluent avec raison que ce n'est ni le jour du Seigneur, ni les actions secrètes des hommes comme matière du jugement divin, ni le fait même du jugement, mais la manière dont le jugement sera rendu par la médiation du Christ. C'est en effet une des idées favorites de Paul. Aux impudents détracteurs qui l'accusent de frelater la parole de Dieu, de la cacher sous de misérables déguisements, de l'envelopper d'énigmes volontaires, il proteste qu'il ne se prêche pas lui-même « mais le Christ Jésus Seigneur[2] ». Il met l'accent sur le mot Seigneur. Nous savons en effet qu'il regardait la confession de la *seigneurie* du Christ comme une profession de foi abrégée et comme un résumé de l'Évangile[3]. De même quand il mentionne son évangile à propos de la Loi mosaïque et l'oppose à celui des judaïsants[4], il nous fait songer à sa doctrine capitale sur la nature de la Loi, qui est impuissante par elle-même, indépendamment de la grâce, et n'est bonne qu'à retenir dans le droit chemin, par la terreur et les menaces, les rebelles et les criminels. Dans sa seconde Épître à Timothée, il rappelle encore à celui-ci un autre point de son évangile : « Souviens-toi que Jésus-Christ, de la race de David, est ressuscité des morts selon mon évangile, pour lequel je souffre jusqu'à être enchaîné, comme un malfaiteur[5]. » Le

1. Rom. 2^{16} : « Indicari hac locutione aliquid videtur, quod ab ipso magis, quam a reliquis, doceatur ipsiusque praedicationi quasi sit proprium et essentiale » (Cornely). — « The point to which St. Paul's Gospel, or habitual teaching, bears witness is, not that God will judge the world (which was an old doctrine) but that He will judge it *through Jesus Christ* as His Deputy » (Sanday).

2. 2. Cor 4^{5}. — 3. Rom. $10^{9\text{-}10}$. — 4. 1 Tim. $1^{8\text{-}11}$.

5. 2 Tim. 2^{8}. « L'accent de la pensée est sur : ressuscité des morts. C'est de cela surtout que Timothée doit se souvenir » (Lemonnyer). L'Apôtre exhorte son disciple à souffrir avec lui (2^{3} : συγκακοπάθησον), pour la cause de l'Évangile (1^{8}), en pensant à Jésus ressuscité qui

point visé n'est évidemment pas la descendance du sang de David; c'est donc la résurrection de Jésus-Christ, dont la mémoire est pour le chrétien un réconfort et un encouragement, au milieu des traverses et des persécutions.

Tous ces détails épars nous invitent à ne pas comprimer l'évangile de Paul dans une formule trop étroite, comme serait la liberté des Gentils relativement aux observances légales, ou la justification par la foi sans les œuvres de la Loi, ou même l'universalité des plans rédempteurs de Dieu. L'évangile de Paul est moins une thèse particulière que l'ensemble de la doctrine évangélique contemplée sous un certain angle et présentée sous un jour spécial. C'est un cadre où toutes les vérités peuvent trouver place. Aussi, après avoir considéré les indications de l'Apôtre, convient-il de passer, en guise de contre-épreuve, au relevé de sa doctrine.

3. Fermons donc ses Épîtres, comme s'il n'avait rien dit de son évangile, et demandons aux théologiens les plus versés dans sa doctrine, sans distinction d'écoles ni de tendances, quels en sont les points essentiels et les éléments constitutifs. Il ne s'agit pas encore de les grouper et de les classer, il ne s'agit que d'en dresser la liste. Plus tard on examinera s'ils sont vraiment fondamentaux et ne peuvent être négligés sans altérer l'économie de l'ensemble, s'ils sont caractéristiques, au moins sous l'angle où les envisage l'Apôtre, s'ils sont susceptibles de former un tout cohérent. Voici d'abord le verdict de ce *referendum* où l'énumération des articles se succède sans ordre logique.

Le plan rédempteur de Dieu, comprenant l'initiative divine de la grâce, l'élection et la prédestination éternelles dans le Christ, les préparations providentielles, la finalité de l'œuvre rédemptrice.

Le contraste des deux Adam, le type et l'antitype, résumant l'histoire de l'humanité : l'un cause du péché, de la mort, de la déchéance; l'autre auteur de la justice, de la vie, du relèvement.

étant homme comme nous, a passé par les mêmes épreuves avant d'arriver à la gloire.

L'antithèse chair et esprit, placée à tort par quelques-uns à la base même du paulinisme, mais d'une importance capitale pour la sotériologie comme pour la morale.

Le rôle et la fin de la Loi, qui sembleraient à première vue se rattacher moins étroitement à l'enseignement de l'Apôtre, mais dont la portée ne saurait être secondaire dans l'évangile du docteur des Gentils.

La mort rédemptrice du Christ, regardée par plusieurs, avec une exagération manifeste, comme une création exclusive du génie de Paul, mais qui est certainement au centre de sa doctrine.

La justification par la foi, contre-partie de la rédemption et application subjective de la mort rédemptrice.

La résurrection de Jésus-Christ comme complément intrinsèque de l'œuvre rédemptrice et comme cause exemplaire de notre résurrection glorieuse.

L'Église corps mystique du Christ, fruit de sa mort et de sa résurrection.

Le baptême, sceau de la foi et rite d'incorporation au Christ mystique, avec l'*eucharistie* qui donne à ce corps son aliment et sa croissance.

L'eschatologie comme aboutissement normal de la vie chrétienne.

On pourrait, sans doute, allonger cette liste de quelques articles; mais on s'apercevrait le plus souvent ou qu'ils rentrent dans un des points déjà signalés, ou qu'ils n'ont rien de vraiment caractéristique, ou qu'ils sont pour ainsi dire à la périphérie de la pensée paulinienne. Ainsi l'apocalyptique, en tant que distincte de l'eschatologie, manque d'originalité et suit les données traditionnelles; la démonologie et l'angélologie sont des idées de surface, empruntées au langage populaire et sans influence sérieuse sur le fond même de l'enseignement; la théorie sur l'origine, l'extension et la domination du péché est au contraire capitale, mais elle tient dans l'antithèse des deux Adam comme la partie dans le tout; enfin la théodicée, en ce qu'elle a de spécifiquement paulinien, est comprise tout entière dans la théorie des plans rédempteurs.

Cet ensemble doctrinal, qui constitue l'enseignement particulier du docteur des Gentils, est ce qu'on appelle le paulinisme et ce qu'on peut appeler aussi, d'un nom discutable peut-être, mais accepté maintenant et sanctionné par l'usage, la *théologie de saint Paul*. Avant d'aller plus loin, dissipons un malentendu ou une équivoque. Nous ne traitons pas les auteurs sacrés « en théologiens » et nous ne considérons pas leurs écrits « comme autant de constructions ou au moins d'ébauches théologiques »; nous ne les envisageons pas « tour à tour comme révélation et comme théologie » et nous ne distinguons pas chez eux, « d'un côté le donné révélé, de l'autre l'élaboration » du donné divin. Autre chose est la théologie de saint Paul, autre chose est, par exemple, la théologie de saint Thomas. La théologie de saint Paul est la somme des révélations divines transmises par l'organe du docteur des Gentils. La théologie de saint Thomas est l'interprétation aussi heureuse qu'on voudra, mais nécessairement humaine et faillible du donné révélé de Paul et des autres écrivains inspirés. Paul nous fournit les éléments d'une théologie, mais il ne fait pas lui-même sa théologie, au sens ordinaire de ce mot. Il pense systématiquement, c'est-à-dire d'une façon suivie et cohérente, mais le système n'est pas de lui et pour réduire sa pensée en système il sera quelquefois besoin de combler des lacunes, d'établir des rapprochements, de tirer quelques conclusions. C'est la tâche du théologien. Interprète fidèle et loyal, il doit viser à rendre le moins imparfaitement possible toute la pensée, rien que la pensée, de son guide inspiré, sans la fausser, sans la solliciter, sans la dénaturer ou par excès ou par défaut. Nous ne sommes pas de ceux qui veulent lire dans saint Paul « plus que ce qu'il dit et plus que ce qu'il peut dire »; qui le regardent comme un simple « collaborateur de la grâce et du Maître intérieur »; qui, sous prétexte que « la lettre tue », refusent de s'enchaîner à ses mots et à ses formules.

Ces précisions étaient nécessaires; car, bien qu'elles ne semblent pas dépasser le niveau d'une intelligence moyenne, elles échappent de fait à plusieurs esprits cultivés.

II. La théologie paulinienne en germe.

1. Le Christ est au centre. — 2. Non pas précisément le Christ mourant. — 3. Mais le Christ Sauveur. — 4. Aperçu synoptique.

1. Si, pour comprendre la *Cité de Dieu* de saint Augustin ou le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, il faut s'être pénétré de la thèse que ces deux grands génies y développent avec tant de magnificence, il n'est pas moins nécessaire, pour lire avec fruit saint Paul, d'examiner attentivement les principes directeurs de sa pensée. Dans les ouvrages d'esprit, comme dans les créations de l'art ou les spectacles de la nature, il y a toujours un point en dehors duquel les proportions sont déformées et les perspectives se présentent mal. Ce point central qui rayonne dans toutes les directions, qui imprime à l'ensemble unité, cohésion et harmonie et qu'on ne saurait déplacer sans troubler toute l'économie de l'œuvre, est ce qu'on appelle l'idée maîtresse. Penseur de premier ordre, dialecticien puissant, esprit philosophique capable de coordonner des faits disparates, d'en saisir les rapports cachés, de les unifier par un travail de vigoureuse synthèse, Paul a dû mettre dans ses écrits un petit nombre d'idées maîtresses, peut-être une seule; et il est hors de doute que cette idée une fois connue serait le fil conducteur de sa doctrine.

Une première exploration à vol d'oiseau dans ce champ immense suffit à nous convaincre que le centre en est le Christ. Tout converge de ce côté; tout part de là et tout y ramène. Le Christ est le principe, le milieu et le terme de tout. Dans l'ordre naturel, comme dans l'ordre surnaturel, tout est en lui, tout est par lui, tout est pour lui. La plus simple opération d'arithmétique nous confirme dans cette impression. L'Épître aux Hébreux mise à part, le nom de « Seigneur » revient environ deux cent quatre-vingts fois sous la plume de Paul; le nom de « Jésus » deux cent vingt; le nom de « Christ » près de quatre cents fois. S'il inscrit l'un des noms du Sauveur presque à chaque ligne de ses lettres, c'est qu'il dirige tout vers ce point de mire de ses pensées

et de ses adorations. Qu'on ouvre au hasard ses Épîtres, on tombera infailliblement sur une allusion à la nature, ou à l'œuvre, ou la médiation de l'Homme-Dieu[1]. Toute tentative de comprendre un passage quelconque, abstraction faite de la personne de Jésus-Christ, aboutirait à un échec certain.

C'est ce qu'oublient les théologiens qui mettent à la base de la doctrine de Paul soit la notion métaphysique de Dieu, soit la thèse abstraite de la justification par la foi, soit le contraste psychologique entre la chair et l'esprit.

Les premiers sont le jouet d'une illusion d'optique. La pensée juive étant profondément religieuse, l'idée de Dieu remplit la Bible entière. Pour saint Paul, comme pour tous ses compatriotes, Dieu est la source première, la providence universelle, la fin suprême de tous les êtres; rien ne se fait sans son initiative, rien n'arrive que par lui. A ce point de vue, la théodicée de saint Paul diffère peu de celle d'Isaïe ou de saint Jean : elle est un héritage de la révélation antique et le patrimoine commun des Israélites. Or ce n'est pas dans les points de rencontre mais dans les divergences qu'il faut chercher la pensée intime d'un auteur et l'idée mère d'un ouvrage[2].

1. Le nom du *Christ* (Χριστός avec ou sans l'article) paraît seul 203 fois; *le Christ Jésus,* 92 fois; *Jésus-Christ,* 84 fois; le *Seigneur* (Κύριος avec ou sans l'article), paraît seul 157 fois; *le Seigneur Jésus,* 24 fois; *le Seigneur Jésus-Christ,* 64 fois; *Jésus* seul ne se lit que 16 fois. Il faut tenir compte des autres noms, tels que Sauveur, Fils de Dieu, Bien-aimé etc. ainsi que des nombreuses phrases incidentes où Jésus-Christ, sans être nommé, est le sujet de la proposition. Les chiffres donnés ci-dessus ne sont qu'approximatifs parce que certains passages offrent des variantes (*Jésus-Christ* et *le Christ Jésus,* par exemple, étant souvent mis l'un pour l'autre); mais la somme totale reste à peu près invariable.

2. Findlay (dans *Hastings Dictionary of the Bible,* t. III, p. 718) prend la théodicée pour point de départ : « The apostle's doctrine is *theocentric*, not in reality anthropocentric... St. Paul's *Soteriology and Christology* are rooted in his *Theology*. » Il attribue la même marche à Stevens. En effet celui-ci (*The Pauline Theology*[2], New-York, 1906, p. 96), après les préliminaires, commence par la conception paulinienne de Dieu, qui est, dit-il, d'une importance capitale pour comprendre la théologie du grand Apôtre. Cette importance exceptionnelle de l'idée de Dieu n'apparaît pas dans Stevens, *The Theology fo the New Testament,* Édimbourg, 1899.

Pour une autre raison, la justification par la foi doit être écartée. C'est une thèse inspirée par la controverse et qui doit son haut relief à la polémique judaïsante. La controverse finie, Paul semble l'oublier ou s'en désintéresser : preuve certaine qu'elle ne tient pas au fond même de sa théologie, du moins sous la forme aiguë que lui imprimait la lutte contre d'irréconciliables adversaires. Voilà ce que ne comprit pas Luther, lorsqu'il fit de cette thèse la quintessence de l'évangile et le palladium du protestantisme.

Le dualisme psychologique mis en avant par quelques écrivains rationalistes de nos jours nous donnera-t-il mieux la clef de la théologie de saint Paul? Impuissance de l'homme en face du bien qu'il aime, domination du péché que la Loi provoque loin de le refréner, désir instinctif d'une justice qui dérive de la foi seule et que les défaillances individuelles ne puissent entraver, sentiment intime que le Christ suffit à remplir toutes les aspirations de notre âme : tels seraient les articles fondamentaux de cet évangile. De la sorte, dit-on, la théologie de saint Paul est le fruit mûr de son expérience religieuse; il n'en est redevable à personne; il ne la doit qu'à lui-même ou, pour parler son langage, à l'esprit du Christ; il y a, dans sa pensée, après comme avant sa conversion, unité et continuité; tout s'explique sans l'intervention gênante du surnaturel. Nous avons vu au contraire que cela n'explique rien, pas plus la conversion que le reste. Mais est-il vraisemblable que Paul réduise son évangile à une hypothèse philosophique, lui qui n'a pour la sagesse humaine que pitié et dédain? Est-il admissible qu'il formule son idée maîtresse en un passage unique dont le sens est controversé [1]? Non, ce n'est ni l'homme ni Dieu qui est au centre de la théologie de Paul, c'est le Christ. Sa doctrine n'est pas un corollaire de son anthropologie ou de sa théodicée; elle a pour foyer de convergence le médiateur unique entre Dieu et les hommes.

2. Comme la médiation du Christ n'est en d'autres termes que sa qualité de Rédempteur et que le Rédempteur n'est tel

1 Chapitre VII de l'Épître aux Romains. Voir t. I, p. 271-279.

que par la croix, un grand nombre de théologiens, même de ceux qui patronnent à l'occasion un autre système, voient dans le *verbum crucis,* la pierre angulaire de l'évangile de Paul : « Le fait de la mort de Jésus devient ainsi le centre de tout le système paulinien. Le christianisme de l'apôtre se résume dans la personne du Christ; mais cette personne elle-même n'acquiert toute son importance rédemptrice qu'au moment de sa mort sur la croix[1]. » L'idée est d'autant plus séduisante que les déclarations formelles de Paul nous lancent sur cette piste : « O Galates insensés, écrit-il à des néophytes vacillants, qui a donc pu vous fasciner, vous devant les yeux desquels le Christ fut exposé cloué à la croix[2]! » Il avait *affiché, placardé,* aux yeux des Galates, l'image du Crucifié; il leur avait fait une peinture si vive et si poignante de Jésus en croix qu'il ne conçoit pas comment ils ont pu en détacher leurs regards; s'ils les tenaient fixés sur cette sanglante image, le charme du fascinateur n'aurait sur eux aucune prise. Il est certain que la prédication de la croix prenait toujours, dans ses premières instructions, un relief puissant : « Je n'ai voulu savoir parmi vous que Jésus-

1. Sabatier, *L'Apôtre Paul*[3], p. 322. De même Beyschlag.

2. Gal. 3[1] : Ὦ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν, οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰ. Χ. προεγράφη ἐσταυρωμένος ; — O insensati Galatae, quis vos fascinavit non obedire veritati ante quorum oculos J. C. praescriptus est, in vobis crucifixus?

L'addition de la Vulgate (*non obedire veritati*) n'est qu'une glose sans importance, mais les mots *in vobis,* devant *crucifixus est* après la virgule, rendent le sens difficile. Si on lit en grec ἐν ὑμῖν, avec un certain nombre de manuscrits, il faut évidemment faire rapporter ces mots à προεγράφη. — Au lieu de *praescriptus* il faudrait *proscriptus* comme porte le *Fuldensis. Proscribere,* προγράφειν, veut dire afficher, placarder en public, par exemple une sentence capitale : de là les édits de *proscription* et les *proscrits.* Saint Paul a affiché, placardé, en quelque sorte, au milieu des Galates, l'image de Jésus crucifié, afin que cette image, toujours présente à leurs regards, les préservât de la séduction. — *Fascinare,* βασκαίνειν, signifie *fasciner par le regard,* comme le serpent fascine le petit oiseau ou le chat la souris. Pour que le charme agisse, il faut que le regard du fasciné reste fixé sur les yeux du fasciné. Si l'un ou l'autre détourne la vue, le charme est rompu et la fascination cesse. Les Galates n'ont été ensorcelés par les séducteurs que parce qu'ils n'ont pas, ainsi qu'ils l'auraient dû, tenu leurs regards fixés sur le Crucifié.

Christ et Jésus-Christ crucifié[1]. » Jésus-Christ, tel est le thème général de sa prédication; Jésus-Christ crucifié, tel est le sujet spécial. S'il met toujours à la base le mystère de la croix, ne nous donne-t-il pas le droit d'y chercher la substance de son évangile et l'idée génératrice de sa théologie ?

Ces raisons sont plus spécieuses que solides. Pour que Jésus-Christ nous sauvât par la croix, il fallut que le drame de la rédemption s'accomplît à un certain point de l'espace et de la durée, au moment où les Juifs avaient perdu l'autonomie et le droit du glaive, sous la domination romaine qui réservait aux peuples asservis cette peine infamante. Or, bien que rien ne soit fortuit dans les desseins de Dieu, est-il vraisemblable que saint Paul rattache à une circonstance accidentelle de lieu et de temps sa théorie capitale du salut des hommes? L'Apôtre, dit-on, n'a voulu rien savoir en dehors de Jésus-Christ crucifié. C'est en effet ce qu'il affirme, mais il y apporte deux limitations. L'une est contenue dans ces mots « parmi vous » et tient aux conditions spéciales de son apostolat à Corinthe. Après l'échec d'Athènes, il avait compris qu'il fallait présenter aux Grecs ergoteurs et frivoles le mystère de la croix dans son réalisme déconcertant; peut-être, dans un milieu différent, eût-il essayé d'une autre méthode. La seconde limitation naît de son intention polémique : on lui reproche d'ignorer ou de négliger la sagesse; il répond que sa sagesse à lui, la seule qui leur soit profitable et qu'ils soient à même de saisir, c'est la croix, objet de scandale pour les Juifs, objet de folie pour les Grecs.

1. 1 Cor. 2^2 : Οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. Ici le mot κρίνειν, *judicare*, signifie « juger bon, trouver à propos », sens fréquent dans S. Paul (1 Cor. 7^{37}; 2 Cor. 2^1) et ailleurs, comme dans cette expression cicéronienne : *Mihi judicatum est.* Il s'agit d'un jugement pratique et non spéculatif. Il ne faut donc pas traduire : Je jugeai que je ne savais rien en dehors de Jésus-Christ crucifié », car ce jugement serait contraire à la vérité, mais : « Je ne jugeai pas à propos de savoir quoi que ce soit, si ce n'est Jésus-Christ crucifié. » La négation se rapporte naturellement au mot le plus voisin ἔκρινα. Faire rapporter le οὐ soit à τι soit à εἰδέναι serait arbitraire, sans d'ailleurs modifier notablement le sens.

Le paradoxe consiste à opposer la folie de la croix à la sagesse du siècle et à montrer que Dieu triomphe de la sagesse par la folie; mais l'Apôtre ne nous donne pas le droit de conclure en outre que le *verbum crucis* porte en germe tout son enseignement.

A vrai dire, la mort du Christ considérée en elle-même, indépendamment de ce qui lui donne sa signification et sa valeur, serait sans effet sur notre salut. Par elle-même, loin d'être l'instrument de la rédemption, elle serait le crime suprême de l'humanité qui semblerait exiger une rédemption nouvelle. Elle n'est méritoire pour le Christ et salutaire pour nous qu'autant qu'elle est de la part du Fils un acte de réparation et le couronnement d'une vie d'obéissance. Pour conférer à la mort de Jésus une valeur rédemptrice, il est nécessaire d'y inclure un élément qui la mette en relation avec Dieu, avec les hommes et avec le Sauveur lui-même : avec le Sauveur qui l'offre, avec Dieu qui l'accepte et avec les hommes qui en bénéficient. A cette condition seulement, elle est agréable à Dieu qu'elle nous rend propice.

Un motif plus grave de ne pas s'arrêter à la mort du Christ pour y placer l'idée mère de la théologie paulinienne, c'est qu'aux yeux de Paul la mort du Christ est inséparable de sa résurrection sans laquelle, au point de vue sotériologique, elle est incomplète. Quand l'Apôtre résumait son évangile aux néophytes de Corinthe, il leur disait : « Je vous ai transmis avant toute chose ce que j'ai reçu moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures et qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures[1]. » C'est là ce qu'il enseignait à Antioche de Pisidie, à Athènes, partout[2]. Jamais la mort du Christ n'allait sans la résurrection, car l'une est le complément et le corollaire de l'autre. Non seulement la résurrection glorieuse était due au Sauveur à titre de récompense, mais Dieu se devait de ressusciter son Fils pour sceller sa mission et sanctionner son œuvre. La mort de Jésus n'étant pas l'acquit d'une dette personnelle n'a point en elle-même sa finalité :

1. 1 Cor. 15^{3-4}. — 2. Act. 13^{29-30}; 17^{31}; 26^{23} etc.

« Dieu l'a donc ressuscité, parce qu'il était impossible que la mort le retînt sous son empire[1]. » Aussi, non content d'affirmer que le Christ « est mort et ressuscité pour nous », saint Paul ne craint pas d'écrire ces mots dont le sens naturel donne tant de tracas à certains exégètes : « Il fut livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification[2]. » D'où il appert que la résurrection du Christ fait partie intégrante de l'œuvre rédemptrice.

3. Cependant l'idée complexe « Jésus mort et ressuscité pour nous » n'est pas encore la formule que nous cherchons. Outre qu'elle n'est pas assez spéciale à Paul, elle n'exprime que le côté objectif de notre salut. Or, l'Apôtre ne sépare jamais les deux aspects de la rédemption. Inutile de compulser toutes les Épîtres; il suffit d'observer que si Jésus-Christ meurt pour nous, c'est pour nous faire mourir mystiquement avec lui et que, s'il ressuscite pour nous, c'est pour nous faire ressusciter moralement avec lui. *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt*[3]. Il est tout à fait indifférent de présenter cette idée sous forme de proposition conditionnelle, avec le texte grec reçu et la Vulgate, ou sous forme d'enthymème, avec les éditions critiques; car, d'une et d'autre manière, notre mort mystique apparaît également bien comme la conséquence nécessaire de la mort du Christ. Bien plus : « Si nous mourûmes avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui[4]. » Notre résurrection est contenue dans la résurrection même du Sauveur, comme notre mort est renfermée dans sa mort.

Il existe dans saint Paul une longue série de mots étranges, dont la plupart ne peuvent se rendre en une autre langue que par un barbarisme ou une périphrase. L'Apôtre les a créés ou renouvelés pour donner une expression graphique à l'ineffable union des chrétiens avec le Christ et dans le Christ. Tels sont : *souffrir avec* Jésus-Christ, *être crucifié avec* lui, *mourir avec* lui, *être enseveli avec* lui, *ressusciter avec* lui, *vivre avec* lui, *être vivifié avec* lui, *partager* sa *forme, par-*

1. Act. 2^{24}. — 2. Rom. 4^{25}. — 3. Cor. 5^{15}. — 4. Rom. 6^{8}.

tager sa *gloire, siéger avec* lui, *régner avec* lui, être *associé à* sa *forme, associé à* sa *vie, cohéritier*. On peut y joindre *copartageant, concorporel, coédifié* et quelques autres encore, qui n'expriment pas directement l'union des chrétiens *avec* le Christ mais désignent l'intime union des chrétiens entre eux dans le Christ[1]. L'examen de ces curieux vocables nous

1. Voici ces mots avec la traduction de la Vulgate et l'indication de tous les passages où ils paraissent :

a) συμπάσχειν (*compati,* Rom. 8^{17}; 1 Cor. 12^{26}).
b) συσταυροῦσθαι (*simul crucifigi*, Rom. 6^{6}; *configi cruci,* Gal. 2^{20}).
c) συναποθνήσκειν (*commori,* 2 Tim. 2^{11}; cf. 2 Cor. 7^{3}).
d) συνθάπτεσθαι (*consepeliri,* Rom. 6^{4}; Col. 2^{12}).
e) συνεγείρειν (*conresuscitare,* Eph. 2^{6}; au passif Col. 2^{12} et 3^{1}).
f) συζῆν ou συνζῆν (*simul vivere cum,* Rom. 6^{8}; *convivere,* 2 Tim. 2^{11}).
g) συζωοποιεῖν (*convivificare,* Eph. 2^{5}; Col. 2^{13}).
h) συμμορφίζεσθαι (*configurari,* Phil. 3^{10}).
i) συνδοξάζεσθαι (*conglorificari,* Rom. 8^{17}).
j) συγκαθίζειν (*consedere facere*, Eph. 2^{6}).
k) συμβασιλεύειν (*conregnare,* 2 Tim. 2^{12}; cf. 1 Cor. 4^{8}).
l) σύμμορφος (*conformis,* Rom. 8^{29}; Phil. 3^{21}).
m) σύμφυτος (*complantatus,* Rom. 6^{5}).
n) συγκληρονόμος (*coheres*, Rom. 8^{17}; Eph. 3^{6}).
o) συμμέτοχος (*comparticeps,* Eph. 3^{6}; 5^{7}).
p) σύσσωμος (*concorporalis*, Eph. 3^{6}).
q) συνοικοδομεῖσθαι (*coaedificari,* Eph. 2^{22}).
r) συναρμολογούμενος (*constructus,* Eph. 2^{21}; *compactus,* Eph. 4^{16}).
s) συμβιβαζόμενος (*connexus,* Eph. 4^{16}; *constructus,* Col. 2^{19}; cf. 2^{2}).

Tous les mots énumérés ci-dessus sont pauliniens sauf *b c j* et *n;* mais ils le sont tous sans exception pour le sens. En effet συσταυροῦσθαι n'est employé par les évangélistes qu'au sens propre en parlant des larrons *crucifiés avec* Jésus (Mat. 27^{44}; Marc. 15^{32}; Joan. 19^{32}); συναποθνήσκειν aussi au sens propre à propos de Pierre qui veut *mourir avec* Jésus (Marc. 14^{31}); συγκαθίζειν de même, à propos des gens *assis avec* Pierre (Luc. 22^{55}). Seul συγκληρονόμος se rapproche un peu de l'usage de Paul dans Hebr. 11^{9} (Abraham, Isaac et Jacob *cohéritiers* de la promesse) et dans 1 Petr. 3^{7} (époux *cohéritiers* de la grâce).

D'autres mots en assez grand nombre, pauliniens aussi pour la plupart, ne figurent point dans cette liste parce qu'ils expriment bien l'union des fidèles entre eux par la communion des saints, mais non pas explicitement leur union avec le Christ ou dans le Christ. Ce sont : συναγωνίζεσθαι (Rom. 15^{30}); συναθλεῖν (*collaborare,* Phil. 1^{27}; 4^{3}); συνυπουργεῖν (2 Cor. 1^{11}); συγκακοπαθεῖν (2 Tim. 1^{8}; 2^{3}); συγκοινωνεῖν (Eph. 5^{11}; Phil. 4^{14}; Apoc. 18^{4}); συγκοινωνός (Rom. 11^{17}; 1 Cor. 9^{23}; Phil. 1^{7}; Apoc. 1^{9}); συμπολίτης (Eph. 2^{19}); συμμιμητής (Phil. 3^{17}), etc.

Il faut bien retenir que l'idée exprimée par ces verbes composés est souvent rendue par le verbe simple avec la préposition composante à l'état séparé (par exemple Rom. 6^{8} : εἰ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ).

suggère trois remarques intéressantes : Notre union mystique avec le Christ ne s'étend pas jusqu'à la vie mortelle de Jésus ; elle ne prend naissance qu'à la passion, quand Jésus-Christ inaugure son œuvre rédemptrice ; mais, dès cet instant, elle est continue et la communication d'idiomes entre les chrétiens et le Christ est désormais complète. — Que si nous remontons à la source de cette union d'identité, nous voyons qu'elle existe en droit et en puissance au moment où le Sauveur, agissant au nom et au profit de l'humanité coupable, meurt pour nous et nous fait mourir avec lui, mais qu'elle se réalise en fait et en acte dans chacun de nous quand la foi et le baptême nous greffent sur le Christ mourant et nous associent à sa mort. — L'auteur n'en est autre que Dieu lui-même qui, nous revêtant de la forme et des attributs de son Bien-aimé, nous reconnaît pour ses fils adoptifs et nous traite dorénavant en cohéritiers de Jésus.

Nous retombons de la sorte sur ce qu'il y a peut-être de plus personnel et de plus caractéristique dans la théologie de saint Paul : je veux dire la formule *In Christo Jesu,* qui embrasse la rédemption entière, depuis sa première idée dans l'intelligence divine et son exécution potentielle au Calvaire, jusqu'à sa réalisation successive en chacun de nous et sa consommation finale dans l'éternité. Dieu nous a élus et prédestinés dans le Christ ; dans le Christ, il se réconciliait le monde ; dans le Christ, nous naissons à la grâce ; dans le Christ, nous y grandissons et nous y persévérons ; dans le Christ aussi, nous serons vivifiés, ressuscités, glorifiés. Mais n'est-ce pas là précisément l'objet du *mystère*, qui est, nous l'avons vu, la pierre angulaire de l'évangile de Paul ? Entre la communication d'idiomes signalée plus haut, la formule *In Christo Jesu* et le contenu du mystère, règnent les rapports les plus étroits et les plus constants. Ce sont moins trois vérités distinctes que trois aspects particuliers d'une même vérité, la rédemption par le Christ et dans le Christ : seulement le mystère l'envisage du côté de Dieu qui en prend l'initiative et en garde le secret ; la communication des idiomes la considère du côté de l'homme qui s'en approprie les bienfaits et en recueille les fruits ; la formule *In Christo Jesu* la saisit dans la personne

même du Médiateur. En tout état de cause, la théologie de saint Paul est une sotériologie.

Mais comment lui donner une expression assez compréhensive pour ne rien omettre d'essentiel, assez brève pour éviter toute inutile surcharge? Peut-être l'énoncé suivant, malgré son imperfection, serait-il assez explicite, à condition de préciser la valeur des termes : « Le Christ Sauveur associant tout croyant à sa mort et à sa vie. » *Le Christ Sauveur* définit la personne du rédempteur; c'est le Messie, l'envoyé, l'agent et le mandataire de Dieu, le pontife de l'humanité coupable, le nouvel Adam chargé par Dieu de réparer l'œuvre du premier. — *Tout croyant* spécifie le sujet de la rédemption, universel en puissance, sans distinctions, exclusions ni privilèges; et indique en même temps la condition essentielle du salut, la foi. — *L'union à la mort et à la vie du Christ* résume le plan rédempteur, conçu par le Père dès l'éternité, exécuté au tournant des siècles par le Fils qui, se solidarisant avec nous et nous unissant à lui par un lien d'identité mystique, fait passer sur lui ce qui est à nous et sur nous ce qu est à lui.

4. Si nous avons réussi à marquer le vrai centre de la doctrine paulinienne, il semble qu'il faut nous établir au Calvaire, comme sur un observatoire élevé, et y contempler d'abord sous toutes ses faces le mystère de notre salut : la mission du Sauveur, l'efficacité de la mort rédemptrice, les effets immédiats de la rédemption; puis jeter un regard sur les événements qui servent de prélude au grand drame et un autre regard sur la série des faits qui en préparent le dénouement. Mais cette manière de procéder, pour rationnelle qu'elle paraisse, est inapplicable en pratique. L'œuvre de la rédemption, conditionnée par l'histoire de la chute, ne s'explique qu'à la lumière des conseils divins et ne se comprend qu'en fonction de la personne du rédempteur. Il est donc nécessaire d'en examiner avant tout ce qu'on pourrait nommer la préhistoire, c'est-à-dire l'état de l'humanité déchue et les desseins de Dieu sur elle, ensuite l'origine, les relations, la qualité de celui qui assume la charge de sauver le monde. Pareillement, les conséquences de la rédemption comprennent

deux ordres de bienfaits disparates, qu'il n'est pas opportun de mêler ensemble : je veux dire les canaux établis par Dieu pour déverser sur les âmes les effluves du sang rédempteur et les fruits de salut que fait germer cette sève divine. Ainsi, abstraction faite des subdivisions que la nature du sujet impose ou suggère, la théologie de saint Paul prend la forme schématique suivante :

I. Préhistoire de la rédemption.

1. L'humanité sans le Christ.
2. L'initiative du Père.

II. La personne du Rédempteur.

1. Le Christ préexistant.
2. Relations du Christ préexistant.
3. Jésus-Christ.

III. L'œuvre de la rédemption.

1. La mission rédemptrice.
2. La mort rédemptrice.
3. Les effets immédiats de la rédemption.

IV. Les canaux de la rédemption.

1. La foi et la justification
2. Les sacrements.
3. L'Église.

V. Les fruits de la rédemption.

1. La vie chrétienne.
2. Les fins dernières.

Au lieu de venir en tête de l'exposé, comme on aurait pu s'y attendre, l'idée centrale en occupe réellement le centre. On monte par degrés jusqu'au faîte de l'enseignement doctrinal, pour en redescendre ensuite la pente. L'économie de la rédemption se déroule ainsi dans le passé et dans l'avenir en un tableau chronologique dont les lointaines perspectives ne manquent pas d'harmonie.

CHAPITRE II

LES SOURCES DU PAULINISME

I. Paul et Jésus.

1. Paul opposé à Jésus. — 2. Apparente indifférence de Paul à l'égard de la vie mortelle de Jésus. — 3. Mise au point et explication du phénomène.

1. L'antagonisme prétendu entre Jésus et Paul est encore un dogme dans certaines écoles rationalistes. Pour beaucoup de critiques, Paul reste le créateur de la théologie, le fondateur de l'Église, le propagateur de l'ascétisme, le promoteur des sacrements, l'adversaire résolu de tout ce qu'il y a de libre, de spontané, de vivant et de vivifiant dans la religion individuelle qui serait la vraie religion de Jésus. De ce chef, Nietzsche le surhomme, le critique mystique Paul de Lagarde et notre pauvre abbé Loisy ont voué à saint Paul une sorte de haine personnelle. L'Allemand Bœtticher, qui se faisait appeler Paul de Lagarde, traite l'Apôtre de fanatique, d'halluciné, d'esprit mal fait, qui aurait ruiné l'Évangile si l'Évangile pouvait périr. Nietzsche le qualifie d'ambitieux, de roué, d'intrigant, de superstitieux, dont les écrits déshonorent le christianisme. M. Loisy ne voit en lui que jeux de mots et mirage fantastique et nous avertit que « la mentalité de Paul n'est pas celle de l'homme cultivé, mais celle de l'homme primitif dominé par ses impressions, prenant pour des réalités les images qui se heurtent dans son cerveau ».

L'hostilité contre le docteur des nations a suscité, en Angleterre et en Allemagne, un mouvement religieux qui se traduit par ces mots de passe : Laissons-là Paul, revenons à Jésus! *Back to Christ! Los von Paulus!* Dès 1869, Renan prophétisait que la désastreuse hégémonie de Paul touchait à son terme : « Après avoir été depuis trois cents ans le docteur chrétien par excellence, Paul voit de nos jours finir son

règne; Jésus, au contraire, est plus vivant que jamais. Ce n'est plus l'Épître aux Romains qui est le résumé du christianisme, c'est le Discours sur la montagne. Le vrai christianisme, qui durera éternellement, vient des Évangiles, non des Épîtres. Les écrits de Paul ont été un danger et un écueil, la cause des principaux défauts de la théologie chrétienne. Paul est le père du subtil Augustin, de l'aride Thomas d'Aquin, du sombre calviniste, de l'acariâtre janséniste, de la théologie féroce qui damne et prédestine à la damnation. Jésus est le père de tous ceux qui cherchent dans les rêves de l'idéal le repos de leurs âmes[1]. »

2. Quelques critiques encore plus hardis suppriment radicalement le problème des rapports entre Jésus et Paul, soit en retirant à Paul la paternité de toutes ses Épîtres sans exception, soit en contestant l'existence même de Jésus; mais, malgré les bruyants succès remportés par les premiers en Hollande et par les autres en Allemagne, leurs paradoxes ont rencontré chez l'immense majorité des critiques de tous les pays et de toutes les écoles tant d'indifférence et de dédain que nous ne voulons pas nous donner le ridicule de les prendre au sérieux[2].

Cependant une objection se présente sous des apparences si spécieuses qu'il ne faut pas l'écarter à la légère. D'où vient que la vie mortelle de Jésus tienne si peu de place dans l'enseignement de l'Apôtre et que le Christ de Paul semble si différent du Christ des Synoptiques?

De quelque façon qu'on explique ce phénomène, on ne saurait l'attribuer à l'ignorance. Car est-il possible que Paul, converti presque au lendemain de la résurrection, n'ait rien voulu savoir sur la vie et la doctrine de celui qui venait de lui apparaître; qu'il n'ait rien appris d'Ananie et des chrétiens de Damas, avec lesquels il vécut à deux reprises, avant et après son voyage en Arabie? Toujours en contact avec les

1. Renan, *Saint Paul*, p. 569-570.

2. Nous avons parlé des premiers, t. I, p. 6-8. Qui s'intéresserait aux autres peut consulter Fillion, *Jésus ou Paul?* (cinq articles parus dans la *Revue du clergé français*, en 1912).

disciples immédiats de Jésus, il eut Barnabé pour collaborateur à Antioche, à Chypre et en Asie Mineure; Silas l'accompagna dans sa seconde mission, dont la durée ne fut pas inférieure à trois ans; les deux futurs historiens de Jésus, saint Marc et saint Luc, vécurent dans son intimité, l'un au début et à la fin de sa carrière apostolique, l'autre durant la dernière moitié. Et je n'ai pas parlé de ses relations avec Pierre, avec Jacques, avec le diacre Philippe, avec les fidèles d'Antioche et de Jérusalem. Jamais homme fut-il mieux placé pour connaître, à fond et dans le détail, les paroles et les actes du Sauveur?

Mais, dira-t-on, il s'en désintéresse. Son Christ n'est pas le Christ de l'histoire; c'est le Christ mort et ressuscité, le Christ glorieux siégeant à la droite du Père, prêt à revenir sur les nuées du ciel pour introduire les siens dans son royaume. Lui-même n'en fait-il pas l'aveu quand il écrit : « Désormais nous ne connaissons plus personne selon la chair : même si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus[1] » de la sorte?

1. 2 Cor. 5[16] : Ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.

Itaque nos ex hoc neminem novimus secundum carnem : et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc jam non novimus.

L'idée générale de ce difficile verset est fournie par le contexte immédiat. Quiconque a pénétré le sens de la mort du Christ comprend qu'il doit vivre pour lui seul et ne plus avoir sur quoi que ce soit de pensées terrestres et charnelles (v. 15); c'est pourquoi (ὥστε) lui Paul — et ceux qui lui ressemblent — n'apprécie plus, n'estime plus personne *selon la chair*, pas même le Christ (v. 16); c'est ainsi (ὥστε) qu'il devient une créature nouvelle, une âme renouvelée dans ses pensées et ses affections (v. 17).

Il s'ensuit : 1° Que le *désormais* (ἀπὸ τοῦ νῦν) a pour point de départ le moment où Paul a réalisé la signification de la mort du Christ pour nous (κρίναντας τοῦτο), c.-à-d. le temps de la conversion.

2° Que les mots *selon la chair* (κατὰ σάρκα) ont un sens subjectif et non objectif, c'est-à-dire qu'ils qualifient la manière de penser et de sentir du chrétien et non pas l'objet de ses pensées et de ses sentiments. La place des mots *selon la chair* montre qu'ils se rapportent au verbe (*novimus, cognovimus*, οἴδαμεν, ἐγνώκαμεν) et non pas au régime (*neminem, Christum*). D'ailleurs, que l'expression *selon la chair* qualifie le sujet connaissant ou l'objet connu, au fond cela

Arguer d'un texte si obscur, que chacun interprète à sa guise, n'est pas d'une bonne méthode. D'après les meilleurs exégètes, Paul veut dire qu'en devenant chrétien il a pris sur

n'importe guère; puisque, de toute façon, leur relation mutuelle ayant changé par l'effet de la mort mystique du chrétien dans le Christ, la connaissance de cette relation doit donc changer aussi.

3° Que le Christ (Χριστός sans article) signifie la personne même de Jésus-Christ et non pas le Messie. C'est le sens évident de Χριστός dans tout le contexte et cela ressort très clairement, au verset 16, de l'opposition entre *personne* (οὐδένα) et *le Christ* (Χριστόν, le Christ pour le Messie ne pourrait pas se passer de l'article défini).

Cela posé, toute la question se réduit à ceci : L'hypothèse est-elle réelle ou irréelle? En d'autres termes, Paul fait-il une *concession* à ses adversaires ou part-il d'une *supposition*, possible mais non vérifiée, pour mettre sa pensée en relief? Si l'hypothèse est réelle, le sens sera : « Autrefois, il est vrai, j'ai connu le Christ selon la chair, mais maintenant je ne veux plus le connaître ainsi. » Beaucoup d'exégètes adoptent cette interprétation, mais ils sont fort embarrassés pour donner une tour raisonnable à la *concession* de l'apôtre. Ils proposent une des trois paraphrases suivantes :

A) « Avant ma conversion je regardais Jésus-Christ comme un malfaiteur, justement mis à mort; maintenant j'ai sur lui des idées plus saines » (Cornely, B. Weiss, Plummer [1915], Bachmann [1918], etc.). — Mais comment s'imaginer que Paul prenne un ton si solennel pour aboutir à ce truisme?

B) « Il fut un temps, je l'avoue, *même depuis ma conversion,* où je connaissais mal le Christ, sa personne et son œuvre; mais ma connaissance a fait des progrès, elle est maintenant spirituelle et juste. » (Baur, Holsten, Jowett, etc.). — Cette exégèse, défendue seulement par des écrivains hétérodoxes, est contraire à ce que nous avons dit plus haut et se heurte aux assertions expresses et réitérées de l'Apôtre qui n'admet dans son évangile ni vacillation ni variation.

C) « Avant ma conversion, j'ai connu Jésus vivant sur la terre, passible et mortel; mais c'était une connaissance charnelle dont je me suis maintenant dépouillé. » (Schlatter, J. Weiss, Moe, etc.). — Mais, supposé que Paul ait connu personnellement Jésus, — ce qui est improbable, — pourquoi voudrait-il en perdre la mémoire? Et à quoi rime ce dépouillement?

Puisque la concession ne donne aucun sens satisfaisant, il faut se rejeter sur l'hypothèse irréelle. Heinrici, dans son grand commentaire et Reitzenstein (*Die hellenist. Mysterienrel.* p. 195) ont montré qu'au point de vue philologique rien ne s'y oppose. Le sens est alors : « Même si j'avais connu le Christ selon la chair, — ce qui n'est pas et ce qui n'a rien à voir dans la question présente, — je ne veux plus le connaître de la sorte. » Connaître le Christ *selon la chair,* c'est le connaître à la manière des adversaires de Paul; le connaître *selon l'esprit,* c'est le connaître tel que sa résurrection et sa glorification nous ont appris à le connaître, à la lumière du Saint-Esprit.

toutes choses d'autres pensées et d'autres sentiments. Il ne doit plus connaître personne selon la chair; *même* s'il avait connu le Christ selon la chair, il ne devrait plus maintenant le connaître ainsi. Ce texte prouve bien que Paul converti a sur toutes choses des idées plus hautes, plus spirituelles, plus surnaturelles, mais il ne prouve nullement qu'il se désintéresse de la vie terrestre de Jésus.

Le portrait que saint Paul nous trace de Jésus, nous le verrons bientôt, n'est pas une simple esquisse; c'est une image fidèle que les évangélistes pourront compléter sans en modifier l'expression. Mais à quoi bon s'attarder à une difficulté qui n'existe que dans l'imagination des critiques? Le reproche qu'on fait à l'Apôtre d'utiliser si peu les actes et les paroles de Jésus porte à faux. S'il était fondé, il atteindrait au même titre — et encore à un degré supérieur — tous les autres écrivains du Nouveau Testament, en dehors des évangélistes qui ont précisément pour but de raconter la vie du Sauveur. Proportions gardées, il n'y a pas dans ces auteurs plus d'allusions à la vie terrestre de Jésus; on peut même affirmer avec assurance qu'il y en a moins. La question change donc complètement d'aspect. S'il reste une difficulté, ce n'est pas saint Paul qu'elle concerne en particulier; elle réclame une explication générale.

Voici d'abord deux évangélistes : saint Jean et saint Luc. Que l'auteur du quatrième Évangile soit ou non le disciple bien-aimé, peu importe pour le moment; il a certainement composé l'Épître qui sert comme de préface à l'Évangile et où il se donne expressément comme témoin oculaire et auriculaire. Or que nous y apprend-il de Jésus? Il mentionne en passant son incarnation, sa sainteté, son amour pour nous; il fait peut-être une allusion discrète à l'institution du baptême; et c'est tout. L'accusera-t-on d'ignorance? Et dira-t-on que l'auteur des Actes, qui est aussi sans conteste l'auteur du troisième Évangile, ne connaissait pas la vie de Jésus? Pourtant, dans les Actes, sauf au premier chapitre qui est une continuation de l'histoire évangélique, il est très sobre d'allusions. Il rapporte une seule parole de Jésus, qu'il n'a point consignée dans l'Évangile et, chose remarquable, il la met

dans la bouche de Paul. Comme Harnack l'a fort bien dit : « Si nous ne connaissions de cet auteur que les Actes et pas l'Évangile, nous porterions sans doute sur lui le jugement suivant : cet homme ne sait rien de l'histoire évangélique ; surtout il ignore absolument la tradition synoptique, puisque le seul mot de Jésus qu'il ait conservé ne se trouve pas dans cette source. » Conclusion absurde ; mais raisonnement identique à celui que nous réfutons. Supposez que la première Épître aux Corinthiens n'eût pas été écrite ou qu'elle se fût perdue : les critiques manqueraient-ils d'affirmer que Paul *ignore* l'institution de l'eucharistie et les circonstances de la résurrection? Cette hypothèse fait toucher du doigt le paralogisme. L'explication la plus naturelle, pour saint Paul comme pour les autres, c'est qu'ils s'adressent à des chrétiens déjà instruits de la vie de Jésus et que leurs écrits supposent la catéchèse, mais ne sont pas une catéchèse.

3. La différence capitale entre Paul et les Synoptiques est dans la manière de présenter la personne et l'œuvre de Jésus. D'où vient cette différence?

Quand Jésus avait voulu se faire reconnaître pour le Messie, roi d'Israël, la délivrance de ce message s'était heurtée à de multiples obstacles : susceptibilité jalouse des Romains, exaltation fanatique et révolutionnaire des patriotes juifs, surtout inintelligence et conceptions grossières du peuple. Les idées qu'on se faisait du Messie étaient loin d'être uniformes ; mais en général on rêvait d'un héros national, investi de puissance et de gloire, qui secouerait la domination étrangère, anéantirait ou soumettrait les ennemis d'Israël, rassemblerait la Diaspora et inaugurerait à Jérusalem une ère de justice, d'abondance, de bonheur et de paix. Tout cela devait éclater subitement, sans le concours des causalités humaines, par une intervention fulgurante de Jéhovah. On n'avait aucune idée d'un Messie pauvre et souffrant, ni d'un règne de Dieu spirituel, réclamant la coopération intérieure des âmes et s'établissant par degrés en intensité comme en étendue.

Le nom même de Messie évoquait, chez presque tous les Juifs contemporains, des notions incomplètes, inexactes et

fausses. On ne pouvait s'en servir qu'avec circonspection. Au début de sa prédication, Jésus semble l'éviter à dessein, comme s'il craignait l'équivoque. Il est vrai qu'il ne le repousse pas quand il lui est décerné; il l'approuve solennellement, six mois avant sa mort, dans la bouche de saint Pierre; il le revendique devant Pilate et le sanhédrin avec le titre de Fils de Dieu; mais enfin il ne l'emploie pas habituellement. Le mot ordinaire dont il fait usage pour se désigner lui-même est celui de *Fils de l'homme*. Ce nom avait l'avantage d'être compris dans un sens messianique, sans réveiller les passions révolutionnaires des zélotes. Jésus en fait donc son appellation habituelle. Quand on lui demande de prouver sa mission, s'il invoque parfois le témoignage du Baptiste, de l'Écriture et de son Père céleste, il en appelle le plus souvent à ses miracles et surtout à sa résurrection qui reste le principal motif de crédibilité.

Mais, à partir de la résurrection, trois grands changements s'opèrent dans la façon dont les apôtres parlent de Jésus. D'abord le nom de Fils de l'homme n'a plus de raison d'être. Les évangélistes le conservent pour rester fidèles à la vérité historique; mais tous les autres le remplacent par des termes plus significatifs : *Christ* (c'est-à-dire Messie), *Seigneur* (traduction du nom de Jéhovah dans la Bible des Septante) et surtout *Fils de Dieu*. Ce dernier titre, le plus juste et le plus compréhensif, était aussi celui que la résurrection avait le mieux mis en lumière. — Non seulement le miracle de la résurrection éclipse tous les autres, mais il n'est plus besoin d'autre signe. Saint Pierre se contente d'y faire appel. Saint Paul agit de même. Désormais, si l'on excepte la transfiguration qui était comme un prélude de la résurrection glorieuse, aucun miracle particulier ne sera plus mentionné dans le Nouveau Testament, en dehors des Évangiles. — Enfin, bien que la vie terrestre de Jésus fît toujours l'objet de l'instruction catéchétique, on s'attachait plutôt à montrer aux néophytes le Christ tel qu'il est maintenant dans la gloire, chef invisible de l'Église et intercesseur tout-puissant auprès du Père.

Ce que nous avons dit de la christologie convient, à plus

forte raison, à la doctrine du salut. Bornons-nous à un seul point : la prédication du *royaume de Dieu*.

C'est pour éviter de porter ombrage à l'autorité romaine et pour corriger les idées vagues, erronées ou extravagantes que les Juifs se faisaient du règne messianique, que Jésus avait inauguré, au milieu de son ministère galiléen, son enseignement en paraboles. Il y montrait que le royaume n'est pas seulement l'emprise de Dieu sur l'âme individuelle, mais son règne social dans une société où les bons et les méchants se trouvent mêlés. Il mettait en relief le caractère spirituel et universel de ce royaume où les Gentils ont leur place marquée et d'où les Juifs infidèles sont exclus.

Mais, la vraie notion du *Royaume* une fois comprise et quand on en vit dans l'Église la réalisation concrète, le rôle pédagogique des paraboles prit fin. Nous n'en trouvons plus aucune trace en dehors des Synoptiques, ni dans saint Jean, ni dans le reste du Nouveau Testament, ni chez les Pères apostoliques. Sans doute, les paraboles entraient toujours dans la catéchèse élémentaire, comme un point d'histoire, avec l'abrégé de la vie de Jésus ; mais elles ne servaient plus à illustrer la nature du *Royaume de Dieu,* dont le nom même tendait à disparaître, pour faire place à celui de l'*Église*. Sur ce point particulier, saint Paul est encore celui qui se rapproche le plus de l'enseignement de Jésus, tel qu'il est consigné dans les Synoptiques.

Ces brèves remarques suffisent à montrer pourquoi et comment la prédication évangélique sur la personne et l'œuvre du Sauveur dut subir une transformation en passant de Jésus aux apôtres. La cause de ce changement fut le fait même de la résurrection de Jésus et de la fondation de l'Église au jour de la Pentecôte. Et l'on a pu constater qu'ici saint Paul ne se distingue en rien de ses collègues dans l'apostolat.

II. La catéchèse apostolique.

1. Existence de la catéchèse. — 2. Son contenu historique, dogmatique liturgique et moral.

1. On convient généralement aujourd'hui que saint Paul dépend de Jésus et qu'il n'a pas substitué ses propres idées à

la prédication du Maître. On s'aperçoit même de plus en plus qu'il est impossible de bien le comprendre si l'on n'admet une base d'instruction religieuse, commune à toutes les chrétientés. La constatation n'est pas nouvelle. Reuss écrivait en 1852 : « Les épîtres [de Paul] sont adressées sans exception à des personnes familiarisées avec les idées évangéliques; elles ne sont nullement destinées à donner une instruction première ou complète à leurs lecteurs. Le dogme est mentionné fragmentairement et selon les occasions; souvent il y est fait simplement allusion comme à quelque chose de connu. La véritable instruction chrétienne avait été donnée oralement et sans doute avec suite et ensemble[1]. »

Rien de plus certain. Saint Jean, au terme de sa carrière, lègue son Évangile, épisodique et complémentaire, aux fidèles de son entourage, familiers de longue date avec la vie et l'œuvre de Jésus. Saint Luc adresse le sien à un catéchumène, moins pour l'initier à la connaissance du christianisme que pour lui « confirmer la vérité des choses qu'on lui avait enseignées » de vive voix.

Quant à saint Paul, toutes ses lettres sont des énigmes, si l'on suppose les destinataires étrangers aux éléments de la foi chrétienne. Ces éléments ne variaient pas au gré des prédicateurs; ils répondaient à un type uniforme, auquel tous les hérauts de l'Évangile avaient à se soumettre. Paul, revenant de sa première mission apostolique, exposa le détail de son évangile devant l'assemblée entière de Jérusalem; puis, séparément, aux principaux chefs de cette église, notamment à Jacques frère du Seigneur, à Pierre prince des apôtres et à Jean le disciple bien-aimé. Le but de cette communication était de leur montrer que le docteur des Gentils n'avait pas fait fausse route et qu'il ne s'écartait pas de l'enseignement commun. Le résultat fut celui qu'on devait attendre. « Les piliers de l'Église, dit saint Paul, ne m'ajoutèrent rien[2]. » Ils ne trouvèrent rien à reprendre, rien à rectifier,

1. *Théol. chrét. au siècle apost.*[3], Strasbourg, 1864, t. II, p. 9.

2. Gal. 2[6] : ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο. Voir t. I, p. 55. Οὐδὲν προσανέθεντο ne signifie pas, comme le veulent certains exégètes (Sieffert, Lagrange, Loisy), « ils ne m'imposèrent aucune charge nou-

rien à compléter dans sa doctrine. Ils ne lui conférèrent rien qu'il ne possédât déjà et ils ne lui apprirent rien qu'il ne sût auparavant. Mais, de son côté, il ne se vante pas de leur avoir appris quelque chose; car s'il y a, dans une certaine mesure, deux manières d'exposer l'Évangile, selon qu'on s'adresse aux Juifs ou aux Gentils, il n'y a au fond qu'un Évangile unique, celui de Jésus-Christ. Paul n'émet jamais la prétention d'avoir instruit les autres apôtres et il ne relève jamais chez eux une erreur ou une dissidence doctrinale. Eux et lui sont soumis à une même règle supérieure : l'enseignement de Jésus-Christ.

Telle est la norme à laquelle ont à obéir catéchistes et catéchumènes. « Celui qui est catéchisé, dit saint Paul aux Galates, doit avoir en commun toute espèce de biens avec celui qui le catéchise[1]. » Le sens précis de cette recommandation est controversé. D'après les uns, le catéchumène devrait s'efforcer de participer aux biens spirituels et intellectuels du catéchiste, par l'attention prêtée à la parole évangélique et surtout par l'imitation. Suivant d'autres, dont l'interprétation est plus répandue et nous paraît meilleure, le catéchumène devrait départir à son catéchiste les biens temporels qu'il possède, en échange des biens spirituels qu'il en reçoit, parce que le prédicateur de l'Évangile a droit à sa rémunération. Mais cette divergence de vues est sans importance pour notre présente recherche. Il ressort évidemment de notre texte : qu'il y avait alors des catéchistes, chargés par l'autorité compétente d'instruire les nouveaux

velle », mais bien « ils ne m'ajoutèrent rien *de leur fonds* » (ainsi s'explique la voix moyenne). Le commencement de la phrase *ab iis autem qui videbantur aliquid esse* faisait attendre ce complément *nihil accepi vel didici*. C'est la pensée que Paul exprime, en changeant de construction, pensée qui cadre fort bien avec l'idée qui précède et celle qui suit.

1. Gal. 6[6] : Κοινωνείτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς. Voir, pour le détail, Cornely, Lagrange ou Lightfoot. En traduisant κατηχούμενος par *catéchumène* et κατηχῶν par *catéchiste* nous n'entendons pas donner à ces mots le sens technique qu'ils reçurent après l'institution du catéchuménat. Ici le *catéchiste* est celui qui enseigne la doctrine chrétienne (τὸν λόγον) et le *catéchumène* est celui qui est enseigné, qu'il soit baptisé ou non.

convertis ou qui en assumaient spontanément la charge ; qu'il y avait des catéchumènes, à qui l'on enseignait la Parole par excellence, l'Évangile du Christ; qu'il y avait donc une catéchèse, sans laquelle on ne conçoit ni catéchistes ni catéchumènes. Ceux-ci n'étaient probablement pas les seuls candidats au baptême, mais bien tous les néophytes dont l'instruction religieuse pouvait être encore incomplète.

Et cette catéchèse n'était pas abandonnée à l'inspiration de chacun; elle était identique dans sa teneur et uniforme dans son exposé. Saint Paul écrit aux Romains : « Vous avez obéi de cœur à la règle (τύπος) de doctrine qui vous a été enseignée[1]. » Mais cette règle, ce *type* de doctrine, ne s'impose pas moins impérieusement aux prédicateurs qu'aux fidèles eux-mêmes. Lorsque l'Apôtre veut prévenir les doutes naissants des Corinthiens au sujet de la résurrection des morts, il se réfère à son enseignement oral.

Je vous rappelle, frères, l'évangile que je vous ai prêché, que vous avez reçu, dans lequel vous avez persévéré, et par lequel vous serez sauvés, si vous le retenez tel que je vous l'ai prêché; autrement vous auriez cru en vain.

Je vous ai enseigné avant tout, comme je l'ai appris moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures; et qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze. Ensuite il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois dont la plupart sont encore vivants et dont quelques-uns sont morts. Ensuite il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. Après eux tous, il m'est apparu à moi aussi, comme à l'avorton; car je suis le moindre des apôtres

1. Rom. 6[17] : ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς. L'attraction grammaticale doit, ce semble, se résoudre ainsi : τύπῳ διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε (*le type de doctrine auquel vous avez été livrés*). Seeberg préfère expliquer : εἰς τύπον διδαχῆς ὃν παρεδόθητε, mais la construction paraît forcée et le sens en est difficile.

Trois conclusions ressortent de ce texte : *a*) Le τύπος διδαχῆς est un enseignement fixe et uniforme, car τύπος signifie « exemplaire » et « modèle ». Euthymius, à la suite de Chrysostome, pense qu'il s'agit surtout d'un enseignement moral. — *b*) Les néophytes ont été *livrés à cette règle de conduite*, parce que, exprimant la volonté de Dieu, elle a pour eux un caractère impératif. — *c*) Mais, du moment que c'est une règle valable pour toutes les églises, les prédicateurs eux aussi sont tenus de s'y conformer.

et je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, puisque j'ai persécuté l'Église de Dieu. C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis; et la grâce en moi n'a pas été stérile; mais j'ai travaillé plus que tous les autres, non pas moi mais la grâce de Dieu avec moi.

Ainsi donc, soit moi, soit eux, voilà ce que nous prêchons et voilà ce que vous avez cru[1].

Jésus-Christ mort, enseveli et ressuscité le troisième jour selon les Écritures, son apparition à Pierre, aux Douze, à plus de cinq cents disciples réunis, à Jacques, à Paul lui-même, voilà ce que tous les fidèles doivent avoir entendu de la bouche de l'Apôtre et de ses collègues. Ce texte est d'une importance extrême comme spécimen de catéchèse apostolique, car il nous permet de conclure que les faits concernant la vie du Sauveur tenaient beaucoup plus de place dans la prédication de l'Apôtre que dans ses écrits et que son premier enseignement était précis et pour ainsi dire stéréotypé comme un catéchisme. Paul ne prétend pas reproduire tout son évangile oral; il n'en transcrit qu'un fragment, celui qui va à son présent dessein, sans ajouter, comme il le fait ailleurs, qu'il le tient du Seigneur lui-même, car il peut très bien devoir la connaissance de ces faits à des témoins oculaires. Ce qu'il affirme expressément, c'est que, sur ces points fondamentaux, l'enseignement de tous les prédicateurs et la foi de tous les fidèles sont identiques : *Sive enim ego, sive illi, sic praedicamus et sic credidistis.*

Quels sont les articles principaux de ce catéchisme primitif? L'Épître aux Hébreux nous en donne une idée sommaire :

Aussi laissant de côté le discours initial [au sujet] du Christ, portons-nous à ce qui est parfait,

1. 1 Cor. 15[1-11]. La conclusion (εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε) prouve à l'évidence le fait d'une catéchèse commune à tous les prédicateurs et à tous les fidèles de toutes les églises.

a) Paul dit qu'il a prêché la résurrection ἐν πρώτοις, non pas nécessairement *en premier lieu*, mais comme *article fondamental*.

b) Il ne cite comme témoins de la résurrection que des personnes encore en vie et d'une autorité irrécusable; et, chose curieuse, pas de femmes.

c) Il ne met aucune différence entre l'apparition du Christ aux

sans poser de nouveau le fondement de la pénitence des œuvres mortes et de la foi en Dieu :

doctrine des baptèmes et de l'imposition des mains,
résurrection des morts et jugement éternel[1].

L'auteur vient de dire aux Hébreux que, chrétiens depuis longtemps, les premiers éléments de la foi ne leur conviennent plus, qu'il leur faut maintenant une nourriture plus forte, plus virile. Il les exhorte donc à ne pas se contenter du lait des enfants mais à s'assimiler des aliments solides en rapport avec leur âge; ou plutôt il annonce qu'il va s'élever lui-même à des considérations plus hautes, plus dignes de leur maturité dans la foi. Il laissera donc de côté le *premier enseignement* relatif au Christ, les *premiers éléments* de la révélation. Une variante de l'original répand ici quelque incertitude sur le texte. D'après une leçon, les rudiments du christianisme comprendraient six articles groupés deux à deux : pénitence et foi, baptême et confirmation, résurrection et jugement. Mais l'autre leçon, qui nous paraît meilleure, identifie la pénitence et la foi avec le fondement posé dès le début par les prédicateurs de l'Évangile et alors le résumé du *credo* tient en quatre articles accouplés ainsi : la *doctrine des baptêmes* (sans doute la distinction entre le baptême de Jean et le baptême de Jésus ou entre les purifications rituelles des Juifs et le baptême chrétien) et l'*imposition des mains* (savoir la confirmation conférée après le baptême); le dogme de la résurrection des morts et celui du jugement final. Ce fut en effet par la nature

premiers apôtres et celle dont le Christ le favorisa. Comme certitude et comme réalité, ce sont des faits du même ordre.

1. Hebr. 6^{1-2} : Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα, μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ Θεόν,

βαπτισμῶν διδαχὴν ἐπιθέσεώς τε χειρῶν,
ἀναστάσεως νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου.

a) Le verbe φερώμεθα pourrait inclure les lecteurs (portons-nous *vous et moi*), mais il vaut mieux l'entendre de l'auteur lui-même qui va joindre l'exemple à la parole (ἀφέντες) et à qui seul il appartient de poser les fondements de la foi (καταβαλλόμενοι). D'ailleurs le sens général reste le même.

b) Le *discours initial* concernant le Christ (τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ

des choses et selon les données historiques, le catéchisme primitif le plus abrégé. Il paraîtra moins succinct si l'on réfléchit que l'intelligence du baptême et de la confirmation suppose nécessairement la connaissance de la Trinité et de la grâce et que la résurrection glorieuse inclut la substance de l'œuvre rédemptrice.

2. Histoire, dogme, liturgie, morale : tels étaient les quatre éléments primordiaux de la catéchèse apostolique.

La *catéchèse historique* concernait les actions, les miracles et les enseignements de Jésus. Il est inconcevable que la prédication des apôtres ait passé sous silence la vie et les paroles du fondateur du christianisme. Avant de croire en lui, les catéchumènes devaient savoir ce qu'il avait été, ce qu'il avait fait et ce qu'il avait dit. Assurément certains traits étaient mis en plus haut relief : sa descendance du sang de David prédite par les prophètes, sa naissance d'une femme (sans aucune mention d'un père mortel), son baptême et le témoignage du Baptiste, sa vie d'obéissance, d'humilité et de renoncement, les principales manifestations de sa puissance surhumaine, l'institution de l'eucharistie, les circonstances les plus notables de la passion, sa résurrection au troisième jour, ses apparitions aux disciples, son ascension triomphale. Mais tout porte à croire que la catéchèse ne se bornait pas à ce résumé succinct. Apollos avait reçu une instruction très incomplète, puisqu'il ne connaissait encore que le baptême de Jean ; néanmoins il était en état d'*enseigner avec exactitude ce qui concerne* Jésus, c'est-à-dire évidemment, — si l'on compare ces expressions aux locutions analogues, — la vie,

λόγον) est défini par le contraste avec un enseignement plus parfait (ἐπὶ τὴν τελειότητα) et par la locution similaire du chapitre précédent, 5^{12}. C'est donc l'a b c du christianisme.

c) Nous adoptons la leçon διδαχήν au lieu de διδαχῆς. L'accusatif διδαχήν est alors en apposition avec θεμέλιον qu'il explique : « Ne posons pas de nouveau le *fondement* qui consiste dans la pénitence des œuvres mortes et dans la foi en Dieu, je veux parler de la *doctrine* des baptêmes, » etc. Si on lisait διδαχῆς, tous ces génitifs dépendraient de θεμέλιον et le fondement de la foi comprendrait six articles accouplés par paires.

les actes et les discours du Maître[1]. Saint Luc suppose Théophile, le catéchumène ou le néophyte auquel il adresse son Évangile, déjà au courant de l'histoire évangélique. Et quand nous lisons que saint Paul captif à Rome enseignait sans obstacle et en toute liberté *ce qui concerne le Seigneur Jésus*[2], nous sommes forcés de songer à des développements considérables et de convenir que des allusions fugitives ou quelques détails rapides sur l'existence terrestre de Jésus-Christ ne justifieraient nullement l'assertion de l'auteur des Actes.

Plus concise sans doute était la *catéchèse dogmatique*. Il ne nous paraît pas établi que les apôtres eussent un formulaire quasi stéréotypé qu'ils auraient confié, sous une forme à peu près invariable, à la mémoire des néophytes[3]. Du moins, sauf peut-être certains cas exceptionnels où le supplément d'instruction pouvait être remis après le baptême, leur proposaient-ils un *credo* rudimentaire dont le dogme de la Trinité faisait toujours partie. En effet tous les *Symboles* dits des apôtres, malgré leurs remarquables variantes, sont jetés uniformément dans un moule trinitaire. La formule baptismale, employée dès les premiers temps, comme aussi la doxologie

1. Act. 18^{25}. Pour l'expression τὰ περὶ Ἰησοῦ, cf. Col. 4^{8}; Eph. 6^{22}.

2. Act. 28^{31} : *Praedicans regnum Dei et docens quae sunt de Domino Jesu Christo* (τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰ. Χ.).

3. Thèse de Seeberg dans *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903 et *Das Evangelium Christi*, Leipzig, 1905. Mais son *symbole* apostolique est beaucoup trop restreint: il se réduirait à ceci (*Katechismus*, p. 85) : « Le Dieu vivant, créateur de toutes choses, envoya son Fils né de la race de David, Jésus-Christ, qui mourut pour nous selon les Écritures, fut enseveli et ressuscita le troisième jour selon les Écritures, s'assit à la droite de Dieu dans les cieux, après s'être soumis principautés, puissances et vertus, et reviendra sur les nuées du ciel investi de puissance et de gloire. »

Nous accordons à Seeberg que son *credo* embryonnaire faisait en effet partie de la catéchèse apostolique, mais nous ne pensons pas que ce *credo* se présentât partout sous une forme à peu près invariable ni surtout qu'il fût limitatif. L'article du jugement final par le Christ ne pouvait manquer dans la première prédication de S. Paul (Rom. 2^{16}; 14^{10}; 2 Tim. 4^{1}; Act. 17^{21} etc.), ni dans celle des autres apôtres; car c'était un dogme fondamental et élémentaire (Hebr. 6^{2}; cf. Act. 10^{12}; 1 Petr. 4^{5}), Mais, sans nous arrêter aux critiques de détail, le formulaire de foi primitif avait certainement pour base le dogme de la Trinité.

Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, en usage de très bonne heure, prouve que les trois personnes divines étaient toujours étroitement associées dans la pensée et l'adoration des fidèles. Saint Paul suppose chez tous ses néophytes, quelle que fût leur origine, la connaissance de la personne et de l'activité du Saint-Esprit[1]. A plus forte raison devaient-ils savoir ce qu'était le Christ avant l'incarnation et quels liens l'unissaient à l'Esprit et au Père. Il n'est pas non plus douteux que le motif de l'incarnation et la valeur de la mort rédemptrice du Messie, Fils de Dieu, n'entrassent dans le cadre de ce *credo* primitif. Notons aussi que le dogme du second avènement du Christ, de la résurrection des morts et du jugement dernier est à la base de toutes les prédications de Paul, rapportées dans les Actes[2], comme il est un des points fondamentaux de l'enseignement élémentaire d'après l'Épître aux Hébreux.

Lorsqu'un catéchumène devenait membre de l'Église, il fallait bien lui expliquer le sens et la portée des rites sacrés qui l'incorporaient au Christ. C'est ce qu'on peut appeler la *catéchèse liturgique*. Tous les chrétiens auxquels Paul s'adresse sont censés connaître et comprendre parfaitement la valeur et la signification mystique du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie[3]. Que cette initiation fût le terme de l'instruction catéchétique, on peut le conclure du récit des Actes[4]; qu'elle fût commune à tous les fidèles, cela ressort de l'Épître aux Hébreux, où « la doctrine des baptêmes et de l'imposition des mains » est rangée parmi « les éléments des oracles divins » et « l'institution initiale du Christ[5] ». A la catéchèse liturgique se rattache l'Oraison dominicale, qu'on avait coutume de réciter trois fois par jour, peut-être aux heures habituelles de la prière juive, et dont l'usage général n'est pas en tout cas postérieur à l'apparition du premier et du troisième Évangile[6].

1. Act. 19^2; Gal. 3^{2-5}, etc.
2. Rom. 2^{16}; 14^{10}; 2 Tim. 4^1; Act. 17^{31}, etc. Cf. Hebr. 6^2: Act. 10^{42}.
3. Rom. 6^3 (baptême); 1 Cor. 11^{23} (eucharistie); Gal. 3^{2-3}; Act. 19^{2-6} (confirmation).
4. Act. 18^{25}. — 5. Heb. 6^2 et 5^{12}.
6. La *Didachè*, IX, 3, prescrit de réciter trois fois par jour l'Oraison

La *catéchèse morale* allait de soi et le Talmud nous montre qu'elle était faite régulièrement aux prosélytes du judaïsme[1]. Il serait facile mais oiseux de prouver que cette pratique fut en usage dans toute l'Église dès la fin du deuxième siècle; on peut établir qu'elle remonte beaucoup plus haut et très probablement à l'origine même. En l'an 112, Pline le Jeune apprit des chrétiens qu'ils *faisaient serment* de ne commettre ni vol, ni larcin, ni adultère, ni tromperie[2] : serment qui devait coïncider avec la réception du baptême. En effet, saint Justin définit les néophytes « ceux qui, persuadés de la vérité de nos doctrines, croient ce que nous croyons et *s'engagent à vivre en conséquence*[3] ». Aussi la *Didachè* prescrit-elle de lire au catéchumène, avant de lui conférer le baptême, la teneur des *Deux voies*[4]. Les Apôtres concluaient toujours leur premier sermon par ces mots : « Convertissez-vous et faites pénitence[5] ». Il leur fallait nécessairement expliquer sur quoi devait porter la conversion et quelles étaient « les œuvres mortes[6] » dont le prosélyte était tenu de faire pénitence. Les nouveaux convertis avaient à « persévérer dans la doctrine des apôtres[7] », à « s'attacher au type de doctrine qui leur avait été inculqué[8] », à éviter les choses contraires à la doctrine qu'on leur avait apprise[9]. Tout cela suppose un enseignement oral fixe et précis. Cet enseignement s'appelait la voie du Seigneur, la voie de Dieu, la voie du salut, ou simplement la *Voie*[10]. Saint Paul le nomme « sa voie[11] », parce

dominicale. Cf. Bindemann, *Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden*, etc. Gütersloh, 1902.

1. Mishna, *Gerim*, I, 1-4; Baraitha, *Yebamoth*, 47 a-b.
2. *Epist.* X, 96. — 3. *Apol.* I, 61. — 4. *Doctr. apost.* VII, 1.
5. Act. 2^{38}; 3^{19}; 17^{30}; 20^{21}; 26^{20}. Cf. 1 Thess. 1^{9} etc.
6. Hebr. 6^{1}. — 7. Act. 2^{42}. — 8. Rom. 6^{17}. — 9. Rom. 16^{17}.
10. Act. 13^{10}; 18^{25}; 16^{17}; 22^{4}; 24^{22}.
11. 1 Cor. 4^{17} : *Timotheus vos commonefaciet* (ὑμᾶς ἀναμνήσει = vous remettra en mémoire) *vias meas... sicut ubique in omni ecclesia doceo.* Cette règle de conduite (τὰς ὁδούς μου) c'est l'enseignement moral donné jadis aux Corinthiens par saint Paul, *conformément* (καθώς) à ce qu'il *a coutume d'enseigner* (διδάσκω), *dans tous les pays* qu'il parcourt (πανταχοῦ), *dans toutes les églises* qu'il fonde (ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ). Il ne s'agit que d'en rafraîchir la mémoire.

qu'il avait coutume de le donner dans toutes les églises fondées par lui. Ce petit code moral était-il dès lors cristallisé pour ainsi dire? Serait-il identique en substance avec l'opuscule connu sous le nom des *Deux voies*, qui forme la première partie de la *Doctrine des apôtres*, qui a été incorporé dans l'*Épître de Barnabé* et qu'on a retrouvé dans une très ancienne version latine? Fut-il emprunté pour le fond à la Synagogue, d'abord sans changement notable, puis avec une interpolation de couleur spécifiquement chrétienne? Autant de questions intéressantes qui sortent de notre cadre.

III. Influences étrangères.

1. Le judaïsme. — 2. L'hellénisme. — 3. Les religions orientales hellénisées. — 4. Véritables sources du paulinisme.

1. Ce serait miracle si les multiples milieux traversés par l'Apôtre n'avaient pas réagi plus ou moins sur sa pensée; car il n'a point vécu dans une tour d'ivoire, à l'abri de tous les contacts extérieurs. Né dans une ville active et savante, où s'opérait plus qu'ailleurs peut-être la fusion de l'hellénisme avec les idées orientales, élevé au centre même du judaïsme et affilié par son libre choix comme par tradition de famille à la secte des pharisiens, obligé de vivre au sein des cités grecques et des colonies romaines, il est impossible qu'il n'ait pas obéi en quelque mesure à la poussée de ces divers courants.

Cependant les traces de rabbinisme signalées chez lui sont rares et contestables. D'ailleurs les cinq ou six exemples qu'on cite d'ordinaire[1] ne portent que sur des points accessoires, situés à l'extrême périphérie de sa pensée; car nous n'appelons pas rabbinismes l'usage du sens typique des Écritures, ni l'emploi oratoire du sens accommodatice, ni le progrès des doctrines contenues en germe dans la révélation antique, comme la spiritualité de l'âme, la réversibilité des mérites

1. On les trouve réunis dans J. Weiss, *Das Urchristentum*, Gœttingue, 1917, p. 332-334. Nous les avons discutés, t. I, p. 24-28. Pour 1 Cor. 10^4 voir ci-après, p. 176-177.

et l'habitude d'attribuer au Messie des titres appartenant à Jéhovah.

Le rabbinisme du temps de saint Paul nous est inconnu. Ce que nous appelons ainsi est le produit artificiel d'une école, constituée après la ruine du Temple et successivement transplantée à Jamnia, à Lydda, à Séphoris, à Tibériade. Comme le recueil le plus ancien des décisions rabbiniques, la Mishna, remonte à peine à la fin du second siècle, les rapprochements avec saint Paul sont toujours assez précaires.

Aussi les critiques contemporains n'y insistent-ils pas beaucoup. Quelques-uns prétendent que l'Apôtre s'inspire plutôt de ces élucubrations si nombreuses vers le début de l'ère chrétienne et que l'on comprend sous le nom général d'apocalypses. Ne cite-t-il pas comme Écriture un passage de l'Apocalypse d'Élie[1]? Il doit en avoir lu d'autres, car ce genre de littérature était alors en vogue. Qu'est-ce, a-t-on dit, que sa théologie si ce n'est une apocalypse? L'attente du retour imminent du Christ explique le caractère provisoire de sa morale. Toutes ses pensées sont tournées vers l'avenir. Il n'aspire qu'à une chose, entrer dans le royaume que le Christ va inaugurer[2]. La foi et la justification ne seraient pour lui

1. 1 Cor. 2^9 : καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. L'Ambrosiaster et Origène (*Comment. in Matth.* 27^9) affirment que Paul cite l'*Apocalypse d'Élie*. Mais la date de cet apocryphe est entièrement inconnue et il est possible qu'il ait été interpolé par des mains chrétiennes. C'est ce qui est arrivé pour l'*Ascension d'Isaïe* qui cite le même texte tel qu'il est dans S. Paul. D'après un passage conservé dans les *Chaînes* (Cramer, *Catenae in Paulum*, Oxford, 1841, p. 42), Origène se demandait si l'Apôtre citait librement Isaïe ou s'il empruntait sa citation à un apocryphe. C'est la première alternative que défend avec vigueur S. Jérôme (*Comment. in Is.* 64^4). En effet Isaïe écrit : ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον Θεὸν πλὴν σοῦ, καὶ τὰ ἔργα σου ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον. Mais Paul aurait été influencé par le souvenir de Is. 65^{16} : οὐκ ἀναβήσεται αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν. Voir Cornely ou Zahn (*Geschichte des Kanons*, t. II, p. 808).

2. Schweitzer, *Geschichte der paulin. Forschung*, Tubingue, 1911, p. 187-194. Schweitzer, qui avait eu pour précurseur Kabisch, se proposait de traiter à fond la question dans un nouvel ouvrage; mais il partit comme missionnaire au Congo, le 24 mars 1913; il est donc à craindre que nous n'ayons jamais le fin mot du paulinisme apocalyptique.

que l'assurance d'y avoir part; les sacrements (baptême et eucharistie), qui nous unissent mystiquement au Christ, seraient les conditions pour y être admis. Toute la théologie de Paul tiendrait en ces quelques dogmes.

Si pourtant l'on fait réflexion que l'eschatologie est justement l'aspect le moins original de sa doctrine, qu'il ne dépasse pas sur ce point l'horizon des Évangiles, que les idées eschatologiques, loin de progresser avec le temps, déclinent peu à peu et tendent à disparaître, que le relief qu'elles ont dans les premières Épîtres tient à des circonstances locales et à des causes accidentelles, on sera obligé de convenir que le judaïsme apocalyptique n'explique pas mieux que le judaïsme rabbinique la pensée paulinienne. Les partisans de l'hellénisme seront-ils plus heureux?

2. On entend par *hellénisme,* soit la culture grecque classique, soit l'ensemble des idées religieuses et morales du monde grec après Alexandre, soit le tour d'esprit des Juifs appelés *hellénistes* qui avaient adopté, dans la Diaspora, la langue et les mœurs grecques.

Si Paul s'est imprégné d'hellénisme, ce n'est certainement pas au sein de sa famille. Son père était pharisien fervent et il professait lui-même le plus pur pharisaïsme. Nous avons vu le peu de place qu'avaient tenu dans son éducation première les écrivains profanes[1]. Ses sentiments ont-ils changé depuis? Tout Juif orthodoxe éprouvait en face du paganisme une impression de dégoût, d'indignation et de pitié. Ce qui distingue Paul de ses compatriotes, c'est qu'il allie à cette répulsion instinctive pour les doctrines et les institutions une vive sympathie pour les personnes. Mais du reste il ne se borne pas à condamner chez les païens les égarements de l'esprit et la dépravation des mœurs, il flétrit avec la même énergie ce que le paganisme paraissait avoir de meilleur : la philosophie, l'amour de la sagesse. Cette sagesse mondaine et charnelle, il la répudie pour son compte et ordonne à ses néophytes de s'en préserver : « Que per-

1. Voir t. I, p. 17-19.

sonne ne vous séduise par la philosophie, tromperie vaine, conforme à la tradition des hommes, aux rudiments du monde, mais contraire au Christ[1]. » Toutes les lettres sont remplies de passages semblables. Ce que l'Apôtre trouve de plus favorable, non point pour admirer le paganisme ni pour l'absoudre, mais pour le condamner avec moins de rigueur, c'est qu'il appartient à ces siècles d'ignorance, antérieurs à la lumière de l'Évangile, où le monde encore enfant n'avait reçu qu'un enseignement élémentaire[2]. A qui fera-t-on croire qu'un homme animé de pareilles dispositions soit allé se mettre à l'école des païens et leur ait emprunté sciemment des pratiques ou des doctrines religieuses? Mais peut-être en a-t-il subi l'influence sans y prendre garde.

Tarse était alors le rendez-vous des philosophes et le boulevard des stoïciens. Saint Paul a fort bien pu s'aboucher avec eux, ne serait-ce que pour les combattre, et retirer de ce commerce plus d'un emprunt inconscient. Si l'hypothèse est fausse, elle ne manque pas de vraisemblance; cependant, à y regarder de près, rien ne vient la corroborer. Les stoïciens se servaient, surtout en morale, d'une langue à part. Leur habitude de définir, de disséquer les notions, les distingue à première vue des autres philosophes. Pour constater que le lexique de Paul n'a aucun rapport avec le leur, il suffit de comparer les listes des vertus morales. Des quatre vertus cardinales, la *force* (ἀνδρεία) n'est même pas nommée par l'Apôtre; la *tempérance* (σωφροσύνη) ne l'est qu'une fois, dans les Pastorales; la *prudence* (φρόνησις), qu'une fois aussi et appliquée à Dieu; quant à la *justice* (δικαιοσύνη), on sait qu'elle a chez lui un sens très différent. Pas de trace non plus des vertus secondaires qui divisent et subdivisent à l'infini les vertus cardinales. Un seul mot, la *bénignité* (χρηστότης), rappelle vaguement le vocabulaire stoïcien.

Les doctrines diffèrent encore plus que le langage. Les stoïciens parlent souvent de Dieu, de l'âme, de la providence, de la prière, de la bienfaisance; mais ces termes n'ont presque

1. Col. 2^{18}. Cf. Rom. 1^{18-32}; 1 Cor. 1^{26}-2^{8} etc.
2. Gal. 4^{8-9}; Eph. 2^{11-13}; 5^{6-8}; Col. 3^{7-10} etc.

rien de commun avec les idées chrétiennes correspondantes. Le dieu des stoïciens n'est pas le Dieu personnel, le Dieu bon, juste, saint, tout-puissant, que les chrétiens adorent; c'est l'ensemble des êtres, le grand Tout, la nature ou, si l'on veut, la loi du monde, l'intelligence de l'univers, la force opposée à la matière. L'âme n'est pas plus immortelle que Dieu n'est personnel; elle se dissout avec le corps, retourne aux éléments et se perd dans le grand Tout dont elle n'est qu'une parcelle. Quelques-uns lui accordaient bien une survie plus ou moins longue, mais pas l'immortalité. Avec ces idées sur Dieu et sur l'âme, on devine ce que seront la providence et la prière. La providence est la destinée fatale, la loi immuable de l'univers, le décret inflexible de l'intelligence aveugle qui régit le monde et se confond avec lui. Peut-il être encore question de prière? Que demanderait-on aux dieux? Une dérogation aux lois du monde? Mais cela est impossible, cela est impie. Le bonheur et la vertu? Mais cela dépend de nous seuls. La prière typique du stoïcien est la formule de Cléanthe, l'acte d'abandon pur et simple à l'inéluctable Destin. Prière aussi peu chrétienne que possible.

Le stoïcisme était la philosophie du désespoir, tandis que le christianisme est la religion de l'espérance. Contre les maux de la vie, le stoïcien n'avait qu'un antidote, l'orgueil; et qu'un remède souverain, le suicide. Ce n'est pas qu'il n'y ait dans l'effort à sauvegarder sa dignité d'homme, dans sa philanthropie, conforme à la raison mais étrangère au sentiment de la pitié qu'il regardait comme une faiblesse, même dans sa triste résignation à la fatalité, quelque chose de noble et de touchant; mais rien qui ressemble à l'idéal chrétien. De toutes les formes de la philosophie antique, il n'en est pas de plus opposées à notre religion que le stoïcisme et le pyrrhonisme, parce que l'un nie la raison et que l'autre la divinise[1].

1. Sur les prétendus rapports entre Sénèque et saint Paul, cf. Aubertin, *Sénèque et saint Paul*[3], Paris, 1872; G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins,* Paris, 1878, t. II. Sur Épictète et saint Paul, A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament,* Giessen, 1911; Lagrange, *La philosophie religieuse d'Épictète et le christianisme* dans *Revue biblique* 1912, p. 5-21 et 192-212.

Ce que saint Paul doit au stoïcisme, ce n'est pas le fond des idées mais la forme de la prédication. Les cyniques, ces enfants perdus du stoïcisme, avaient coutume d'arrêter les passants dans les rues pour leur inculquer leur système et leur morale. Ils procédaient par apostrophes, par dialogismes, par interrogations brusques et pressantes. Ils s'escrimaient contre des adversaires fictifs et, aux objections qu'ils se posaient à eux-mêmes, ils répondaient par l'ironie ou le dédain plutôt que par de longs raisonnements. Ils aimaient à répéter certains mots et certaines formules qu'ils finissaient par faire entrer de force dans l'esprit de leurs auditeurs. Il y a bien quelque chose de cela dans la manière de Paul[1]; et il y a aussi chez lui, comme saint Augustin l'avait déjà remarqué, plus d'artifices oratoires empruntés à la rhétorique du temps qu'on ne serait d'abord enclin à le supposer[2].

3. Si, à l'heure actuelle, on n'est pas porté à exagérer l'hellénisme de Paul, on affirme volontiers sa dépendance à l'égard du syncrétisme oriental. Ce nouveau système, qui ne paraît pas destiné à durer longtemps, fait en ce moment assez de bruit pour troubler les âmes pusillanimes et inquiéter les esprits hypnotisés par la science germanique. Il a été publié à son de trompe par une petite minorité de philologues, qui peuvent être très compétents dans leur spécialité, mais qui sont notoirement étrangers aux études scripturaires[3].

Il faut répéter ici en l'accentuant ce que nous avons dit plus haut sur l'attitude de l'Apôtre à l'égard du monde païen. S'il avait en aversion le paganisme en général, les mystères du paganisme devaient lui inspirer une véritable horreur. On le voit assez par sa réponse aux Colossiens que séduisaient des théories et des pratiques un peu analogues aux mystères. Mais auparavant il avait une fois pour toutes fait sa profes-

1. R. Bultmann, *Der Stil der paulin. Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Gœttingue, 1910. Voir aussi Martha, *Les moralistes sous l'empire romain*[3], Paris, 1872, et Norden, *Antike Kunstprosa*, Leipzig, 1898.

2. Exemples dans saint Augustin, *De doctrina christiana*, lib. IV; et dans J. Weiss, *Das Urchristentum*, Gœttingue, 1917, p. 303-330.

3. Voir la note L, p. 469-475.

sion de foi solennelle, en écrivant aux Corinthiens. L'Apôtre leur montrait, par cinq antithèses, l'incompatibilité absolue entre la vie chrétienne et les coutumes païennes. Le christianisme et le paganisme sont opposés comme le oui et le non, comme le jour et la nuit, comme le Christ et Bélial, comme le temple de Dieu et une bauge impure.

> Ne devenez pas compagnons de joug des infidèles.
> Car quel commerce entre la justice et l'iniquité?
> Ou quelle société entre la lumière et les ténèbres?
> Et quel accord entre le Christ et Bélial?
> Ou quel partage entre le fidèle et l'infidèle?
> Et quel rapport entre le temple de Dieu et les idoles?[1]

Pour tout chrétien et tout israélite, les mystères du paganisme imprimaient sur le front de leurs adhérents le stigmate de l'idolâtrie. Il ne s'ensuit nullement qu'ils n'aient pas pu tirer de là des comparaisons et des métaphores. Philon, qui parle avec un souverain mépris de ces initiations honteuses, amies du secret et de l'ombre, refuge des voleurs et des courtisanes[2], s'approprie sans scrupule, à l'occasion, la langue des mystères et s'en sert pour expliquer le sens symbolique des Écritures[3]. Même phénomène — et plus tranché encore — chez Clément d'Alexandrie. On sait avec quelle

1. 2 Cor. 6^{14-16} : Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις·
Τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνομίᾳ,
ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;
Τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ,
ἢ τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου;
Τίς δὲ συγκατάθεσις ναῷ θεοῦ μετὰ εἰδώλων;

L'interdiction est formulée dans la première incise; les motifs le sont dans les cinq suivantes. En quoi consiste la défense? Ἑτεροζυγεῖν signifie proprement « être accouplé sous le même joug avec un animal d'espèce différente » (par exemple un bœuf avec un âne; cf. Lev. 11^{19}; Deut. 22^{10} : ἑτερόζυγος). Les païens portent un joug que les chrétiens ne doivent pas partager, auquel ils ne doivent pas s'associer. Paul parle du joug dont tout païen est esclave, qui le caractérise en tant que païen. La prohibition est donc générale et ne vise aucune relation spéciale entre chrétiens et païens. C'est l'esprit du paganisme qu'il faut fuir en tout.

2. *De sacrificantibus,* Mangey, t. II, p. 260; *Liber quisq. virt. studet,* t. II, p. 447.

3. *De Cherubim,* t. II, p. 147; *De sacrif. Abel et Cain,* t. I, p. 173.

virulence il déverse le sarcasme et le ridicule sur les cultes orgiastiques et les rites sacrés d'Éleusis[1]. Cependant il ne craint pas d'affirmer souvent que le parfait chrétien est le véritable myste parvenu au terme de l'initiation[2]. Saint Paul pourrait donc employer la langue des mystères, comme il emploie celle du stade et du théâtre, surtout s'il était acquis que cette terminologie avait déjà cours dans la langue usuelle. Quoi qu'il en soit, l'exégète catholique doit prêter à ces études comparées une attention toujours en éveil. Il n'y a là rien qui soit de nature à effaroucher l'orthodoxie ni à troubler la foi du croyant.

Nous demandons seulement aux partisans de la *religionsgeschichtliche Methode* de ne pas prendre une analogie pour une imitation, une similitude d'expression pour une dépendance d'idées; de procéder dans les comparaisons de textes autrement qu'à coups de concordance; d'éviter les anachronismes choquants, comme serait de voir dans l'institution tardive du taurobole le prototype du baptême ou de mettre saint Paul à l'école des Livres hermétiques. La nouveauté de ce genre d'études pouvait jadis excuser en partie les bévues et les exagérations; mais il est temps de rompre avec les errements du début.

On a peine à comprendre que les champions du syncrétisme religieux voient sans balancer un souvenir des mystères païens dans le texte suivant :

> Nous prêchons la sagesse parmi les parfaits; non pas la sagesse de ce monde ni des chefs de ce monde qui passent, mais nous prêchons la sagesse de Dieu [qui a trait] au mystère, la sagesse cachée, que Dieu, avant les siècles, a prédestinée pour notre gloire[3].

1. *Protrepticus*, II, 21-23, éd. Stählin, Berlin, 1905, p. 10-17.
2. *Stromates*, I, 28; II, 10; IV, 23; V, 10-11; VII, 4 etc.
3. 1 Cor. 2^{6-7} : Σοφίαν λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις... ἀλλὰ λαλοῦμεν Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ Θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν.

A) *Sens du mot* τέλειος. — Les initiés des mystères ne s'appelaient pas τέλειοι mais τετελεσμένοι, « ayant été l'objet d'une cérémonie d'initiation » (τελετή). Ce qui a pu faire croire à un rapport avec les mystères, c'est le jeu de mots de Platon (*Phaedr.* 249c : τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται) qui ne prouve rien pour

Deux choses, disent-ils, rappellent évidemment les initiations païennes : le *mystère* et la mention des hommes *parfaits* qui ne sont autres que les mystes. Mais c'est là justement, selon l'expression vulgaire, prendre des vessies pour des lanternes. Le *mystère* de Paul (μυστήριον au singulier) est tout le contraire des mystères païens (μυστήρια au pluriel). Les mystères sont des rites sacrés administrés par le hiérophante, à l'ombre du sanctuaire; le mystère de Paul est le secret de Dieu relatif au plan rédempteur. Les mystères sont confiés aux initiés sous un secret si absolu qu'on ne peut les divulguer sans encourir la vengeance des dieux ; le secret de Paul n'est plus un secret depuis que Dieu l'a révélé et l'Apôtre a reçu mission de le publier partout. Les mystères sont l'apanage d'un petit clan de privilégiés ; le mystère de Paul concerne tous les hommes et tous doivent en bénéficier. Les mystères sont des cérémonies magiques qui ont la prétention d'assurer le bonheur en cette vie et en l'autre, indépendamment des vertus morales et des dispositions intérieures ; le mystère de Paul est une vérité prêchée à tous les chrétiens pour soutenir leur foi et ranimer leur espérance.

Si le mystère de Paul est le contraire des mystères païens, son *homme parfait* n'a rien de commun avec le myste. L'homme parfait, c'est l'homme adulte par opposition à

ce sens technique de τέλειος. Le mot τέλειος a dans saint Paul son sens ordinaire « accompli, parfait » (Rom. 12^{2}; 1 Cor. 13^{10}; Phil. 3^{5}; Col. 4^{12}) ; il a le sens spécial et classique d'*homme fait* quand il forme antithèse avec *enfant* (Eph. 4^{13}; 1 Cor. 14^{20}) et c'est ici le cas, à cause de 3^{1-2} : tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi (νηπίοις opposé à τελείοις).

B) *Sens du mot* μυστήριον. — Bien que ἐν μυστηρίῳ pût absolument se rapporter à λαλοῦμεν, la plupart des exégètes et les meilleurs le font rapporter à σοφίαν. L'absence de l'article ne s'y oppose nullement (Rom. 5^{15} : δωρεὰ ἐν χάριτι). Alors l'expression ἐν μυστηρίῳ a presque la force d'un adjectif « mystérieuse, qui concerne le mystère ou secret de Dieu », dont la définition est souvent donnée par saint Paul (Rom. 16^{25}; Eph. 1^{9}; 3^{3-4-9}; Col. p. 1^{26-27}; 2^{2}; 4^{3}). Rien, ni de près, ni de loin, ne fait penser aux mystères du paganisme.

Voir, pour les détails, Robertson et Plummer, *The first Epistle of St Paul to the Corinthians*[2], Edimbourg, 1914 (*Crit. exeg. Comment.*) ou Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*[2], Leipzig, 1910 (Collection de Zahn).

l'enfant; c'est celui qui, arrivé à la maturité de l'âge, doit se nourrir d'aliments plus forts, de doctrines plus solides. Tous les chrétiens n'y sont point parvenus encore, mais tous ont le devoir d'y tendre. Entre eux pas de cloison étanche, pas de barrière infranchissable; pas d'auditeurs privilégiés, comme dans l'école de Pythagore. Le prédicateur de l'Évangile doit naturellement s'abaisser à la portée de son auditoire; mais ni saint Paul ni l'Église primitive ne connurent jamais l'enseignement ésotérique.

4. On voit maintenant quelles sont les véritables sources du paulinisme : la Bible et l'enseignement de Jésus. Devant prêcher et écrire en grec, c'est la Bible grecque que Paul lit et cite de préférence. La Bible est pour lui, comme pour tous ses compatriotes, l'autorité souveraine et irréfragable, la parole de Dieu. C'est le Livre par excellence, le seul qui renferme toute vérité et le seul qui mérite d'être étudié. On n'a pas prouvé jusqu'ici qu'il en connaisse ou en utilise un autre. Son langage est calqué sur celui des Septante : nous aurons occasion de le montrer pour la psychologie et il serait facile, si ce n'était déjà fait, d'étendre la démonstration à d'autres matières. Ses conceptions religieuses ont aussi leurs racines dans l'Ancien Testament. Mais ni les conceptions ni le langage ne sont stéréotypés. De même que son champ de vision dépasse de beaucoup celui des prophètes, de même les mots qu'il emploie subissent une extension et un accroissement de sens proportionnés au progrès des doctrines.

Saint Paul interprète l'Ancien Testament à la lumière de l'Évangile, qui est venu le compléter et le parfaire. Nous ne prétendons pas qu'il ait puisé l'enseignement du Maître dans des documents écrits[1], car les nombreuses et remarquables coïncidences d'idée et d'expression entre les évangélistes et lui s'expliquent fort bien par la tradition orale et la

1. C'est la thèse de Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu*, Leipzig, 1904. Saint Paul aurait puisé à un évangile araméen primitif, qui aurait aussi servi de source à nos trois Synoptiques. Le livre est plein de remarques intéressantes, mais la thèse elle-même a eu peu de succès.

catéchèse apostolique. Cette catéchèse à peu près uniforme est un fait indéniable et révélateur. En dehors de la question des observances légales, il n'est pas trace de dissentiments entre le docteur des Gentils et ses collègues dans l'apostolat. Encore ce point, moins théorique que pratique, fut-il vite réglé à l'amiable. Pour le reste, mêmes idées sur Dieu, sur la personne du Christ, sur le salut, sur les sacrements, sur les destinées finales de l'homme. Pierre, Jacques et Jean, à l'assemblée de Jérusalem, approuvent solennellement l'évangile de Paul et celui-ci entend si peu se séparer des autres que, pour couper court aux doutes et aux abus, il en appelle à la pratique et à l'enseignement commun des églises.

Nous ne négligeons pas pour autant son apport personnel. S'il attribue toujours à sa prédication une origine divine, s'il affirme avoir reçu l'Esprit du Seigneur, s'il revendique une connaissance spéciale du mystère du salut des hommes, c'est qu'il a conscience d'être éclairé par une lumière surnaturelle. Cette inspiration intérieure, qui lui dévoile plus tôt et plus distinctement qu'à ses collègues le secret des plans rédempteurs, les écrivains rationalistes l'appellent expérience religieuse ou conclusion dialectique ; nous, nous l'appelons du nom qu'il lui donne lui-même, une révélation.

LIVRE DEUXIEME

PRÉHISTOIRE DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

L'HUMANITÉ SANS LE CHRIST

I. La psychologie paulinienne.

1. Fond biblique. — 2. Emprunts helléniques. — 3. Le composé humain. 4. Langage éclectique.

Les exégètes contemporains ne méritent pas le reproche d'avoir laissé dans l'ombre la psychologie de saint Paul. Plusieurs lui ont consacré des monographies de valeur. Tous lui assignent une place de choix dans l'économie de la doctrine paulinienne. Mais y a-t-il, au sens strict du mot, une psychologie de saint Paul? Si aucun livre sacré n'est un livre de science, si les écrivains inspirés n'ont pas reçu mission de nous enseigner les secrets de l'histoire naturelle ou les éléments de la métaphysique, Paul aurait souffert moins que tout autre d'être ravalé au niveau de ces philosophes bavards, de ces colporteurs de sagesse humaine, qu'il poursuivait de ses sarcasmes. Jamais il n'eut l'intention de construire un système de psychologie rationnelle. Il emploie le vocabulaire usuel, — car il faut bien qu'il se fasse entendre et ce n'est pas en créant de toutes pièces un lexique nouveau qu'il aurait chance de nous instruire, — mais il ne se pique pas d'exclusivisme dans son choix, ni de constance dans ses emprunts. Tout mot lui est bon pourvu qu'il traduise bien sa pensée du moment. Sa langue s'enrichit et se modifie avec l'âge, avec les pays qu'il traverse, avec les milieux qu'il fréquente.

Personnel dans ses idées, il est éclectique dans son expression. Cette bigarrure forme un des styles les plus vivants, les plus pittoresques, les plus savoureux qu'on puisse imaginer; mais toute tentative d'en extraire un système philosophique cohérent est vouée d'avance à un échec certain.

Pour se convaincre que la langue psychologique de l'Apôtre est au fond celle des Septante et que sa conception de l'homme est avant tout biblique, il suffirait de considérer le rôle qu'il fait jouer au cœur. Le cœur est pour lui, comme pour les auteurs de l'Ancien Testament, le centre de toute vie sensible, intellectuelle et morale, le siège universel des affections et des passions, du souvenir et du remords, de la joie et de la tristesse, des résolutions saintes et des désirs pervers, le canal de tous les effluves du Saint-Esprit, le sanctuaire de la conscience où sont gravées en caractères indélébiles les tables de la loi naturelle, où nul regard ne pénètre excepté l'œil de Dieu[1]. La vérité l'éclaire, l'infidélité l'aveugle, l'impénitence l'endurcit, l'hypocrisie le fausse, le bonheur le dilate, l'angoisse le resserre, la reconnaissance le fait exulter[2]. Le cœur est la mesure de l'homme; le cœur c'est l'homme même, et voilà pourquoi Dieu, pour estimer l'homme à son juste prix, le regarde au cœur[3].

1. Fonctions du cœur : affection (2 Cor. 7^{3}; Phil. 1^{7}), consolation (Eph. 6^{22}; Col. 2^{2}; 4^{18}; 2 Thess. 2^{17}), paix (Col. 3^{15}; cf. Phil. 4^{7}), douleur (Rom. 9^{2}; 2 Cor. 2^{4}), désir bon (Rom. 10^{1}; 1 Thess. 2^{17}) et mauvais (Rom. 1^{24}), charité (1 Tim. 1^{5}), foi (Rom. 6^{17}; $10^{9\cdot10}$), conscience naturelle (Rom. 2^{15} : τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν) et surnaturelle (2 Cor. 3^{2-3} : ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, ἐν πλαξὶν καρδίας σαρκίναις, cf. Rom., 10^{8}), habitation du Saint-Esprit (Rom. 5^{5}; 2 Cor. 1^{22}; Gal. 4^{6}) et du Christ (Eph. 3^{17}).

2. Illumination (2 Cor. 4^{6} : ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, Eph. 1^{18} : πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν), aveuglement (Rom. 1^{21} : ἐσκοτίσθη, 2 Cor. 3^{15} : κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν), dilatation (2 Cor. 6^{11} : ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται), exultation (Eph. 5^{19} : ψάλλοντες, Col. 3^{16} : ᾄδοντες), endurcissement (Eph. 4^{18} : πώρωσις, Rom. 2^{5} : σκληρότης et Rom. 9^{18} : σκληρύνειν). Cœur pur (1 Tim. 1^{5}; 2 Tim. 2^{22}), simple (Eph. 6^{5}; Col. 3^{22}), droit (cf. 2 Thess. 3^{5}), innocent (cf. Rom. 16^{18}), circoncis (cf. Rom. 2^{29}), insensé (Rom. 1^{21}), dur et impénitent (Rom. 2^{5}). Cf. Hebr. 10^{22} (sincère); 3^{12} (mauvais).

3. Dieu sonde les cœurs (Rom. 8^{27} : ἐραυνῶν), éprouve les cœurs (1 Thes. 2^{4} : δοκιμάζων), fermés à tout autre regard (1 Cor. 14^{25} : τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας).

Le cœur résumant à peu près toute l'activité humaine, le rôle des autres organes se trouve réduit d'autant. Le foie, siège de la colère et de l'envie, les reins, centre de la conscience, la rate, foyer de la tristesse, ne sont pas même nommés par saint Paul[1]. Les yeux désignent l'intelligence et les oreilles l'attention plutôt par métaphore que par métonymie. La figure en vertu de laquelle les entrailles expriment la tendresse ou la miséricorde est presque émoussée[2]. Pourtant l'Apôtre ressuscite un vieux mot chéri d'Homère et des anciens tragiques — le diaphragme (φρήν) organe du sentiment et du jugement — et il le fait entrer dans une dizaine de dérivés ou de composés qui n'appartiennent qu'à lui[3].

D'autant plus remarquable est le rôle qu'il assigne à la tête. Pour les Hébreux, la tête n'était que l'emblème de la supériorité et de la prééminence. Si les Grecs en faisaient le siège de la pensée, c'est qu'ils y logeaient l'âme, monade immatérielle embusquée aux portes des sens pour sonder l'horizon et diriger la marche, comme la vigie à la hune ou le pilote au gouvernail. Mais Paul, imbu d'idées bibliques sur l'unité du composé humain, ne pouvait assimiler l'âme au moteur de Descartes ou au conducteur de Platon. Aussi parle-t-il des fonctions de la tête dans l'économie vitale en termes où l'on croirait distinguer un écho des doctrines biologiques modernes. Ne lui faisons pas dire, avec tel exégète contemporain, que le cerveau monopolise toutes les impressions sensorielles pour télégraphier ensuite dans toutes les directions les ordres de l'âme; mais on est invinciblement porté à penser que la relation du Christ à l'Église, dans sa théorie du corps mystique, lui a donné l'intuition de ce qu'est la tête par rapport au composé humain, tant son langage tranche sur celui des autres écri-

1. Ἧπαρ et σπλήν ne se trouvent pas dans le N. T. Ὀσφύς est employé une fois (Eph. 6^{14}) mais non comme siège de la conscience.

2. Σπλαγχνίζεσθαι, « être ému de compassion » et τὰ σπλάγχνα, « la compassion, la pitié », s'emploient sans allusion à leur origine concrète. Saint Paul dit : σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί (Phil. 2^{1}) comme il dit · σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ (Col. 3^{12}).

3. Sont exclusivement pauliniens : φρήν (1 Cor. 14^{20}), φρεναπάτης (Tit. 1^{10}), φρεναπατᾶν (Gal. 6^{3}), φρόνημα, ὑπερφρονεῖν, σώφρων, σωφρόνως, σωφρονίζειν, σωφρονισμός, σωφροσύνη.

vains sacrés. Nous avons signalé ailleurs cet intéressant phénomène si digne d'attention.

2. L'influence exercée sur lui par la culture hellénique n'est pas à nier. Elle se manifeste de prime abord par l'introduction de deux termes — la conscience (συνείδησις) et la raison (νοῦς) — devenus d'un usage si commun que l'on conçoit à peine qu'on ait jamais pu s'en passer.

Le mot « conscience » est de fabrique assez récente. Aucun écrivain du siècle de Périclès ne le connaît encore. Le premier à l'employer fut le comédien Ménandre dans cette maxime célèbre : « Pour tout mortel, la conscience est un dieu [1]. » Plus tard, historiens et philosophes s'en emparèrent à l'envi, après l'avoir dépouillé de sa vieille signification de témoin et de complice, pour en faire, selon la belle prosopopée de Philon, ce juge incorruptible qui siège au fond de l'âme, s'efforçant par ses conseils et ses menaces de ramener les imprudents et les égarés, de réduire les superbes et les rebelles [2]. Non pas que l'idée de conscience soit absente de la Bible; mais le mot lui-même manquait [3]. Ce qui peut surprendre,

1. Fragment 654 (Didot, p. 103) : Βροτοῖς ἅπασιν ἡ συνείδησις θεός. Variante (*Ibid.*, 597, p. 101) : Ἅπασιν ἡμῖν ἡ συνείδησις θεός. — Συνείδησις vient de σύνοιδα, « je sais *avec* un autre », comme témoin oculaire ou auriculaire, ou bien comme complice, une chose concernant cet autre ou commune aux deux. De là, par une sorte de dédoublement du moi : σύνοιδα ἐμαυτῷ, « je puis me rendre témoignage à moi-même, j'ai conscience ». Mais ce sens, fréquent chez les classiques, n'avait encore rien à faire avec la conscience *morale*. La première fois que συνείδησις paraît chez un philosophe, ce mot ne signifie pas la conscience morale mais l'instinct de la conservation ou plutôt le sentiment de cet instinct : Πρῶτον οἰκεῖον εἶναι πάντι ζώῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν (Chrysippe d'après Diogène Laërce, VII, 85).

2. *De mundi opif.* (Mangey, t. I, p. 30). Cf. *De posterit. Caini* (t. I, p. 136); *Quod Deus sit immut.* (t. I, p. 291). Philon — comme aussi Josèphe et Plutarque — au lieu de συνείδησις emploie τὸ συνειδός, « ce qui en nous est conscient et nous rend témoignage à nous-mêmes ». Diodore de Sicile, Denys d'Halicarnasse, Lucien et Épictète ont συνείδησις, le dernier dans un sens qui se rapproche beaucoup de l'usage moderne.

3. Pour l'idée, comparez Job, 9^{21}; 2 Sam. 18^{13}, etc. Le mot מַדָּע (Eccl. 10^{20}), rendu par συνείδησις, est la pensée plutôt que la conscience (Vulg. *in cogitatione tua*).

c'est qu'une fois trouvé, les auteurs du Nouveau Testament en abandonnent à Paul l'usage presque exclusif. Saint Luc, qui le met deux fois dans la bouche de l'Apôtre, ne s'en sert pas pour son propre compte et on ne le rencontre plus que dans l'Épître aux Hébreux et la *Prima Petri,* si étroitement apparentées, pour les idées et le lexique, au style de Paul. Chez celui-ci, la conscience est un législateur intègre qui formule et promulgue la loi divine, un témoin véridique dont on ne peut récuser la déposition, un juge impartial qui prononce en dernier ressort. Sûr de la valeur de ce témoignage et de ce verdict, Paul en appelle à sa conscience et à la conscience des autres[1]. Mais la conscience n'est pas seulement pour lui un tribunal où le passé se discute et se juge, c'est une lumière intérieure qui avertit l'homme de ses devoirs et un guide fidèle qui lui montre impérieusement sa voie[2]. Aussi l'homme monte ou descend l'échelle de la perfection morale dans la mesure où sa conscience est bonne, pure, sans reproche, ou au contraire mauvaise, souillée, cautérisée ; le moyen terme est qu'elle soit faible : elle mérite alors indulgence et ménagements[3].

1. 2 Cor. 1^{12} (τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν) ; 4^{2} (συνιστάνοντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων). Cf. 5^{11}. — Dans Rom. 9^{1} (ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου), le témoignage de la conscience de Paul *s'ajoute* (σύν) à son affirmation expresse (οὐ ψεύδομαι). — Dans Rom. 2^{15} (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως), le témoignage de la conscience des païens observant la loi naturelle *confirme* (σύν) la bonté morale de leur acte.

2. C'est une erreur de prétendre que dans saint Paul la conscience est simplement *conséquente;* elle est *antécédente* dans tous les cas où l'Apôtre ordonne de faire ou de ne pas faire une chose διὰ τὴν συνείδησιν, Rom. 13^{5} (obligation d'obéir *par conscience* aux autorités constituées) ; 1 Cor. $10^{25\cdot27\cdot28\cdot29}$. — Du reste la conscience qui juge les actions des autres (2 Cor. 4^{2}: 5^{11} ; cf. 1 Cor. 10^{29}) suppose un critérium capable de discerner la bonté et la malice objective des actes et ce critérium appartient à la conscience antécédente, puisque chacun peut l'appliquer aux actions à venir.

3. 1 Tim. $1^{5\cdot19}$ (ἀγαθή) ; 1 Tim. 3^{9} ; 2 Tim. 1^{3} (καθαρά) ; 1 Tim. 4^{2} (κεκαυτηριασμένη). Il est curieux que saint Luc, rapportant les discours de Paul, se serve du mot συνείδησις, étranger à son propre lexique, et le fasse suivre des mêmes épithètes que Paul, Act. 23^{1} (ἀγαθῇ) ; 24^{16} (ἀπρόσκοπος). — La conscience faible ou maladive, 1 Cor. $8^{7\cdot10}$ (ἀσθενής) ; 1 Cor. 8^{12} (ἀσθενοῦσα), peut être facilement souillée (μολύνεται, 1 Cor. 8^{7}). Comparez le μεμίανται (Tit. 1^{15}) des Pastorales.

L'autre emprunt de Paul à la langue profane n'est pas moins heureux; car le λόγος biblique signifiant la parole et non pas la raison, le νοῦς, d'un usage si fréquent dans la littérature classique depuis Homère, n'avait pas dans la Bible d'équivalent exact. Le νοῦς est non seulement l'intellect et la raison mais aussi la façon de penser, l'opinion, le sentiment[1]. Auxiliaire-né de la conscience, avec laquelle il semble parfois se confondre, la loi naturelle est de son ressort, mais le surnaturel est hors de sa sphère et les mystères de la foi le passent. A moins d'être assisté du πνεῦμα et renouvelé par lui, il sera vain, corrompu, réprouvé. Impuissant contre la chair, il peut devenir lui-même charnel; et Paul, toujours original jusque dans ses emprunts, nous offre des associations de mots étranges, telles que « l'esprit de la raison » et « la raison de la chair », qui nous font toucher du doigt l'impossibilité de lui appliquer l'étalon du vocabulaire classique.

Saint Paul s'est encore emparé de cette belle expression platonicienne d'*homme intérieur*[2], sans en connaître probablement l'origine et en lui donnant pour pendant l'*homme extérieur;* mais cette opposition est d'un usage trop sporadique et d'une philosophie trop élémentaire pour être le pivot de toute la psychologie paulinienne, comme le soutiennent aujourd'hui quelques exégètes. Dans le passage de l'Épître aux Romains où il affirme qu'il goûte et approuve la Loi de Dieu selon l'homme intérieur[3], l'Apôtre identifie clairement cet homme intérieur avec la raison, puisqu'il ajoute : « Donc je

1. En dehors de Luc, 24^{45}; Apoc. 13^{18}; 17^{9}, le mot νοῦς ne se trouve que dans saint Paul qui l'emploie 21 fois. Parmi les dérivés ou composés de νοῦς, les sept suivants lui appartiennent exclusivement : νόημα, εὔνοια, νουθετέω, νουθεσία, προνοέω, πρόνοια, ὑπόνοια, en faisant entrer en ligne de compte les discours des Actes.

2. Platon avait dit (*Republ.* IX, 589 A) : Τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος. — Plotin, qui attribue formellement la locution à Platon (*Ennead.* V, I, 10 : Οἷον λέγει Πλάτων τὸν εἴσω ἄνθρωπον), appelle *l'homme intérieur* l'homme véritable (*Ennead.* I, I, 10) et l'oppose au corps. De même Philon, *De Plantat.* (Mangey, t. I, p. 336).

3. Rom. 7^{22} : συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Trois versets plus bas (7^{25}), *l'homme intérieur* est identifié avec le νοῦς : Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ νοὶ δουλεύω νόμῳ Θεοῦ. L'on voit qu'il s'agit d'un νοῦς que la chair domine.

suis soumis, moi, par la *raison* à la Loi de Dieu, par la chair à la loi du péché. » Le νοῦς n'est pas à confondre avec le πνεῦμα : le πνεῦμα, entrant en lice contre la chair, sortirait vainqueur de la lutte, tandis que le νοῦς est infailliblement vaincu. L'antithèse *chair* et *homme intérieur* — ou ce qui revient au même *chair* et *raison* — est donc formée ici d'éléments disparates, l'homme intérieur désignant la nature intellectuelle qui est l'essence même de l'homme et la chair étant la nature pécheresse dont la déchéance actuelle suppose nécessairement un état primitif d'élévation. Mais quand l'Apôtre souhaite aux Éphésiens « d'être fortifiés par l'Esprit de Dieu selon l'homme intérieur » et qu'il écrit aux Corinthiens : « Si notre homme extérieur se corrompt, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour[1] », l'homme intérieur n'est plus seulement l'âme ou la raison, c'est la nature intellectuelle enrichie des dons de la grâce, l'âme habitée par le Saint-Esprit et en possession du πνεῦμα.

En résumé : L'homme extérieur relève de l'ordre physique; l'homme intérieur appartient soit à l'ordre physique soit à l'ordre moral et religieux. — L'homme intérieur et l'homme extérieur existeraient dans l'état de nature, comme ils existent dans l'état d'élévation surnaturelle; mais, tandis que la notion de l'homme extérieur reste invariable des deux côtés, la compréhension de l'homme intérieur diffère. — Ainsi l'homme intérieur n'est pas uniquement la partie invisible et immatérielle du composé humain, c'est encore ce que la grâce opère en nous. Sous l'influence de l'Esprit-Saint, l'homme intérieur se fortifie et se renouvelle; laissé à lui-même, il est impuissant contre la chair et devient charnel.

3. La chair ou le corps constituent l'homme extérieur; l'âme, l'esprit, le cœur, la raison, la conscience, sont divers

1. Eph. 3^{16} : κραταιωθῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Puisque l'Esprit-Saint intervient, l'*homme intérieur* soumis à son influence est l'homme *spirituel* et non pas l'homme naturel. — 2 Cor. 4^{16} : εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ. L'opposition ici n'est pas entre σάρξ et πνεῦμα, mais entre σῶμα et πνεῦμα, ou mieux encore entre le σῶμα considéré indépendamment du πνεῦμα et le νοῦς renouvelé par le πνεῦμα. Cf. Eph. 4^{23}.

aspects ou diverses appellations de l'homme intérieur. A parler rigoureusement, le corps et la chair ne sont pas synonymes. Le corps est la matière organisée, vivante ou morte, des hommes et des animaux. La chair est le corps moins l'idée d'organisme avec, en plus, l'idée de vie[1]. La chair fait donc abstraction de l'homogénéité des parties que la notion du corps repousse et elle suppose le principe vital dont le corps fait abstraction. A peu d'exceptions près, Paul attache toujours au corps l'idée d'organisme et d'organisme humain[2]; on sait avec quel bonheur d'expression il désigne ainsi l'Église, complément organique du Sauveur et partie intégrante du Christ mystique. Toutefois, la synonymie entre le corps et la chair existe pour lui dans une large mesure. Quand il se dit « absent de corps mais présent d'esprit » ou « absent par la chair mais présent par l'esprit » ; quand il veut que la vierge soit sainte « de corps et d'esprit » et que tous les fidèles évitent les souillures « de la chair et de l'esprit » ; quand il souhaite que « la vie de Jésus apparaisse dans nos corps » ou « dans notre chair mortelle » ; quand il conjure le mari chrétien « d'aimer sa femme comme son propre corps, car personne ne hait sa chair », il est difficile de découvrir une différence de sens entre ces deux termes qui peuvent s'échanger presque toujours[3], sauf quelques restrictions imposées par l'usage biblique exigeant par exemple la mention de la chair au lieu du corps chaque fois qu'il s'agit de la circoncision[4]. Mais

1. La chair destinée à servir de nourriture, la viande, se dit κρέας, Rom. 14^{21}; 1 Cor. 8^{13}.

2. 1 Cor. 15^{37-40} (le corps des plantes et des astres); Col. 2^{17} (ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ : C'est là l'*ombre* [la figure ou le type] des choses à venir, mais le corps [la vérité ou la réalisation] est du Christ [lui appartient, le concerne]).

3. Comparer ensemble les quatre couples d'expressions suivantes : 1 Cor. 5^{3} avec Col. 2^{5} (ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι et τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι); 1 Cor. 7^{34} avec 2 Cor. 7^{1} (ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι et καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος); 2 Cor. 4^{10} avec 4^{11} (ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ et ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν); Eph. 5^{28} avec 5^{29} (ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα et οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν).

4. Dans l'institution primitive de la circoncision (Gen. 17^{9-14}) le mot

lorsque la chair est mise en relation avec l'âme ou l'esprit, elle acquiert du fait de ce rapprochement plusieurs acceptions nouvelles d'une assez grande complexité.

Les mots *âme* et *esprit* eurent en hébreu, comme en grec et en latin, des destinées semblables et suivirent, dans leur évolution sémantique, une marche analogue. Du sens étymologique de « souffle, air en mouvement », ils en vinrent à signifier tour à tour la « respiration », indice et condition de vie, puis la « vie » elle-même, ensuite le « principe vital », enfin une « substance vivante » distincte de la matière et supérieure à elle[1]. Mais tandis que, dans l'usage, l'esprit se dégageait de plus en plus de la matière, l'âme, par un phénomène inverse, tendait à s'identifier avec le principe vital des êtres animés. Néanmoins, chez les écrivains bibliques, leur synonymie générale ressort de cette triple loi qu'ils se répondent très souvent dans des phrases parallèles, qu'ils s'échangent volontiers dans la même phrase et qu'ils reçoivent à peu près indifféremment les mêmes prédicats. Si l'on a cru remarquer que ni la joie, ni la peur, ni l'espérance n'étaient jamais attribuées à l'esprit, que le désir et l'appétit sensible étaient toujours rapportés à l'âme[2], ce sont là peut-être des faits accidentels dont il ne faudrait pas exagérer la signification.

Paul, ayant coutume de concentrer dans le cœur toutes les manifestations de la vie et empruntant au vocabulaire classique de nouveaux termes pour les opérations intellectuelles, appelle assez rarement *âme* ou *esprit* le principe pensant. D'après le récit génésiaque, Dieu, insufflant dans les narines de l'homme un souffle de vie, en fit une « âme

chair est constamment employé. L'association des idées ramène ce mot à propos de la circoncision, Rom. 2^{28}; Gal. 6^{13}; Eph. 2^{11} etc.

1. *Spiritus* et *anima* retinrent jusqu'au bout, dans le latin classique, toute la série des acceptions indiquées, tandis qu'*animus* se spécialisait au sens d'âme intelligente. — Πνεῦμα et רוּחַ gardèrent pareillement toutes leurs acceptions successives et s'appliquent même, dans l'Ecclésiaste, à l'âme des bêtes. — Par contre, ψυχή perdit son sens étymologique de « souffle » et son sens dérivé de « respiration », cception que נֶפֶשׁ céda à נְשָׁמָה.

2. Voir Hatch, *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889, p. 94-130.

vivante », c'est-à-dire une âme exerçant dans la chair et par elle les fonctions vitales. Dès lors, la chair ne se conçoit pas sans l'âme et l'âme ne se définit pas sans quelque rapport à la chair. La chair est le substratum de l'âme et l'âme c'est la vie de la chair. Quand Paul remercie Épaphrodite d'avoir joué son *âme* pour l'amour de lui, quand il loue Prisque et Aquila d'avoir exposé leur tête pour sauver son *âme*, quand il assure les Thessaloniciens qu'il aurait voulu leur donner non seulement l'Évangile mais son *âme*, comme une mère la prodigue à son nourrisson, il est clair qu'il veut parler de la vie[1]. Aussi un grand nombre de phénomènes psychiques sont-ils assignés indifféremment à la chair ou à l'âme, parce que l'âme, en tant que principe vital, ne se distingue pas adéquatement de la chair. « Toute âme » et « toute chair » sont deux expressions équivalentes[2].

A moins d'y être amené par une raison de symétrie ou par le désir d'accentuer un contraste, Paul semble aussi éviter de nommer *esprit* la partie intelligente de l'homme. Mais quand, par exception, l'esprit désigne la substance pensante[3], il y a entre l'âme et lui une différence modale qui permet de dire sans tautologie : « Que le Dieu de paix vous sanctifie tout entiers et que tout votre esprit et votre âme et votre corps soient conservés immaculés[4]. » Le corps ou le substratum

1. Phil. 2^{30}; Rom. 16^{4}; 1 Thess. 2^{8}. — On peut ajouter Rom. 11^{3} (ζητοῦσιν τὴν ψυχήν μου), mais c'est une citation de 1 Reg. 19^{10}.

2. 1 Cor. 1^{29}; Rom. 3^{20}; Gal. 2^{16} (πᾶσα σάρξ, mais les deux derniers exemples sont des citations). Rom. 2^{9}; 13^{1} (πᾶσα ψυχή).

3. 1 Cor. 2^{11} etc. Voir la note 5, p. 172-173.

4. 1 Thess. 5^{23} : ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. τηρηθείη. Voir E. von Dobschütz, *Meyer's Kommentar*[7], Gœttingue, 1909 : *Exkurs zur Trichotomie*, p. 230-232. L'auteur montre que la trichotomie n'est pas biblique, qu'elle est étrangère à Josèphe et à Philon et même aux philosophes grecs, Platon et Aristote, qu'elle dérive des néo-platoniciens, d'où elle a passé aux gnostiques (S. Irénée, *Adv. haeres.* I, VII, 5), aux montanistes (Origène, *Peri Archon*, IV, VIII, 11), à Apollinaire de Laodicée (*fragm.* 88, dans Lietzmann, I, 226). Il croit avec Chrysostome, Théodoret, l'Ambrosiaster, un anonyme (dans Cramer, *Catena*, p. 374), Pélage et saint Ambroise (*In Luc.*, VII, 190), que saint Paul entend ici par πνεῦμα « das neue Lebenselement das in den Christen hineinkommt »; mais l'énumération (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα

matériel, l'âme ou la vie sensible, l'esprit ou la vie intellectuelle sont trois aspects de l'homme qui résument tout son être et toutes ses activités ; ce ne sont pas trois parties distinctes du composé humain. Pour chercher dans ces mots la trichotomie platonicienne, il faut avoir perdu de vue que l'anthropologie de l'Apôtre repose notoirement sur la conception scripturaire et qu'on ne saurait admettre sans la dernière invraisemblance qu'il s'en écarte une seule fois, dans une phrase incidente, en faveur d'un système incompatible avec la théologie judaïque.

Par son âme, l'homme a de l'affinité avec les puissances supérieures ; par sa chair, il contraste avec les purs esprits : « Mon esprit, dit le Seigneur, ne demeurera pas à jamais dans l'homme parce qu'il est chair[1]. » L'Ancien Testament nous fournit d'assez nombreux exemples de cette antithèse :

> L'Égyptien est *homme* et non *Dieu* :
> ses chevaux sont *chair* et non *esprit*[2].

Que l'antithèse soit marquée ou latente, elle imprime ordinairement à la chair une idée accessoire de faiblesse, d'impuissance, de misère et de caducité. Tout ce qui est transitoire, périssable, terrestre, prend le nom de chair et tout ce qu'il y a d'éternel, d'incorruptible, de céleste, rentre dans la catégorie de l'esprit[3]. En ce sens, la chair est souvent remplacée par la chair et le sang. Nous avons à lutter non pas « contre la chair et le sang mais contre les esprits mauvais des régions supérieures[4] ».

A cet ordre d'idées se rattache une locution d'une analyse assez difficile. Les Juifs disaient couramment de leurs proches : « Il est ma chair » ou « ma chair et mes os ». Paul désigne de même la communauté d'origine et les relations

semble prouver qu'il s'agit de grandeurs de même ordre et l'adverbe ἀμέμπτως s'appliquerait difficilement à l'opération surnaturelle du Saint-Esprit en nous. D'ailleurs il est certain que saint Paul emploie quelquefois πνεῦμα comme synonyme de νοῦς.

1. Gen. 6^3. — 2. Is. 31^3.
3. 1 Cor. 9^{11} (τὰ σαρκικά, les biens temporels) ; Rom. 15^{27}.
4. Eph. 6^{12}. Cf. Gal. 1^{16} ; 1 Cor. 15^{50} ; Hebr. 2^{14}.

de parenté[1]. On pourrait voir là une simple opposition physique entre la chair transmise par génération et commune aux membres d'une même famille et l'âme qui vient de Dieu. C'est en effet ainsi que l'envisage l'Épître aux Hébreux[2]. Mais Paul unit trop étroitement la chair et l'âme pour distinguer le père de l'âme du père de la chair. Entre les enfants de la chair et les enfants de Dieu, l'Israël selon la chair et l'Israël de Dieu, Ismaël né selon la chair et Isaac né selon l'esprit, le Christ fils de David selon la chair et fils de Dieu selon l'esprit de sainteté[3], l'opposition est toujours ontologique; elle a lieu entre des substances complètes et non pas entre des parties composantes d'une même substance.

4. On voit quelle disparité d'éléments, quelle variété d'influences, quelle complexité de combinaisons, présente l'anthropologie de saint Paul. On serait tenté de lui appliquer ce qu'on a dit de Philon : « Il se sert de termes différents pour exprimer des phénomènes identiques et de termes identiques pour désigner des phénomènes différents. Il emprunte son vocabulaire tantôt à une philosophie et tantôt à une autre et le plus souvent à la Bible elle-même. » Mais l'éclectisme des deux écrivains a des mobiles bien opposés : Philon, désireux de montrer que rien de beau et de vrai n'est étranger à la Bible, se laisse entraîner par son esprit naturellement flottant à la remorque de tous les systèmes; Paul se met au-dessus des systèmes et fond leurs produits disparates en un enseignement très personnel qui touche par ses ramifications à presque tous les points essentiels de sa théologie. Son lexique hétérogène amène des heurts de mots et des chocs d'idées d'un effet aussi singulier qu'imprévu: et ce qui porte la difficulté au comble, c'est le jeu des antithèses, l'emploi de termes opposés réagissant l'un sur l'autre; c'est encore l'habitude de glisser insensiblement sur les sens nuancés d'un même vocable, jusqu'à en parcourir la gamme entière dans un même contexte. Mais, au fond, sa conception

1. Rom. 9^3; 11^{14}. — 2. Hebr. 12^9.
3. Rom. 9^8; 1 Cor. 10^{18} et Gal. 6^{16}; Gal. 4^{29}; Rom. 1^{3-4}.

du composé humain s'inspire constamment du récit biblique. De là résulte, entre l'âme et le corps, une union très intime en vertu de laquelle toute l'activité de l'homme peut être rapportée au cœur, foyer de la vie. La célèbre définition : « une intelligence servie par des organes » n'eût pas été du goût de Paul. Pour saisir sa pensée, il faut écarter le dualisme de Platon, de Descartes et de Kant. S'il compare en passant notre corps à un habit ou à une tente, cette figure isolée est sans conséquence[1]. Pas plus que Philon, qui peint l'unité du composé humain sous les couleurs les plus réalistes et n'en représente pas moins le corps, à l'occasion, comme la demeure, le sanctuaire, ou même la prison et le tombeau de l'âme[2], Paul ne divise en deux le moi unique de l'homme ; s'il subordonne le corps à l'âme, comme de juste, il ne le soustrait pas à la personnalité.

L'apparition du péché, décrite aussi conformément aux données bibliques, entraîne une perturbation morale qui détruit l'équilibre de nos facultés. L'homme qui était chair et parce qu'il est matière animée et parce qu'il n'est pas pur esprit, devient chair à un nouveau titre parce que le péché habite en lui. Dès lors, il y a lutte et discorde dans tout son être. Pour rétablir l'harmonie rompue, il faut l'intervention active du Saint-Esprit, dont la présence apporte des propriétés, des fonctions, des relations, en un mot une nature nouvelle qui prend elle-même le nom d'esprit. Avant de pénétrer sur ce terrain spécial, il nous faut étudier l'origine, l'invasion et la domination du péché.

1. 2 Cor. 5[1-4]. Voir p. 445-448.

2. Philon définit d'ordinaire l'homme « un composé, un mélange, un tissu d'âme et de corps » (*De ebriet.* 26, Mangey, t. I, p. 372 : τὸ ψυχῆς καὶ σώματος ὕφασμα ἢ πλέγμα ἢ κρᾶμα ἢ ὅ τι ποτὲ χρὴ καλεῖν ταυτὶ τὸ σύνθετον ζῷον). Pourtant, en dehors des comparaisons signalées, il divise quelquefois l'âme en *deux* parties (*Quis rerum divin. heres*, 11, t. I, p. 480 [διχῶς]; *De migrat. Abrah.* 1, t. I, p. 436; *De agric.* 7, t. I, p. 304), en *trois* parties (*Leg. alleg.* I, 22; III, 38, t. I, p. 57 et 110; *De confus. linguar.* 7, t. I, p. 408 : τριμερής), ou même en *six* parties (*Quis rerum divin. heres*, 45, t. I, p. 504). Ces variations, qui n'empêchent pas sa psychologie de reposer sur la Bible, nous montrent avec quelle indifférence un Juif pouvait s'accommoder à la terminologie des diverses écoles philosophiques.

II. Le règne du péché.

1. Origine du péché. — 2. Extension du péché. — 3. L'empire de Satan. 4. Les esprits élémentaires.

1. La corruption du genre humain, lieu commun de la théologie judaïque, n'était pas sans avoir frappé les païens eux-mêmes[1]. On sait que les trois premiers chapitres de la lettre aux Romains développent cette thèse : « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu ... Tous, Juifs et Grecs, sont sous le [joug du] péché[2]. » L'Apôtre expose le fait, sans le prouver autrement que par un appel à l'expérience confirmée, pour les Juifs spécialement, par le témoignage de l'Écriture. Le double but qu'il poursuit est de montrer qu'il n'y a point de salut hors de l'Évangile[3] et que les Juifs, malgré leurs incontestables prérogatives, ne possèdent en face du péché et de la justice surnaturelle aucun avantage sur les Gentils, objet de leurs dédains[4].

Un phénomène général doit remonter à la même cause et l'on pouvait penser que l'Apôtre, après avoir décrit le débordement du mal, en marquerait la source commune. Mais deux idées subsidiaires l'entraînent ailleurs : il est pressé de conclure que l'Évangile promet et donne ce que la Loi faisait espérer en vain[5]; et il ne veut pas laisser le lecteur sous l'impression que le salut apporté par l'Évangile soit en contradiction avec la Loi[6]. Aussi lorsqu'il aborde l'origine du péché, il ne la met point en rapport direct avec la corruption morale dont il vient de tracer le sombre tableau; il se contente de la mettre en parallèle avec l'origine de la justice qu'elle éclaire par analogie[7]. C'est aller du plus connu au moins connu et procéder selon les règles de la logique Aucun

1. Pour les Juifs, voir Weber, *Jüdische Theol.*[2], p. 233-239; pour les païens, comparer non pas les satiriques, suspects d'exagération, mais les moralistes et les philosophes, tels que Sénèque, *Epist.* XCV (tableau général des mœurs païennes); *De beneficiis,* I, 10; *De ira,* II, 7 et 8, etc.

2. Rom. 3^{23} et 3^{9}. — 3. Rom. 3^{20}.

4. Rom. 2^{1}; 2^{25}; 3^{9}; 3^{27}. — 5. Rom. 3^{21-26}.

6. Rom. 3^{13} et tout le chapitre 5. — 7. Rom. 5^{12-21}

Juif, en effet, ni aucun prosélyte ne pouvait ignorer l'histoire de la création et de la chute, et il n'est point douteux que cette histoire ne fît partie des doctrines élémentaires enseignées à tout catéchumène sorti des rangs des Gentils.

Or, du récit génésiaque, il ressort clairement que la désobéissance d'Adam attira sur l'humanité la mort, l'inimitié de Dieu et un lot de misères dont la plus humiliante est la révolte des sens. Formé d'éléments périssables, l'homme trouvait dans l'arbre de vie un antidote à sa corruptibilité native; c'est le péché qui, le bannissant du paradis terrestre, fait tomber sur lui et sur sa race le fatal arrêt de mort. Alors, à la place de la familiarité divine et des prévenantes faveurs dont il était comblé, il voit fondre sur lui malédictions sur malédictions : infertilité du sol, dure loi du travail, exil loin de la face de Dieu. Créés dans la droiture et l'innocence, Adam et Ève ne portaient pas en eux les germes de la perversion morale; il fallut que la suggestion au mal leur vînt du dehors; mais le péché rompit aussitôt l'harmonie de leurs facultés et leur ôta la domination sur les puissances inférieures; avec le sentiment de la pudeur, naquit en eux la concupiscence. Sans spéculer beaucoup sur ces trois données scripturaires, tout lecteur sensé conclura qu'une pénalité commune implique une offense commune, que la perte de l'amitié divine suppose un état antérieur de faveur et de grâce, que pour entraîner sur tous ses descendants une sentence de condamnation, Adam devait les représenter à un titre que ne lui conférait pas la seule qualité de premier homme, qu'il y avait donc, dans les desseins de Dieu, entre Adam et sa race, une union de solidarité, assez peu conforme à nos idées modernes d'individualisme à outrance, mais très accessible à la pensée antique. Aussi, le dogme de la déchéance originelle ne pouvait causer aucun embarras aux contemporains de Paul puisqu'ils admettaient sans balancer, sur la foi des Écritures, que la désobéissance d'Adam nous a valu la mort, le penchant au mal et les tristes conditions de l'humanité actuelle. Les fables puériles, surajoutées plus tard au fond biblique par les rédacteurs du Talmud, n'altéraient pas l'essence du dogme.

Paul n'a donc point en vue de prouver la chute originelle :

il la suppose connue, comme il suppose connu le rapport de solidarité sans lequel la chute originelle serait inintelligible; mais il se sert des deux idées pour expliquer l'œuvre du relèvement. En effet, la réversibilité des démérites dans la personne d'Adam éclaire la réversibilité des mérites dans la personne du Christ, pourvu que la première vérité soit au-dessus de toute contestation et qu'il existe entre Adam et le Christ une relation aisément admissible. Cela posé, l'enseignement de l'Apôtre se résume ainsi : Le péché dérive d'Adam; la mort dérive du péché.

Le péché dérive d'Adam. « Par un seul homme le péché est entré dans le monde[1]. » Cet homme est évidemment notre premier père; le péché est la puissance du mal que Jésus-Christ viendra détruire; le monde désigne le genre humain et l'entrée du péché n'est pas une apparition isolée et passagère mais une invasion triomphale. Le péché ne se propage pas seulement par imitation, par la contagion de l'exemple; il se transmet héréditairement. « En effet, par la désobéissance d'un seul homme, tous malgré leur nombre (οἱ πολλοί) ont été constitués pécheurs. » Il n'y a qu'une seule faute et il y a néanmoins plusieurs condamnés, plusieurs coupables, plusieurs pécheurs; c'est donc que la faute d'un seul était commune à tous.

La mort dérive du péché. « La mort passa en tous les hommes parce que tous avaient péché[2]. » Il ne s'agit pas des péchés personnels, mais d'un péché unique commun à tous. En effet, si l'Apôtre parlait ici des péchés actuels, il assignerait à la mort une origine *différente* de celle qu'il assignait au commencement de la phrase. Il lui assignerait une origine notoirement *fausse*, puisqu'il est constant que tous les hommes meurent et que tous ne sont pas coupables de péchés actuels. Il lui assignerait une cause *réfutée par lui-même*, car il ajoute aussitôt que « le péché n'est pas imputé », comme digne de mort, « à défaut d'une loi » prononçant contre lui la peine de mort et que néanmoins la mort a régné même

1. Rom. 5[12]. Voir t. I, p. 256-257.
2. Sur ce texte, voir t. I, p. 257-260.

sur ceux qui n'avaient pas péché à l'imitation de la transgression d'Adam », en d'autres termes « qui n'étaient pas coupables de péchés actuels ». Aussi les meilleurs commentateurs protestants et rationalistes, quand ils font œuvre d'exégètes et non de théologiens, adoptent notre explication, toute contraire qu'elle puisse être à leurs préventions et à leurs systèmes, parce qu'elle apparaît comme la seule rationnelle et la seule conforme à l'intention manifeste de l'Apôtre.

La transmission du péché d'origine a pour pendant la diffusion de la justice du Christ. Il faut s'en tenir à cette analogie. Comme la privation de la grâce originelle est consommée en droit et en principe par la désobéissance d'Adam, agissant au nom et au détriment de toute sa postérité, et qu'elle n'attend pour se répandre que notre entrée réelle dans la famille humaine par le fait de la génération naturelle; ainsi le mérite gagné par Jésus-Christ, agissant au nom et au profit de l'humanité dont il est le représentant, nous est acquis en droit et en principe une fois pour toutes, et n'attend pour se communiquer que notre union de fait au Christ rédempteur par la foi et le baptême. S'il reste toujours, dans cette solidarité du mérite et du démérite, quelque chose de mystérieux, le mystère est le même des deux côtés; mais l'explication de ce mystère n'est pas du ressort de la théologie biblique.

2. Une fois entré dans le monde et solidement établi au cœur de la place, le péché y règne en despote. L'empire du mal s'accroît et se dilate de plus en plus. La corruption du cœur gagne l'esprit et la perversion de l'esprit accélère celle des mœurs. Ainsi s'explique, aux yeux de saint Paul, le progrès de l'idolâtrie et le débordement du vice. L'être divin, perçu à travers le voile de la création et au fond de la conscience, imposait à l'homme un triple devoir : chercher Dieu entrevu par la raison, l'honorer après l'avoir trouvé, le remercier de ses bienfaits afin de se le rendre propice. Loin de là, les païens, égarés par leurs instincts dépravés, méprisèrent le bonheur de connaître Dieu, enchaînèrent la vérité pour ne pas entendre sa voix importune, prostituèrent

les honneurs divins aux créatures les plus abjectes, poussèrent le dérèglement jusqu'à se complaire dans le mensonge et dans la malice. Aussi, la peine du talion tomba-t-elle sur eux, terrible, inexorable. Premièrement leur raison s'obscurcit, leurs pensées devinrent vaines, ils furent le jouet des illusions et des sophismes, leur folie devint d'autant plus incurable qu'ils se targuaient de plus de sagesse. L'aveuglement de leur esprit, joint à l'endurcissement de leur cœur, les livra bientôt aux passions impures; ils se vouèrent eux-mêmes à l'ignominie et se firent, sans le vouloir, les exécuteurs des vengeances divines[1]. Finalement, comme ils avaient abandonné Dieu, Dieu les abandonna à leur sens réprouvé; ils furent « pleins d'iniquité, de méchanceté, de convoitise, de malice, d'envie, de meurtre, de dissension, d'astuce, de fourberie ; détracteurs, médisants, impies, insolents, orgueilleux, fanfarons, inventeurs de crimes, rebelles à leurs parents; sans intelligence, sans loyauté, sans affection, sans miséricorde[2] ».

Ce tableau a été souvent rapproché de celui que trace l'auteur de la Sagesse[3]. S'il n'y a point dépendance littéraire proprement dite ni même imitation voulue, il est difficile de n'y pas voir une réminiscence. L'absurdité du polythéisme et l'inconduite des païens révoltaient partout le sens moral des Juifs. Ce qui distingue Paul de ses compatriotes c'est qu'en flétrissant avec une extrême vigueur les vices des Gentils, il sympathise avec leur personne, qu'il établit leur culpabilité sur les bases de la moralité naturelle, au lieu de la fonder sur l'ignorance de la Loi, qu'il explique le progrès de l'idolâtrie et du dévergondage par une sorte de processus psychologique, servant à la fois de châtiment et de remède et faisant sortir le bien de l'excès même du mal.

On a soutenu qu'infidèle à ses propres maximes il ne rattacherait pas la corruption générale de l'humanité à la chute originelle. Mais que signifie donc cette phrase? « Nous aussi nous marchions tous autrefois dans nos désirs charnels, fai-

1. Rom. 1^{18-28}. — 2. Rom. 1^{29-31}.

3. Sap. 13^{1-17} et 14^{11-27}. Voir ce parallèle dans Sanday, *Romans*, p. 51-52, ou dans la dissertation de Grafe (cf. t. I, p. 19, note 1).

sant la volonté de la chair et des pensées [mauvaises] et nous étions par nature fils de colère tout comme les autres[1]. » De quelque manière qu'on les entende, les mots « nous étions par nature fils de colère comme les autres » embrassent néces-

1. Eph. 2^3 : ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί. — Haupt (*Meyer's Kommentar*[8]) pense que le verbe ἤμεθα a pour sujet ἡμεῖς πάντες (v. 2) et embrasse tous les chrétiens; mais alors οἱ λοιποί désigne les non-chrétiens et l'état de péché est affirmé en définitive de l'universalité des hommes, comme dans l'autre explication. — L'exégèse adoptée par saint Augustin en de nombreux passages (*Retract.* I, x, 3; xv, 6, etc.), a été suivie par plusieurs commentateurs anciens et modernes, saint Thomas, Estius (ex ipsa nativitatis origine, qua naturam a parentibus accipimus), Bisping (durch unsre natürliche Geburt), etc. Cependant la plupart des commentateurs, depuis saint Chrysostome (πάντες πράττομεν ἄξια ὀργῆς), ont bien vu qu'il ne pouvait pas être question, *au moins directement*, du péché originel; car : *a*) *Eramus natura filii irae* est expliqué par ce qui précède immédiatement *et nos omnes aliquando conversati sumus in desideriis carnis nostrae*, et rien n'indique qu'il y ait une antériorité de ἤμεθα par rapport à ἀνεστράφημεν, sans compter qu'on ne voit pas ce que la mention du péché originel viendrait faire ici. — *b*) L'Apôtre oppose le passé au présent, l'état malheureux des Juifs *autrefois* et l'état bienheureux de ces mêmes Juifs *maintenant;* or, *au point de vue du péché originel,* la condition des Juifs convertis est la même des deux côtés : autrefois ils naissaient avec le péché originel que la circoncision (ou tout autre *remedium naturae*) effaçait, maintenant ils naissent avec le même péché originel que le baptême efface. — *c*) Le but manifeste de Paul est de montrer que les Juifs *étaient autrefois* (ἤμεθα) sur le même pied que les Gentils (ὡς καὶ οἱ λοιποί) devant le péché et la colère divine et qu'ils sont maintenant ainsi que les Gentils dans une condition tout autre par un pur effet de la miséricorde de Dieu (2^4 : Deus *autem,* qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, etc.). Le mot qui forme antithèse avec *nature* n'est donc pas, comme ailleurs, la Loi (cf. Rom. 2^{14}), ni l'adoption théocratique (Gal. 2^{15}; Rom. 11^{24}), ni l'éducation (1 Cor. 11^{14}), rien enfin de ce qui distinguait les Juifs des autres nations et les élevait au-dessus d'elles, mais seulement la miséricorde, la grâce de l'économie actuelle. Les Juifs, comme les Gentils, *étaient par nature* (φύσει), en vertu des inclinations mauvaises héritées du premier père, pécheurs et adonnés aux vices; maintenant comme les païens convertis, ils *sont par grâce* (ἔλέει 2^4; χάριτι, 2^5; cf. 2^8) vivifiés, ressuscités (2^{5-6}), créés dans le Christ Jésus pour les bonnes œuvres (2^{10}). — L'existence du péché originel n'est donc pas directement affirmée ici, mais elle est supposée; et le mot φύσει ne s'explique pas sans cette supposition. En effet il ne peut pas signifier *entièrement* (*omnino,* πάντως) comme l'ont pensé quelques commentateurs, et tout le monde convient que l'exégèse de l'Ambrosiaster est inadmissible (Naturae cum mala voluntas supponitur fit natura irae).

sairement tous les hommes sans exception. En effet si « nous » désigne les Juifs, selon l'explication commune, « les autres » sont les non-Juifs, c'est-à-dire tous les Gentils ; et si « nous » désigne les chrétiens, comme le veulent certains commentateurs, « les autres » seront les non-chrétiens, c'est-à-dire tous les infidèles, qu'ils soient Juifs ou Gentils : dans les deux cas, l'affirmation est universelle. D'autre part, suivant l'analogie biblique, les « fils de colère » sont les hommes dignes de la colère divine et exposés aux coups de cette colère vengeresse. Il ne s'agit donc plus que de fixer le sens du mot « naturellement » ou « par nature » (φύσει). Comme on appelle dispositions *naturelles* celles que nous apportons en naissant, soit que nous les tenions de l'hérédité ou de toute autre cause, saint Augustin pensait que nous étions « fils de colère par nature » comme on est aveugle de naissance ou nègre de race, parce que le péché, sans appartenir à la constitution essentielle de notre être, est héréditaire en nous. Calvin, en se ralliant à cette exégèse, outre à son ordinaire la pensée d'Augustin ; il veut que nous naissions avec le péché comme le serpent avec son venin. Beaucoup de théologiens protestants vont jusqu'à prétendre que le péché originel est inhérent à notre nature. L'Apôtre ne dit pas cela. Il indique bien clairement ce qui nous rend « fils de colère » : c'est d'obéir « aux désirs et aux volontés de la chair » ; c'est, en d'autres termes, de commettre le péché actuel. Quand il ajoute que nous le sommes « par nature », le sens de ce mot doit être fixé par l'opposition latente qu'il implique. Or la seule opposition suggérée ici par le contexte est celle de grâce : *par la grâce,* nous sommes justes, saints, fils de Dieu ; *par nature,* nous sommes pécheurs et fils de colère, c'est-à-dire évidemment par la nature laissée à elle-même et sans l'appoint de la grâce. Si donc le péché originel n'est pas nommé ici, il est suffisamment indiqué comme la source commune des inclinations mauvaises dont notre nature est maintenant infectée.

3. Nous arrivons ainsi à tracer la généalogie du mal. Le règne du péché s'explique par l'abus de la liberté humaine ;

le mauvais usage de la liberté tient à la corruption de la nature, à la puissance de la chair; la corruption naturelle dérive de la désobéissance d'Adam; mais il faut remonter plus haut encore. D'après saint Paul comme d'après saint Jean, s'inspirant l'un et l'autre du récit de la Genèse et du Livre de la Sagesse, le premier instigateur du péché fut le diable, le serpent infernal, qui séduisit Ève et par Ève notre premier père, et qui, homicide dès l'origine, poursuit toujours sans relâche son œuvre de mort[1]. C'est lui qui suscite des obstacles aux prédicateurs de l'Évangile et des persécutions aux fidèles; c'est lui qui fomente l'idolâtrie, répand le doute dans les intelligences et souffle la révolte dans les cœurs. Son nom ordinaire est Satan; mais Paul l'appelle aussi Bélial et serpent dans les Épîtres aux Corinthiens, diable dans l'Épître aux Éphésiens, les Pastorales et les Actes[2]. Tantôt il le décrit comme un seul personnage ou comme un être collectif représentant le pouvoir du mal; tantôt il le dissémine en une multitude d'esprits mauvais, habitant les sphères supérieures, les régions supramondaines, les ténèbres[3]. Il est difficile de décider dans quelle mesure l'Apôtre emploie sans l'apprécier le langage reçu, car ses formules ne sont pas généralement l'objet d'une assertion expresse et on les retrouve presque toutes dans la théologie judaïque et rabbinique[4]. Ce qu'il affirme clairement, c'est que le grand ennemi s'est ainsi créé un royaume, dans le but de faire échec au royaume de Dieu.

1. Gen. 3^{1-4} (ὁ ὄφις); Sap. 2^{24} (φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον); 2 Cor. 11^{3} (ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ); 1 Tim. 2^{14} (ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν); Joan. 8^{44} (ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς); 1 Joan. 3^{8}; Apoc. 12^{9}, etc.

2. *Satan :* Rom. 16^{20} (Dieu l'écrasera); 1 Cor. 5^{5} et 1 Tim. 1^{20} (livrer à Satan); 1 Cor. 7^{5} (Satan tente); 2 Cor. 2^{11} (cherche à faire tomber); 11^{14} (se transforme en ange de lumière); 12^{7} (soufflette l'Apôtre); 1 Thess. 2^{18} (l'entrave dans ses projets); 2 Thess. 2^{9} (pave les voies à l'Antéchrist); 1 Tim. 5^{15} (attire à lui les mauvais chrétiens); Act. 26^{18}. — *Le diable :* Eph. 6^{11} (machinations); 1 Tim. 3^{6} (jugement); 1 Tim. 3^{7} et 2 Tim. 2^{26} (pièges); Act. 13^{10} (fils du diable); Eph. 4^{27} (μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ). — *Bélial :* 2 Cor. 6^{15}. — *Le Serpent :* 2 Cor. 11^{3}. — Cf. Apoc. 12^{9} : ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην.

3. Eph. 2^{2}; 6^{12}. — 4. Voir la note P, p. 493-501.

Tout royaume se déploie dans le temps et l'espace, occupe un territoire et remplit une époque : le territoire où s'exerce l'empire de Satan c'est *ce monde;* l'époque qui lui est assignée c'est *le siècle présent.*

Pour les Juifs contemporains des apôtres, le *monde présent* et le *siècle présent* étaient deux locutions semblables qui faisaient pendant au monde à venir et au siècle à venir, c'est-à-dire au règne terrestre du Messie ou au règne céleste de Dieu dans ses saints. Elles tiraient de ce contraste un sens péjoratif plus ou moins marqué suivant les auteurs. Il n'est pas besoin d'être très familier avec la langue de saint Paul pour avoir observé que le monde y désigne rarement l'ensemble de la création matérielle. Le monde c'est souvent la demeure, le théâtre, la condition actuelle de l'homme; plus souvent encore l'humanité présente, faible, aveugle, livrée aux passions, éloignée de sa fin première[1]. Depuis le péché, le monde est ennemi de Dieu; la sagesse du monde s'oppose à la sagesse de Dieu, l'esprit du monde à l'esprit de Dieu, la tristesse du monde à la tristesse selon Dieu, les choses du monde aux choses de Dieu[2]. Paul exprime avec une énergie singulière cette hostilité irréconciliable en disant qu'il est crucifié au monde et que le monde est crucifié pour lui. Le même sens péjoratif s'attache quelquefois au siècle présent en vertu d'une antithèse expresse ou tacite avec le siècle à venir. Le siècle à venir est l'ère du bonheur sans mélange et sans fin; le siècle présent, en butte aux misères, à la mort et au péché, est pervers dans ses principes et ses tendances[3]. De la sorte, le monde et le siècle arrivent à être à peu près synonymes; cependant la distinction étymologique subsiste et la synonymie n'est pas absolue[4].

1. Au sens d'univers, κόσμος ne se trouve guère que dans Rom. 1^{20}; Eph. 1^{4} (cf. Act. 17^{24}). Dans 1 Cor. 14^{10}; Col. 1^{6}; 1 Tim. 6^{7}, c'est déjà le monde comme demeure de l'homme. Ailleurs c'est presque toujours l'humanité corrompue. Voir la note Q, II, p. 506-8.

2. Sagesse (1 Cor. $^{20.21.24}$), esprit (1 Cor. 2^{12}), tristesse (2 Cor. 7^{10}). Cf. 1 Cor. 1^{27-28}; 7^{33-34} (τὰ τοῦ κόσμου... τὰ τοῦ κυρίου).

3. Gal. 1^{4} : ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ.

4. On dit sans tautologie (Eph. 2^{2}) : κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου. L'hébreu עוֹלָם (traduit αἰών par les Septante et *saeculum* dans la

Le monde ainsi entendu c'est le royaume de Satan ; le siècle c'est la durée assignée à son règne. L'Épître aux Hébreux, saint Jean et saint Paul expriment cette domination par des formules un peu différentes : saint Jean nomme Satan « le prince de ce monde[1] » ; l'Épître aux Hébreux lui attribue « la puissance de la mort[2] » ; saint Paul, renchérissant encore, l'appelle « le dieu de ce siècle[3] ». Après le triomphe final, Dieu sera tout en tous ; mais, durant la période de lutte qui s'étend jusqu'à la parousie, l'empire du monde est divisé et le démon revendique sa part de souveraineté. Il rassemble autour de lui les bannis, les révoltés, les transfuges ; il les aveugle par ses sophismes ; il les soustrait aux influences de l'Évangile ; il règne entièrement sur eux ; il est leur dieu. Comme sa domination ne peut s'établir et durer que par l'erreur et le mensonge, « le dieu de ce siècle » est un dieu de ténèbres :

Revêtez l'armure de Dieu afin de pouvoir résister aux machinations du diable ; car nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les principautés, contre les puissances, contre les

Vulgate) dérive d'une racine dont le sens primordial est *cacher* et veut dire proprement *le passé lointain*, qui se perd dans la nuit des temps, par extension *une longue durée, indéfinie, sans limites, éternelle,* soit dans le passé soit dans l'avenir. Comme il y a un rapport entre la durée du monde et le monde qui dure, ce mot, en hébreu rabbinique et en araméen, finit par signifier aussi *le monde;* et c'est ce dernier sens qui seul s'est conservé en arabe. — Dans son acception la plus ancienne et la plus classique, le mot grec αἰών signifie *la durée totale de la vie humaine*. C'est ainsi que le définissent l'auteur du *De caelo*, I, 9 et les lexicographes Eustathe (τὸ μέτρον τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς) et Hésychius (ὁ τῆς ζωῆς χρόνος). Plus généralement, c'est *la durée* normale d'une vie d'homme (soixante-dix ans), enfin *une durée quelconque*, pourvu qu'elle soit considérée comme indéfinie ou comme très longue. De là les locutions ἀπ' αἰῶνος, δι' αἰῶνα, εἰς αἰῶνα, ἐξ αἰῶνος, *ab aeterno*, *in aeternum*. Arrivé à ce stade de son évolution, αἰών se trouvait apte à rendre l'hébreu עולם qui avait suivi une marche inverse : d'abord durée indéfinie, ensuite durée longue quoique limitée.

1. Joan. 12^{31} ; 14^{30} ; 6^{11} (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου).

2. Hebr. 2^{14} (τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου).

3. 2 Cor. 4^{4} : ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου. La métaphore est à comparer avec *quorum deus venter est* (Phil. 3^{19} : ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία). Il est curieux de noter qu'on la trouve aussi chez les rabbins : « Deus primus est Deus verus, sed Deus secundus est Samael. » *Ialkut Rubeni.*

dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice [qui sont] dans les régions célestes[1].

Le pouvoir occulte qui nous fait la guerre est tantôt concentré dans la personne de son chef, tantôt partagé en une foule d'êtres hostiles, « puissances et principautés, princes de ce monde, esprits de malice ». Leur sphère d'action est le monde, les ténèbres, les régions sublunaires. Si l'on prend ces termes au sens littéral, les *régions célestes* ne pourront être que les lieux avoisinant le globe et connus vulgairement sous le nom de ciel. Que les démons y résident, c'est une nécessité de la guerre engagée par eux contre l'humanité. Saint Paul rappelle aux Éphésiens le temps où ils suivaient « le cours de ce monde, le chef de la puissance de l'air, de l'esprit qui opère maintenant dans les fils de rébellion[2] ». Le sens pré-

1. Eph. 6^{11} : Ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ
πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου·
^{12} ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα,
ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας,
πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου,
πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

Les forces hostiles reçoivent trois qualifications : *a*) Ce sont *les principautés et les puissances* opposées *à la chair et au sang*, c'est-à-dire à ce qui est faible et périssable comme l'homme lui-même. — *b*) Ce sont *les dominateurs de ce monde ténébreux :* κοσμοκράτωρ se dit d'un puissant monarque, tel que le roi d'Égypte ou de Babylone; mais ici, probablement, il faut songer au sens étymologique (*mundi rectores*), en donnant à *mundus* l'acception péjorative dont nous avons parlé; alors *les ténèbres* forment une sorte d'apposition au monde et l'on peut traduire « de ce monde de ténèbres » ou « de ce monde ténébreux ». — *c*) Ce sont *des esprits de malice* (τὰ πνευματικά = les êtres spirituels) *dans les régions célestes* (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις). On remarquera le sens spécial de ce dernier mot. Ailleurs τὰ ἐπουράνια désigne le ciel proprement dit, le séjour de Dieu et des anges (Eph. $1^{3.20}$; 2^{6}; 3^{10}); ici il ne peut signifier que le ciel inférieur, l'air qu'on appelle couramment le ciel (Mat. 6^{26} : τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ).

2. Eph. 2^{2} : περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου,
κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος,
τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.

Avant leur conversion, les chrétiens venus de la gentilité vivaient dans le péché, suivant pour règle de leur conduite le cours de ce monde et le chef de la puissance de l'air. Quel est le sens de cette double norme (κατά) qui en réalité n'en fait qu'une?

a) *Selon le cours de ce monde.* Il s'agit du monde présent (ὁ κόσμος οὗτος), du monde corrompu, hostile au Christ et à son œuvre, sou-

cis de presque tous ces mots est discuté; néanmoins on ne peut échapper à l'impression que l'*air* dont il s'agit est bien l'atmosphère matérielle où les démons sont embusqués pour fondre sur l'homme à l'improviste et où « le rôdeur erre dans l'ombre à la recherche d'une proie[1] ». Cette conception était commune alors, et il n'y a point d'anachronisme à l'attribuer à saint Paul.

Le péché qui domine le genre humain et qui a son siège

mis à l'influence des puissances ennemies de l'homme, et opposé au monde futur, où tout sera justice et sainteté. Ces deux mondes coexistent; chacun a sa durée propre (αἰών), son cours distinct. On peut appartenir à l'un ou à l'autre, selon qu'on se place sous l'influence de l'un ou de l'autre. Le sens est très intelligible et il n'y a pas de raison d'entendre αἰών d'un être personnel, comme le firent plus tard les gnostiques. Cette acception est étrangère à la langue du N. T. où αἰών signifie durée et où ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου signifiera donc le cours de ce monde corrompu, la durée qui le mesure.

b) *Selon le chef de la puissance de l'air.* Ici le mot chef (ἄρχων) désigne un être personnel et cette incise est l'explication de la précédente. Il s'agissait là d'une influence, il s'agit ici de la personne qui dirige et gouverne cette influence. — Le sens précis de ἐξουσία est controversé. Plusieurs y voient un nom collectif (la puissance = les puissances, c'est-à-dire les démons) et cela s'accorde bien avec le mot *chef,* mais beaucoup moins avec le mot *air* qui qualifie et spécifie cette puissance. Mieux vaut regarder ἐξουσία comme un nom abstrait : le chef de la domination de l'air = le chef du pouvoir qui domine dans l'air, le génitif ἀέρος étant un génitif objectif. — Quant au mot *air,* il est impossible de le prendre autrement qu'au sens propre, car bien que ἀήρ signifie l'air dense par opposition à l'éther impondérable, il ne signifie pas obscurité ou ténèbres; d'autre part il n'a jamais le sens d'atmosphère intellectuelle ou morale. Sur l'air habité par les démons, voir note P, p. 500.

c) *De l'esprit qui opère dans les fils de rébellion.* Quelques exégètes pensent que τοῦ πνεύματος est au génitif par attraction des deux génitifs précédents, et qu'en réalité il se rapporte à τὸν ἄρχοντα (selon le chef... l'esprit). Le sens serait bon, mais la construction est bien dure, sinon inadmissible. Le plus simple est de mettre τοῦ πνεύματος en apposition avec τῆς ἐξουσίας. Si ἐξουσία était collectif (la domination pour les dominateurs), πνεῦμα serait aussi collectif (l'esprit pour les esprits), ce qui paraît un peu étrange. Si au contraire ἐξουσία est abstrait, πνεῦμα le sera aussi et signifiera la manière de penser, comme on dit la mentalité, l'esprit du monde, l'esprit du siècle. Dans ce cas, Satan est représenté comme dirigeant une puissance (τῆς ἐξουσίας), une influence perverse (τοῦ πνεύματος), plutôt qu'une armée d'êtres personnels, de démons.

1. 1 Petr. 5[8]. Cf. Jac. 4[7].

dans la chair, au lieu d'être une personnification du mal, ne serait-il pas une personne véritable, le diable lui-même? Quelques Pères l'ont cru et plusieurs théologiens hétérodoxes le soutiennent encore[1]. Mais cette opinion, sans reposer sur aucune raison solide, se heurte à de graves difficultés d'exégèse. Tout ce qu'on peut et doit accorder, c'est que la présence d'un être personnel derrière le principe du mal facilite beaucoup la personnification constante du péché.

4. Paul connaît-il une classe d'esprits intermédiaires, ni démons ni anges, quoique peut-être destinés à devenir un jour anges ou démons, êtres ambigus, plus malicieux que méchants, le plus souvent hostiles à l'homme par espièglerie et par caprice, rappelant les faunes, les sylvains, les dryades et les nymphes de la mythologie gréco-latine, les follets, les farfadets, les sylphes et les lutins des légendes du moyen âge, les péris et les djinns des contes arabes, les génies des vents et des eaux des religions animistes et de la superstition populaire? C'est une question toute moderne que les anciens commentateurs n'ont ni posée ni soupçonnée. Disons tout de suite qu'il n'y a point dans saint Paul la moindre trace de cette conception nouvelle. Lorsqu'il écrit aux Galates : « Si nous ou un ange [descendu] du ciel vous annonçait un autre Évangile, qu'il soit anathème[2] », il parle des bons anges, de ceux qui voient la face de Dieu : mais il n'envisage point sérieusement le cas où soit un ange soit lui-même viendrait renverser ce qu'il a bâti. L'hypothèse est irréalisable; seulement elle répugne moins à la raison que la vérité d'un autre Évangile.

Le conseil donné aux Corinthiens ne suppose pas davantage l'existence d'anges prévaricateurs. « La femme doit avoir sur la tête » le voile, symbole de « la puissance » maritale, « à cause des anges »[3]. Les anges, sans autre explication, ne

1. Simon, *Die Psychologie des Ap. Paulus,* Gœttingue, 1897, p. 51-54; et aussi Pfleiderer, *Das Urchristentum,* t. I, p. 197. — 2. Gal. 1^{8}.

3. 1 Cor. 11^{10} : Διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους. Voir sur ce texte difficile, Robertson et Plummer ou Bachmann, dans les ouvrages cités plus haut, p. 50. Ces auteurs regardent notre explication comme certaine.

sont jamais que les bons anges. Il ne faut donc pas songer à ces esprits célestes, ni bons ni mauvais définitivement, qui, selon le *Livre d'Énoch,* s'éprirent des filles des hommes et péchèrent avec elles. Cette interprétation a l'inconvénient d'introduire un motif étranger au contexte, sans avoir l'avantage de répondre aux idées juives contemporaines; car la chute des anges était pour les Juifs un fait d'histoire ancienne dont on ne voyait plus la répétition. Une exégèse plus simple et plus naturelle est suggérée par la lecture attentive du passage : « Connaissant le lien de subordination qui unit la femme à l'homme, soit dans l'acte même de la création soit dans le dessein du créateur, la femme doit porter sur la tête le signe de sa dépendance, à cause des anges associés par Dieu à l'acte créateur, chargés par lui de promulguer la Loi et de veiller à son observation. » C'est moins par respect pour les anges témoins du sacrifice eucharistique, que par crainte des anges préposés au gouvernement du monde et de l'Église.

En faveur des esprits intermédiaires, qui ne seraient ni anges ni démons, on invoque aussi le texte suivant : « Aux parfaits nous prêchons la sagesse, non pas la sagesse de ce siècle ni des princes de ce siècle dont l'autorité passe (τῶν καταργουμένων); mais nous prêchons la sagesse de Dieu qui a pour objet le mystère, la [sagesse] cachée, que Dieu a prédestinée avant les siècles pour notre gloire. Cette sagesse, aucun des princes de ce siècle ne l'a connue, car s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire[1]. » Quelques Pères ont cru que les « princes de ce siècle » sont les démons; certains commentateurs modernes y voient les esprits élémentaires qui mettent en jeu les forces physiques de la nature. Mais, sans parler de cette idée bizarre que les démons ou les esprits élémentaires ont crucifié le Christ et qu'ils ne l'auraient pas crucifié s'ils avaient eu la vraie sagesse, le contexte indique clairement que les « princes de ce siècle » désignent des êtres humains, ceux qui gouvernaient alors le monde et qui eurent le pouvoir d'envoyer Jésus à la

1. 1 Cor. 2^{6-8}. Voir ci-dessus, p. 49-50.

mort. En effet, dans ces deux premiers chapitres, Paul établit un contraste entre la sagesse humaine, la sagesse selon la chair, la sagesse de ce monde, qui est l'apanage des philosophes, des nobles et des puissants, et la sagesse divine, révélée par l'Esprit-Saint aux humbles, aux faibles et aux petits, qui forment la masse de l'Église. Cette sagesse-là, les Hérode, les Caïphe, les Pilate l'ont ignorée, car s'ils l'avaient connue ils n'auraient pas crucifié l'auteur même de la sagesse. Que les fidèles ne rougissent donc point de leur bassesse, de leur ignorance, de leur néant selon le monde, puisqu'ils sont en possession d'une science à laquelle les génies et les potentats de ce monde ne sauraient atteindre. Qui ne voit combien l'intrusion des démons ou des esprits élémentaires troublerait le cours d'une pensée si limpide?

La thèse des esprits élémentaires s'abrite quelquefois sous l'ombre protectrice d'un texte obscur. Dieu « dépouillant les principautés et les puissances, les livra publiquement en spectacle, les menant en triomphe sur la croix[1] ». Il est constant que « les principautés et les puissances » comprennent quelquefois les esprits infernaux. Mais il en est autrement ici. En effet, on ne peut résister à l'impression que l'Apôtre se réfère aux « principautés et aux puissances » qu'il vient de nommer quelques versets plus haut. Les Colossiens les honoraient d'un culte superstitieux (θρησκεία τῶν ἀγγέλων) à cause de leur dignité intrinsèque et parce qu'ils les savaient associées à la promulgation et à la garde de la Loi mosaïque. Paul leur rappelle que Dieu a cloué sur la croix de Jésus cette Loi surannée et dépouillé de leur pouvoir les médiateurs de l'antique alliance. Il n'y a plus qu'un seul Médiateur; le rôle des anges est passé et ils servent maintenant à l'exaltation du Crucifié dont ils escortent, pour ainsi dire, le char triomphal. Qu'ils aient été infidèles à leur mission, l'Apôtre ne l'insinue pas; mais leur mission n'en est pas moins finie et les Colossiens ont tort de s'en réclamer pour inaugurer un culte injurieux au Christ.

1. Col. 2[15]. Nous avons donné l'explication de ce texte dans un article intitulé : *Le triomphe du Christ sur les principautés et les puissances* (*Recherches de science religieuse*, t. III, 1912, p. 201-229).

III. Esclavage de la chair et liberté de l'esprit.

1. Fausses pistes. — 2. La chair et l'esprit. — 3. La chair et le péché. 4. Résumé.

1. Puisque l'homme est en possession des trois éléments essentiels de la vie morale — connaissance de Dieu, loi naturelle et libre arbitre — que lui manque-t-il encore pour atteindre sa fin suprême? La fin d'un être n'est pas à chercher hors de sa sphère d'opération et, si l'homme est destiné à la béatitude, il doit être en mesure d'y parvenir. Cependant le contraire paraît ressortir de la doctrine de Paul, en particulier dans l'Épître aux Romains, où il enseigne que l'impuissance morale de l'homme vient de la chair et n'a d'autre remède que l'Esprit de Dieu.

Entre l'esprit et la chair nous avons indiqué plus haut deux oppositions : l'une physique, entre les parties constituantes d'un même être, l'autre ontologique, entre des substances complètes dont le caractère respectif est la spiritualité et la corporalité. Il faut y joindre maintenant l'opposition morale et religieuse, la principale et la plus importante, la seule caractéristique de l'évangile de Paul. L'erreur d'un très grand nombre de théologiens hétérodoxes a été de confondre pratiquement l'antithèse morale « chair et esprit », soit avec l'opposition physique, soit avec l'opposition ontologique. Ils espéraient de la sorte unifier les concepts et simplifier les théories, mais au lieu d'éclaircir le problème ils n'ont fait que l'obscurcir encore davantage.

Les premiers, qui relèvent tous de l'école de Baur, prétendent que Paul, abandonnant ici le terrain familier au judaïsme, fait une incursion assez malheureuse sur le domaine de la philosophie grecque. Cependant le monothéisme biblique l'arrête à mi-chemin ; il ne va pas jusqu'au dualisme métaphysique et s'en tient au dualisme moral[1]. Paul aurait transporté dans l'ordre moral l'antithèse physique que

1. Holsten, *Die Bedeutung des Wortes* σάρξ *im Lehrbegriff des Paulus*, Rostock, 1855 (opuscule incorporé dans *Zum Evang. des Paulus und Petrus*, Rostock, 1868). Holsten a été suivi par Lüde-

l'Ancien Testament a coutume d'établir entre Dieu et le monde, entre l'homme et l'esprit de Dieu, sans s'apercevoir du paralogisme et sans réfléchir que c'est faire remonter au créateur de la nature l'origine du péché.

Pour soutenir ce paradoxe, il faut imputer à l'Apôtre contradictions sur contradictions. Si la chair est mauvaise en soi en tant qu'opposée à l'esprit, comment la chair du Christ sera-t-elle sainte? Or il est constant que saint Paul donne au Christ une chair semblable à la nôtre, et qu'il lui dénie cependant toute relation avec le péché[1]. Cela prouve évidemment que le péché n'est pas inhérent à la chair, dont il est séparable. Si notre corps est irrémédiablement impur, comment est-il le temple du Saint-Esprit[2]? Comment servira-t-il d'instrument aux œuvres de justice[3]? Comment pourra-t-il être offert à Dieu en hostie d'agréable odeur[4]? L'Apôtre nous invite à éviter « toute souillure de la chair et de l'esprit[5] » : or, si la relation de la chair au péché était essentielle, il ne dépendrait pas plus de nous de la souiller que de la préserver des souillures. Paul pourrait-il parler, au point de vue dualiste, d'une *rédemption du corps* et la présenter comme le plein achèvement du salut? « Notre salut, au contraire, devrait être parfait, dès que notre âme est affranchie des liens de la matière[6]. »

mann, *Die Anthropologie des Ap. Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, Kiel, 1872, p. 50-71; par Pfleiderer, *Der Paulinismus*, Leipzig, 1873, p. 48 (avec des restrictions et des modifications importantes dans la 2e édition, 1890, et dans *Das Urchristentum*, Berlin, 1887); et par Holtzmann, *Neutest. Theologie*, 1897, t. II, p. 19-22. — Holsten soutient que d'après Paul le péché est essentiel à l'homme, car ce n'est autre chose que l'appétit sensible ou ἐπιθυμία (*Paulinische Theologie*, Berlin, 1898, p. 81). Paul n'a pas réfléchi aux conséquences et il n'a pas réussi non plus à expliquer comment les païens sont capables de quelque bonne action (Rom. 2^{14-16}). — Réfutation du dualisme de Holsten par Weiss, Beyschlag, Gloël, Sabatier, Juncker, Stevens, surtout par H. Sladeczek, *Paulinische Lehre über das Moralsubjekt*, Ratisbonne, 1899.

1. 2 Cor. 5^{21}. Sur ce texte, voir p. 244-245.

2. 1 Cor. 6^{19}. — 3. Rom. 6^{13}. — 4. Rom. 12^{1}. — 5. 2 Cor. 7^{1}.

6. Sabatier, *L'apôtre Paul*[3], 1896, p. 309. Mais l'auteur, dans l'appendice sur l'origine du péché ajouté à cette troisième édition, retombe dans l'explication dualiste qu'il combat dans le corps de

Dans la théorie dualiste, Adam n'aurait aucune signification : il serait seulement le premier pécheur parce qu'il est le premier homme. Or, on s'accorde de plus en plus à reconnaître que l'anthropologie de saint Paul repose sur la base de l'Ancien Testament. Le récit génésiaque avec ses deux corollaires immédiats — Dieu personnel et supérieur au monde, matière créée et donc bonne — est toujours présent à sa pensée. Chercher dans ses écrits le dualisme gnostique, faisant de la matière un principe mauvais, c'est un paradoxe audacieux, démenti par tous les textes, inconciliable avec l'éducation biblique de Paul et ses allusions répétées aux premiers chapitres de la Genèse. La part d'influence hellénique reste à débattre; mais, si profonde qu'on la suppose, l'importance en est bien diminuée par cette considération que la psychologie de l'Apôtre n'est qu'accessoire dans son enseignement : ce n'est pas la psychologie qui domine et oriente sa doctrine théologique ; c'est sa doctrine théologique qui commande et détermine sa psychologie.

De ce fait que la chair est toujours chez saint Paul la matière animée, qu'elle comprend l'âme dans son concept, que des péchés d'ordre intellectuel sont rapportés à la chair, qu'une fois les expressions « vous êtes hommes » et « vous êtes charnels » s'échangent comme synonymes, d'autres théologiens protestants concluent que la chair, au sens moral dont il s'agit ici, désigne la nature humaine. Si le péché habite dans la chair, cela veut dire, d'après eux, que l'homme, en vertu de son imperfection native, a l'occasion et le pouvoir de se mettre en opposition avec Dieu[1]. Pour être logiques, ils devraient conclure aussi — et quelques-uns ne reculent pas devant cet aveu — que l'homme est charnel, non pas en tant qu'homme mais en tant que créature : d'où résulterait

l'ouvrage : la chair n'est plus selon lui l'*effet* du péché d'Adam, elle en est la *cause*.

1. Tholuck (*Ueber σάρξ als Quelle der Sünde* dans *Stud. und Krit.* 1855, fasc. 3) et Müller (*Lehre von der Sünde*[3]), B. Weiss (*Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T.* [7], Stuttgart, 1903, § 68 b) et H. Wendt (*Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch,* Gotha, 1878) ont soutenu ce système.

ce triple paradoxe qu'Adam était aussi charnel que ses descendants, que l'ange est aussi charnel que l'homme et que ni l'ange ni l'homme ne peuvent jamais cesser d'être charnels puisqu'ils sont essentiellement des êtres créés. C'est attribuer gratuitement à Paul une confusion grossière entre le mal moral et le mal métaphysique, entre la privation d'un bien que la nature raisonnable devrait posséder dans les vues de Dieu et l'absence d'une perfection résultant de la limitation essentielle à tout être fini. Mais, indépendamment de ces conséquences absurdes, le système en question ne tient pas debout; car c'est bien à l'organisme matériel de l'homme que Paul rattache le péché.

2. La chair, surtout au point de vue moral qui nous occupe, ne peut guère se définir qu'en fonction de l'esprit. Dans l'Ancien Testament, l'esprit de Dieu est le créateur et le conservateur des choses, l'agent du miracle et de l'inspiration prophétique. Dans le Nouveau, sa sphère d'action s'élargit encore : il est l'esprit vivificateur, régénérateur et sanctificateur; tout ce qui a trait à la grâce et aux charismes est de son domaine; comme il est l'âme du corps mystique dont le Christ est la tête, il s'établit entre lui et le juste une relation étroite, un lien très intime; son nom propre, tiré de son caractère personnel, est l'Esprit-Saint; sa présence en nous est plus qu'un renouvellement intérieur, c'est une métamorphose, une création véritable, la production d'une nature divine douée de propriétés et d'opérations nouvelles[1].

A cette nouvelle nature, Paul donne aussi le nom d'*esprit*. Pour l'avoir méconnu, certains exégètes s'embarrassent dans les explications les plus invraisemblables. Ils ne veulent distinguer qu'entre l'esprit de l'homme ou l'âme raisonnable et l'Esprit de Dieu ou la troisième personne de la Trinité; mais il y a un moyen terme : l'esprit que forme en nous l'Esprit-Saint et qui se rapporte à lui comme l'effet à sa cause. Quand « l'Esprit rend témoignage à notre esprit[2] », nulle

1. 2 Cor. 5^{17} (εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις); Gal. 6^{15} (καινὴ κτίσις); Eph. 2^{15}; 4^{24} (καινὸς ἄνθρωπος).

2. Rom. 8^{16} · Αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν

équivoque n'est possible : l'Esprit qui témoigne étant certainement l'Esprit de Dieu, l'esprit en faveur duquel il dépose ne peut être que ce sens nouveau produit en nous par l'Esprit, et capable de percevoir les choses divines ; car l'entendement laissé à lui-même ne sait rien de notre filiation adoptive. Il y a d'autres exemples de ce dédoublement de nos facultés. Le *glossolale* n'est point compris des assistants ni de lui-même, mais seulement de Dieu, à moins qu'il n'ait reçu par surcroît le don d'interprétation : « Son πνεῦμα prie, mais son νοῦς est sans fruit[1]. » L'idéal pour lui serait de prier avec le νοῦς et avec le πνεῦμα. Une prière faite en langue inconnue, sous l'impulsion de la grâce, peut être une excellente prière, capable d'édifier le *glossolale* par les sentiments pieux qu'elle suggère ; inspirée par l'Esprit de Dieu elle alimente l'esprit de l'homme ; mais, comme elle est incomprise, elle est sans action sur l'intelligence. L'esprit et l'intellect sont ici des principes distincts ; l'un représente en nous l'élément naturel et l'autre l'élément surnaturel. A ce point de vue, l'esprit embrasse le corps aussi bien que l'âme ; puisque notre corps, destiné à devenir spirituel, a reçu par avance le germe de l'Esprit et qu'il est le temple du Saint-Esprit[2] !

Si l'*esprit* désigne tout l'homme tel que la grâce le refait, la *chair* aussi désigne tout l'homme tel que le péché l'a fait : l'entendement devient charnel quand il est déréglé ; il existe une sagesse charnelle ; les Corinthiens sont appelés charnels, pour entretenir des brigues et des discordes ; la chair a ses pensées et ses volontés, ses affections et ses haines ; enfin les péchés qui dérivent de l'intelligence tels que l'idolâtrie, l'envie, l'inimitié, les dissensions, sont rangés parmi les

τέκνα Θεοῦ. Il y a deux témoignages distincts (συμμαρτυρεῖ) : celui de l'Esprit-Saint qui s'exprime par les charismes et celui de notre esprit de filiation qui se manifeste par la confiance, le désir, etc.

1. 1 Cor. 14^{14-15} : Τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν. Τί οὖν ἐστιν ; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ. Il est évident que « mon esprit » (τὸ πνεῦμά μου) n'est pas l'Esprit-Saint et qu'il n'est pas non plus le νοῦς.

2. 2 Cor. 1^{22} ; 5^{5} (ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος) ; 1 Cor. 6^{19} (ναὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος) ; Rom. 8^{23} (ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες).

œuvres de la chair[1]. Bien plus, l'homme est charnel par le seul fait qu'il reste étranger aux influences de l'Esprit de Dieu. La sagesse selon la chair, qui serait par elle-même chose indifférente, devient mauvaise dès qu'elle entre en collision avec l'esprit : « Puisque les disputes règnent parmi vous, est-il dit aux Corinthiens, n'êtes-vous pas charnels et ne marchez-vous pas selon l'homme ? Quand l'un dit : Je suis de Paul, et l'autre : Moi d'Apollos, n'êtes-vous pas hommes ? » Si Paul peut reprocher aux néophytes d'êtres hommes et de marcher selon l'homme, c'est qu'il y a désordre dans notre nature; c'est que l'homme n'est plus ce qu'il devrait être dans les vues de Dieu; c'est qu'au point de vue moral, il y a deux hommes en nous, le vieil homme et l'homme nouveau.

Le vieil homme n'est pas Adam et l'homme nouveau n'est pas Jésus-Christ, comme l'ont soutenu, pour des raisons bien fragiles, certains exégètes mal inspirés. Le *vieil homme* qui meurt en principe au baptême, que saint Paul nous invite à dépouiller de plus en plus, est l'héritage de notre premier père, cette nature déchue et corrompue qu'il nous a léguée, ce moi charnel dont il est question dans l'Épître aux Romains. L'*homme nouveau* qui lui succède est l'homme régénéré, dans lequel la grâce surnaturelle parachève l'image divine, ébauchée par le *fiat* créateur.

Ne mentez pas les uns aux autres, puisque vous avez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres, et revêtu l'homme nouveau, qui se renouvelle en connaissance [surnaturelle] à l'image de celui qui l'a créé.

Déposez le vieil homme, corrompu par les convoitises trompeuses, renouvelez-vous en votre intelligence [rendue] spirituelle, et revêtez l'homme nouveau créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables [2].

1. Col. 2^{18} (ὁ νοῦς τῆς σαρκός). 1 Cor. 1^{20}; 3^{19} (ἡ σοφία τοῦ κόσμου); $2^{5.6.13}$ (ἀνθρώπων, ἀνθρωπίνη, τοῦ αἰῶνος τούτου); 2 Cor. 1^{12} (σαρκικῇ); — Rom. $8^{6.7}$ (τὸ φρόνημα τῆς σαρκός); 13^{14} (πρόνοια); Gal. 5^{16} (ἐπιθυμία); Eph. 2^{3} (τὰ θελήματα τῆς σαρκός). — Gal. 5^{19-20} (τὰ ἔργα τῆς σαρκός).

2. Col. 3^{9} : Μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, ^{10}καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον

^{9}Nolite mentiri invicem, expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, ^{10}et induentes novum

Tandis que l'homme intérieur et l'homme extérieur dont il a été question plus haut, sont les deux parties composantes de l'homme, dans quelque ordre de providence qu'on le considère, le vieil homme et l'homme nouveau sont deux états consécutifs du même homme, livré d'abord aux influences du péché dont Adam est la source, puis à celles de la grâce dont Jésus-Christ est le dispensateur. L'homme nouveau coïncide donc pour le sens avec l'esprit et le vieil homme avec la chair.

3. Mais quoique la chair désigne tout l'homme, en tant qu'il

τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν.	eum qui renovatur in agnitionem secundum imaginem etc.
Eph. 4[22] : ἀποθέσθαι ὑμᾶς τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης·	[22]Deponere vos veterem hominem qui corrumpitur secundum desideria erroris.
[23]ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν	[23] Renovamini autem spiritu mentis vestrae
[24]καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.	[24]et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis.

A) Le premier texte est le plus facile. La seule difficulté est de savoir si les participes passés ἀπεκδυσάμενοι et ἐνδυσάμενοι rendent raison de l'impératif, comme nous l'avons supposé (Ne mentez pas ayant dépouillé c.-à-d. *puisque* vous avez dépouillé), et alors il est fait allusion au baptême (Gal. 3[27]); ou bien s'ils concordent pour le temps avec l'impératif qui précède et ont virtuellement le sens d'un impératif (Ne mentez pas, vous dépouillant, c.-à-d. *mais au contraire* dépouillez-vous); en ce cas, il s'agirait du progrès de la vie chrétienne, consistant à dépouiller de plus en plus le vieil homme et à revêtir de plus en plus le nouveau. Le passage parallèle de l'Épître aux Éphésiens, où tous les infinitifs équivalent à des impératifs, favorise cette seconde hypothèse.

B) La nouveauté de l'homme nouveau est exprimée par deux termes καινός et νεός. A proprement parler καινός a rapport à la *qualité* de ce qui est neuf, sans allusion au temps; νεός indique plutôt la date *récente*. Mais les deux adjectifs peuvent être considérés dans saint Paul comme synonymes car ils s'échangent entre eux, ainsi que les verbes correspondants. (Col. 3[10] : τὸν νεὸν τὸν ἀνακαινούμενον et Eph. 4[24] : ἀνανεοῦσθαι... τὸν καινόν).

C) Comme, dans les deux textes, la création est mentionnée (Col. 3[10] : κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν et Eph. 4[24] : τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα) il est possible que la particule ἀνά, dans les verbes composés, garde toute sa force et signifie « de nouveau », nous reportant ainsi à un temps antérieur au premier péché, où le vieil homme n'existait pas encore et où l'homme nouveau gardait l'image surnaturelle du Créateur.

est déchu de la justice originelle, l'Apôtre met souvent la chair en relation spéciale avec la partie matérielle du composé humain : « Je sais que rien de bon n'habite en moi, c'est-à-dire dans ma chair[1]. » Ici la chair est distinguée du moi, comme la partie du tout; la chair appartient bien au moi, mais elle n'en n'est que la moitié la moins noble, celle qui s'oppose à la raison, à l'homme intérieur, et que saint Paul appelle aussi « la loi du péché qui est dans les membres »[2]. Point de doute ; le siège du mal, le foyer du péché, est donc bien le corps lui-même. Ainsi la partie matérielle de l'homme, sans être en soi mauvaise, est cependant la source du mal moral. Comment résoudre cette énigme ? C'est d'abord que le péché, entré dans le monde par la faute d'Adam, envahit toute sa postérité, parce que nous ne sommes avec notre premier père qu'une même chair. Dès lors toute chair devient pécheresse, à l'exception de celui qui a pris « la ressemblance de la chair de péché » mais sans connaître le péché, attendu qu'il ne sortait pas de la masse pécheresse selon les lois de la génération naturelle et que d'ailleurs le péché est absolument incompatible avec sa personne.

Toutefois, il faut recourir à une autre considération pour justifier le langage de l'Apôtre. C'est un fait d'expérience, banal à force d'être vrai, que le corps entrave l'essor de l'âme. Paul l'avait mieux compris que tout autre quand il s'écriait : *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* En vertu de l'union intime du composé humain, il n'est peut-être pas une action de l'âme qui ne se répercute sur le corps, ni une impression du corps qui n'ait son retentissement dans l'âme. Or les appétits des sens sont très souvent en conflit avec la fin de la nature supérieure, qui est la vraie nature de l'homme ; et, pour comble de malheur, ils sont essentiellement aveugles et égoïstes. Ainsi, tandis que l'homme trouve dans sa raison un secours assuré, quoique insuffisant, contre l'attrait du mal, du côté des sens tout n'est qu'obstacle. Pour rétablir l'équilibre et neutraliser l'attraction de la chair, il lui faut l'esprit, c'est-à-dire un secours supérieur à sa

1. Rom. 7^{18}. — 2. Rom. 7^{22-23}.

nature, un principe surnaturel. Voilà pourquoi dans saint Paul *l'homme charnel*, *l'homme psychique*, *l'homme naturel*, ou simplement *l'homme*, sont des locutions synonymes qui désignent l'homme abandonné à lui-même et à sa corruption native, sans l'antidote de l'esprit.

Ainsi la chair, au sens moral qui nous occupe, est à la fois la cause et l'effet du péché; et, des deux manières, c'est la partie matérielle de notre être qui établit cette relation, parce qu'elle est, en quelque sorte, le véhicule du péché originel et qu'elle stimule au péché actuel. On voit par là combien différente était la condition du premier homme et combien différente aussi serait la condition de l'humanité dans l'état de pure nature. Par un bienfait gratuit du créateur, la raison du premier homme, possédant la maîtrise sur l'appétit sensible, faisait régner l'harmonie dans tout son être. Cette harmonie n'existerait pas, il est vrai, dans l'état de pure nature; mais, indépendamment du péché, ce ne serait qu'une imperfection physique et non un désordre moral. Il en est — et à plus forte raison — de la concupiscence comme de la mort. Dans l'état de pure nature, elles seraient une simple résultante de notre constitution organique; dans l'ordre actuel, elles sont une déchéance, parce qu'elles nous privent d'un bien que nous devrions avoir dans les desseins de Dieu; elles revêtent donc un caractère moral comme étant le fruit du péché et, s'il s'agit de la concupiscence, comme la racine vivace d'où germe le péché.

4. En résumé : Quelque variées que soient les acceptions de *chair* et *esprit*, elles se rattachent toutes au sens fondamental de *matière animée* et d'*être immatériel*.

L'esprit et la chair, au sens moral caractéristique de la théologie paulinienne, embrassent tout l'homme à des points de vue différents : l'esprit, c'est l'homme sous l'influence de l'Esprit-Saint; la chair, c'est l'homme sans l'Esprit-Saint.

La chair, la partie matérielle de l'homme, n'est ni mauvaise en soi, ni essentiellement pécheresse, puisqu'elle est susceptible d'être purifiée, sanctifiée, glorifiée.

Cependant la chair, telle qu'elle est actuellement en nous,

implique une double relation avec le péché : relation historique avec le chef coupable de notre race, relation psychologique avec l'acte coupable auquel elle incline.

La relation psychologique tient aux instincts bas, égoïstes et aveugles de la nature sensible, qui la mettent en un antagonisme constant avec le bien essentiel de la nature raisonnable. Dans ce conflit, l'entendement laissé à lui-même est infailliblement vaincu et devient charnel: mais, avec l'appoint de l'Esprit, il sort vainqueur de la lutte et tout l'homme devient spirituel.

CHAPITRE II

L'INITIATIVE DU PÈRE

I. Desseins de miséricorde.

1. Volonté salvifique. — 2. Divers aspects du vouloir divin.

1. Puisque l'homme ne peut se relever seul ni s'affranchir par ses propres forces, il faut que Dieu lui tende la main. Cette prévenance divine, doublement imméritée et parce que l'homme n'y a point de droit et parce qu'il en est positivement indigne, s'appelle miséricorde. Paul étend à tous les hommes, tant qu'ils sont sur le chemin de l'épreuve, la miséricordieuse bonté du Père céleste

Avant tout, j'exhorte à offrir des prières, des demandes, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes, [en particulier] pour les rois et toutes les personnes constituées en dignité, afin que nous menions une vie tranquille et paisible, en toute piété et honorabilité.

Cela est bon et agréable aux yeux de Dieu notre sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité : car, unique est Dieu, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, qui s'est donné comme rançon pour tous[1].

1. 1 Tim. 2[1-5]. Cf. Belser, *Die Briefe an Tim. und Titus*, 1907.
A) [1]Παρακαλῶ... ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας,
B) ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, [2]ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων ἐν ὑπεροχῇ ὄντων,
C) ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι.
D) [3]Τοῦτο καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ,
E) [4]ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν· [5]εἷς γὰρ Θεός, εἷς καὶ μεσίτης Θεοῦ κτλ.
Il faut distinguer dans ce texte la forme, l'objet, le but, le motif et la raison d'être de la prière recommandée par l'Apôtre.
A) *La forme précise* et la distinction des quatre sortes de prières (δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας) est de peu d'importance pour le

La pensée de l'Apôtre est si claire, qu'aucun sophisme ne peut l'obscurcir. Elle revient à ceci : Il faut prier pour tous les hommes sans exception, parce que Dieu, qui est le Dieu de tous et dont le Fils est mort pour tous, veut aussi le salut de tous.

Il faut prier pour tous les hommes sans exception : non seulement pour les chrétiens, mais pour les païens eux-mêmes, en particulier pour les princes, quelle que soit l'infamie de leur conduite, parce qu'ils peuvent davantage pour le bien comme pour le mal. Cette injonction est d'une saisissante actualité quand on songe que l'empereur alors régnant s'appelait Néron et qu'il venait de déchaîner sur l'Église naissante la plus horrible persécution. Un corollaire immédiat de la prescription apostolique, c'est que la prière profite à tous les hommes; car qui pense à prescrire l'impossible et l'absurde?

Dieu veut le salut de tous les hommes : ce qu'il faut entendre

sens général; mais on ne peut raisonnablement douter qu'il ne s'agisse surtout de la prière publique et solennelle.

B) *L'objet de la prière* est double : *a*) tous les hommes en général (ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων), *b*) les gouvernants en particulier (ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων ἐν ὑπεροχῇ ὄντων). Le terme βασιλεῖς comprend tous ceux qui ont l'autorité suprême, rois ou empereurs (l'empereur romain s'appelait en Orient βασιλεύς); l'expression οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες désigne tous ceux qui ont une autorité déléguée, proconsuls, propréteurs, procurateurs, gouverneurs.

C) *Le but de la prière* (2^{2b}) : procurer à l'Église une ère de paix et de tranquillité (ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν), favorable à son développement extérieur et non moins favorable à l'exercice des vertus chrétiennes (ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. Le dernier mot, que la Vulgate traduit *sanctitas*, signifie plutôt « gravité, dignité, honorabilité »). Ces lignes furent écrites en pleine persécution; or, quoique l'hostilité de l'État ne puisse pas arrêter l'expansion de l'Église, les bonnes dispositions des pouvoirs publics sont toujours désirables.

D) *Le motif de la prière* pour tous les hommes est de plaire à Dieu; parce que cet acte est moralement bon (καλόν) et que Dieu l'a pour agréable.

E) *La raison d'être de cette prière* est double : c'est en premier lieu que Dieu, étant unique, est nécessairement le créateur, la fin suprême et le père de tous les hommes; c'est en second lieu que son Fils Jésus-Christ a subi la mort pour tous. Sur ces deux derniers versets voir p. 199-200.

Sur la pratique de l'Église primitive au sujet des prières publiques pour les souverains, voir p. 394.

de tous sans exception, puisque l'exception n'est pas indiquée et qu'elle est au contraire exclue par l'emphase du discours et par le mot « tous » quatre fois répété. On objecte en vain que la volonté salvifique est nécessairement limitée par cette addition : « et que tous parviennent à la connaissance de la vérité » : cette seconde proposition ne pouvant pas être vraie d'une universalité absolue, la première, assure-t-on, peut ne pas l'être davantage. La réponse est aisée : tous les êtres humains n'ont pas l'usage de leur raison, mais tous, sans exception aucune, sont aptes au salut éternel; ainsi, tandis que l'incise relative à la connaissance de la vérité se restreint d'elle-même aux hommes capables de connaître la vérité, l'autre incise n'est limitée par rien et doit garder, selon les règles d'une saine exégèse, toute son extension.

Dieu veut le salut de tous parce qu'il est le Dieu de tous et que Jésus-Christ, le médiateur universel, s'est livré à la mort pour tous. Comme Dieu est unique, il est nécessairement le principe et la fin suprême de tous les hommes. N'est-il pas naturel qu'il désire les mener tous au terme de leurs destinées? C'est la considération que l'Apôtre a déjà fait valoir dans l'Épître aux Romains[1]. Qu'on n'allègue pas la déchéance originelle qui, rompant l'harmonie entre Dieu et l'homme, a rendu ce dernier indigne de la bienveillance divine. A côté du Dieu unique, il y a le médiateur universel dont la mission est précisément de rétablir les bons rapports entre la terre et le ciel et qui, en mourant pour tous, leur acquiert à tous le même titre à la miséricorde.

Les diverses explications imaginées par des théologiens prévenus, pour restreindre la volonté salvifique, se réfutent assez par leur simple exposé : *a*) Dieu veut que *tous ceux qui seront réellement sauvés* soient sauvés. Vérité de La Palice. — *b*) Dieu veut que *quelques hommes* de *tout* pays et de *toute* condition soient sauvés. En vertu de quelle exégèse fait-on de « tous » le synonyme de « quelques-uns »? — *c*) *Tous* est hyperbolique et signifie *beaucoup*. Mais l'Apôtre, en répétant

1. Rom. 3^{29-30}. Cf. 10^{12}.

à satiété le mot « tous » s'est chargé de réfuter cette singulière hypothèse. — *d*) Dieu veut *seulement* le salut des élus, mais il veut que nous désirions le salut de *tous* les hommes. Il veut donc nous faire désirer l'impossible et nous faire vouloir ce qu'il ne veut pas lui-même! D'ailleurs, il s'agit dans le texte de ce que Dieu veut et non de ce qu'il veut que nous voulions. — *e*) Dieu veut le salut de *tous* en ce sens qu'il fait quelque chose pour *tous*, bien que ce quelque chose soit insuffisant à les sauver. Cela revient à dire qu'il veut et ne veut pas, en d'autres termes qu'il ne veut pas sérieusement, ou plus simplement qu'il ne veut d'aucune façon. — *f*) Jésus-Christ, *en tant qu'homme,* veut le salut de tous, d'un vouloir inefficace, dont il sait l'objet irréalisable. Mais ce n'est pas de la volonté de Jésus-Christ qu'il est ici question, c'est du vouloir divin. D'ailleurs pourquoi Jésus-Christ, même comme homme, voudrait-il ce que son Père ne veut pas?

Il est incontestable que l'Apôtre se place dans l'hypothèse du péché originel; car, en enjoignant de prier pour tous les hommes, il affirme que Dieu présentement veut leur salut à tous et que Jésus-Christ est mort pour tous. Osera-t-on attribuer à Paul ce raisonnement boiteux : « Priez pour *tous* les hommes parce que Dieu veut le salut de *quelques-uns,* attendu que Jésus-Christ est mort pour *tous*. » Pour être conséquent, il faudrait restreindre à la fois ces trois propositions si étroitement enchaînées et dire par exemple : « Priez pour les seuls élus, parce que Dieu veut le salut des seuls élus et que Jésus-Christ est mort pour les seuls élus. » Mais alors on ne resterait dans la logique que pour verser dans l'arbitraire et tomber dans l'hérésie.

Ce n'est pas ici le lieu de développer les corollaires de cet enseignement. On voit d'un simple coup d'œil que la *réprobation positive* de Calvin lui est diamétralement opposée, la volonté antécédente de sauver tous les hommes excluant *ipso facto* la volonté antécédente d'en damner quelques-uns, même dans l'hypothèse du péché originel; car c'est, nous l'avons prouvé, l'hypothèse où se met l'Apôtre. Nous n'avons jamais pu comprendre comment les défenseurs de la *réprobation négative* arrivent à éluder notre texte. Cette réproba-

tion est dite négative soit parce qu'elle s'exprime par une négation soit parce qu'elle est la négation d'un bienfait; mais elle consiste en un acte *positif* de Dieu : les partisans du système le reconnaissent et, s'ils le niaient, il serait aisé de le prouver. Or, la volonté antécédente de refuser le salut éternel à quelques hommes est absolument incompatible avec la volonté antécédente de les sauver tous, car la première volonté détruit la seconde dont elle est la contradictoire. Et il ne servirait de rien, pour tâcher de mettre ces deux volontés sur un plan différent, de faire appel au péché originel; puisque, d'après saint Paul, la volonté salvifique reste universelle dans l'hypothèse même du péché d'origine. Aucune subtilité d'exégèse n'échappera jamais à cet argument de logique élémentaire et de sens commun. La volonté salvifique n'est pas absolue, autrement elle ne manquerait pas de s'accomplir; elle est conditionnelle, mais par rapport à une condition qui ne dépend pas d'elle seule, sinon elle serait illusoire et pourrait se formuler ainsi : « Je voudrais si je voulais », ce qui revient nettement à dire : « Je ne veux pas ».

2. Autant il est déraisonnable de chercher dans saint Paul la terminologie scolastique actuelle, autant il serait téméraire et peu scientifique de ne pas distinguer chez lui les diverses expressions de la volonté divine. Il ne faut pas confondre le propos (πρόθεσις), le bon plaisir (εὐδοκία), le conseil (βουλή), la volonté de Dieu (βούλημα, θέλημα). Le *propos* de Dieu[1] est un acte éternel et absolu de la volonté conséquente se rapportant à un bienfait particulier, tel que l'appel efficace à la foi : il est libre, puisqu'il se règle selon le bon plaisir; il est gracieux, puisqu'il ne dépend pas des mérites de l'homme; il est absolu, puisqu'il a pour effet la vocation efficace; il est éternel, puisqu'il est antérieur aux siècles. En réalité, le propos divin est ce qui répond le mieux à la prédestination, terme dont saint Paul ne fait pas usage; seulement la prédestination

1. Rom. 8^{28}; 9^{11}; Eph. 1^{11}; 3^{11}; 2 Tim. 1^{9} (πρόθεσις). — Rom. 3^{25}; Eph. 1^{9} (προτίθεσθαι). — Voir t. I, 511, et comparer, pour le sens local de πρό dans le composé, Ps. 53 (54)^{5} : οὐ προέθεντο τὸν Θεὸν ἐνώπιον αὐτῶν, Ps. 100 (101)^{3} : οὐ προεθέμην πρὸ ὀφθαλμῶν μου πρᾶγμα παράνομον.

implique, par rapport à l'ordre d'exécution, une antériorité que le propos n'exprime point par lui-même. — Le *bon plaisir*[1], comme le mot l'indique, désigne la spontanéité autant que la liberté du vouloir divin; il ne se dit par conséquent que d'une volonté bienveillante et gracieuse et ne s'applique jamais à la permission du mal ni à la punition du crime. — Le *conseil*[2] éclaire et dirige la volition. Saint Paul a pu dire sans pléonasme que Dieu « opère toutes choses selon le conseil de sa volonté », parce que la volonté divine n'est ni aveugle ni arbitraire, qu'elle obéit à des raisons profondes, quoique souvent impénétrables, qu'elle se déroule harmonieusement dans le temps et l'espace, suivant un plan conçu de toute éternité. — On peut distinguer quatre *volontés* de Dieu[3] : la volonté de précepte, la volonté de désir, la volonté de décret, la volonté de permission. La première est évidemment absolue, car elle se confond avec la loi morale; mais la nécessité qui en résulte porte sur l'obligation de l'acte, non sur l'existence de l'acte lui-même. La volonté de désir est une volonté sérieuse et active, mais dont la réali-

1. Eph. 1^5 (κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ); 1^9 (γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ); Phil. 2^{13} (ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας); 2 Thess. 1^{11} (ἵνα ὁ Θεὸς πληρώσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης). — Pour εὐδοκεῖν, 1 Cor. 1^{21}; 10^5; Gal. 1^{15}; Col. 1^{19}. — Sur Eph. $1^{5.9}$ voir p. 105 et 110; sur Phil. 2^{13}, p. 99. — Répétons encore, puisqu'on feint de s'y méprendre, que le *bon plaisir* de Dieu ne désigne pas une volonté arbitraire. Si nous ne traduisons pas εὐδοκία par « bienveillance », c'est que la bienveillance est une disposition, tandis que εὐδοκία est l'acte d'une volonté bienveillante. Quand on nous objecte que Paul « n'entendait nullement signifier un bon plaisir, au sens que ce mot a pris de choix purement autoritaire », on enfonce une porte ouverte.

2. Eph. 1^{11} (τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ); Hebr. 6^{17} (ἐπιδεῖξαι... τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ); Act. 13^{36}; 20^{27} (discours de Paul). — Le mot est encore employé dans Luc. 7^{30} et dans Act. 2^{23}; 4^{28}.

3. Quelques exemples de ces quatre volontés de Dieu dans saint Paul : *a*) *Volonté de précepte* : Rom. 2^{18}; 12^2; Eph. 5^{17}; 6^6; Col. 1^9; 4^{12}. — *b*) *Volonté de désir* : 1 Thess. 4^3; 1 Tim. 2^4; Rom. 9^{22} (désir de montrer sa justice neutralisé par la volonté de montrer sa patience). — *c*) *Volonté de décret* : Rom. 9^{18}; Eph. $1^{9.11}$ et la formule « apôtre par la volonté de Dieu » (1 Cor. 1^1, etc.). — *d*) *Volonté de permission* : Rom 1^{10}; 15^{32}; 1 Cor. 4^{19}.

sation est conditionnée par l'exercice d'une volonté étrangère. La volonté de décret est absolue et inéluctable; mais, lorsqu'elle a pour objet les actes libres de l'homme, elle n'est pas antérieure à toute prévision de ces actes, comme nous le verrons par la suite. Enfin la volonté de permission est une sorte de volonté négative qui laisse leur libre jeu, même pour le mal, aux facultés humaines.

La volonté de Dieu, respectant la liberté des créatures, n'obtient pas toujours son effet. Voilà pourquoi nous prions tous les jours que la volonté de Dieu s'accomplisse de plus en plus sur la terre comme au ciel. Rien n'arrive sans quelque intervention de sa volonté. Le mal lui-même ne se produirait pas sans une tolérance de sa part (ἀνοχή)[1]. Les prophètes, en disant que Dieu crée le mal, veulent parler du mal physique, châtiment du mal moral; mais saint Paul ne craint pas d'affirmer que Dieu livre les païens à leurs passions, à leurs convoitises, à leur sens réprouvé[2]. Quand Dieu dirige le mal au bien, en le réparant ou le punissant, on peut dire qu'il le veut d'une volonté virtuellement double, qui d'un côté permet le mal et de l'autre l'ordonne au bien[3].

II. Le plan rédempteur.

1. Grâce et libre arbitre. — 2. Ordre d'intention et ordre d'exécution. 3. Extension du plan divin.

1. Josèphe attribue quelque part aux pharisiens de son temps une doctrine analogue à la profession de foi stoïcienne attendant tout de Dieu, excepté la vertu. D'après lui, les esséniens rapportaient tout au destin; les sadducéens, rien; les pharisiens, partie au destin et partie au libre arbitre. Le *destin* — idée totalement étrangère à la théologie judaïque — représenterait-il ici la providence ou le décret divin? Ailleurs, Josèphe modifie de la sorte son exposé de la théorie pharisienne : « Quoique tout dépende du destin, l'homme n'en reste pas moins libre, Dieu ayant ménagé une sorte de tempérament entre le décret du destin et la liberté

1. Rom. 2^{4}; 3^{26}. — 2. Rom. 1^{24-28}.
3. Voir t. I, p. 306-309 et aussi 320-321.

de l'homme [1]. » Néanmoins les pharisiens devaient en pratique diminuer ou atténuer l'initiative divine. La justice n'étant pour eux que l'exécution d'un contrat signé avec Dieu, ils se croyaient quittes de toute gratitude quand ils l'avaient fidèlement observé et se regardaient même alors comme les créanciers de Jéhovah.

Que Saul ait partagé cette erreur avant sa conversion, rien ne le fait supposer : tant est vif et profond en lui le double sentiment que l'homme ne peut jamais se glorifier en matière de salut et que tout vient de Dieu, dans l'ordre surnaturel comme dans l'ordre naturel [2]. Mais, s'il ne sacrifie pas au libre arbitre de l'homme le souverain domaine de Dieu, il n'édifie pas non plus le souverain domaine de Dieu sur les ruines du libre arbitre. Ses exhortations répétées n'auraient pas de sens au cas où l'homme ne serait pas libre de faire le bien et d'éviter le mal. Rappelons seulement, pour ne pas revenir sur une question si claire, les trois assertions suivantes : L'homme est responsable de ses actions bonnes et mauvaises ; il en doit compte au juge suprême [3] ; il est inexcusable de faire le mal parce qu'il sait qu'en le faisant il est digne de mort [4] et parce que Dieu, non content de lui donner la notion du bien, fait de son côté tout ce qu'il faut pour l'y conduire [5]. — L'acte de foi du croyant est un acte d'obéissance agréable à Dieu ; l'incrédulité est un acte de révolte, de mépris, d'obstination et d'endurcissement volontaire qui attire la colère divine [6] :

1. *Antiq. Jud.* XIII, v, 9 : Οἱ μὲν Φαρισαῖοι τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης εἶναι λέγουσιν ἔργον, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν, συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι. Ici les choses qui dépendent de nous sont opposées à celles qui dépendent du *destin*. — Au contraire (*Antiq. Jud.* XVIII, I, 3) le *destin* s'étend à tout sans préjudice du libre arbitre : Πράσσεσθαί τε εἱμαρμένῃ τὰ πάντα ἀξιοῦντες, οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται. Il se fait un mélange (κρᾶσις) des deux. — Ailleurs (*Bell. Jud.* II, VIII, 14) le destin et le libre arbitre concourent et coopèrent : Εἱμαρμένῃ τε καὶ Θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην. Mais ici le destin étant distinct de Dieu, qu'est-ce qu'il peut bien être ?

2. Rom. 11^{36}. Voir, sur ce sujet, le t. I, p. 209-210.

3. Rom. 2^{12-16}; 14^{10}; 2 Cor. 5^{10}, etc. — 4. Rom. 1^{32}.

5. Phil. 2^{12-13}. — 6. Rom. 2^{8}.

or qui dit obéissance ou désobéissance dit liberté. — Mais ni l'infidèle n'est perdu sans retour ni le fidèle sauvé qu'en espérance[1] : celui-ci doit toujours craindre et l'autre peut toujours espérer. Le salut du croyant n'est assuré que du côté de Dieu, il est conditionnel du côté de l'homme, « s'il persévère dans la foi[2] »; pareillement la perte de l'incrédule n'est certaine que s'il s'obstine dans l'incrédulité. Qu'il se convertisse, il sera sauvé à son tour[3].

Chose remarquable, Paul réunit dans la même phrase ces deux idées qui semblent contradictoires à tant de théologiens hétérodoxes, sans paraître y voir une antinomie : « Travaillez à votre salut avec crainte et avec tremblement, car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire[4]. »

1. Rom. 8^{24}. — 2. Rom. 11^{22}; Col. 1^{23}. — 3. Rom. 11^{23}.

4. Phil. 2^{12-13} : μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε. Θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας. — *a*) Les mots φόβος et τρόμος sont souvent mis ensemble (Gen. 9^{2}; Ex. 15^{16}; Is. 19^{16}; 1 Cor. 2^{3}; 2 Cor. 7^{15}; Eph. 6^{5}) et leur union ne semble pas renforcer beaucoup l'idée. L'Apôtre paraît faire ici allusion à Ps. 2^{11} : Δουλεύσατε τῷ κυρίῳ ἐν φόβῳ καὶ ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ. — *b*) Le verbe composé κατεργάζεσθαι signifie : « accomplir, achever, conduire à bon terme » : *usque ad metam* (Bengel, *Gnomon*), car le salut des fidèles est déjà commencé. — *c*) Le lien entre le v. 12 et le v. 13 (γάρ) est assez difficile. Il y a sur ce point une monographie de Schäder (*Der Gedankeninhalt von Phil.* 2, 12-13, dans *Greifswalder Studien,* 1895). Le verset 13, dit le P. Lemonnyer (*Épîtres de saint Paul,* Paris, 1905, t. II, p. 21-22), « se présente comme la justification du conseil formulé au v. 12. Le sens en demeure obscur. Les Philippiens doivent-ils craindre et trembler parce que Dieu veut leur salut, agit en eux à cette fin et que, s'ils ne correspondent pas à l'action et au désir de Dieu, ils encourront sa colère? Ou bien doivent-ils craindre et trembler parce que, dans l'accomplissement de leur salut, ils dépendent de l'action de Dieu?... Il est impossible de répondre avec tant soit peu d'assurance ». Le sens serait en effet très obscur si l'emphase du discours tombait sur « avec crainte et tremblement »; mais il l'est beaucoup moins si l'accent est sur κατεργάζεσθε, comme l'admettent les meilleurs exégètes. Il faut travailler ardemment au salut, *car* Dieu y travaille de son côté. — *d*) Les derniers mots ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας ne doivent pas s'entendre comme s'il y avait κατὰ τὴν εὐδοκίαν, « selon son bon plaisir ». Assurément εὐδοκία est le « bon plaisir » de Dieu et non pas la « bonne volonté » de l'homme; mais ὑπέρ signifie « pour, en vue de ». Le sens est : Dieu opère en vous le vouloir et le faire *pour* accomplir ses *bienveillants desseins* à votre égard (cf. Rom. 8^{31}). N'oublions pas qu'il s'agit de chrétiens déjà en possession de la grâce sanctifiante.

Il faut travailler à notre salut comme si tout dépendait de nous ; et nous abandonner à Dieu comme si tout dépendait de lui. Que nous devions procéder à cette œuvre avec crainte et avec tremblement, rien de plus légitime, puisqu'il y va de notre bonheur ou de notre malheur éternel et que personne n'est garanti contre les défaillances de sa volonté. Cette crainte, Paul l'éprouve lui-même ; il sait que, pour n'avoir conscience d'aucun mal, on n'est pas sûr d'être justifié[1] ; il meurtrit son corps et le traite en esclave de peur qu'après avoir prêché aux autres il ne soit lui-même réprouvé[2]. Mais voici une maxime qui a l'air d'un paradoxe. Il faut travailler à notre salut, *parce que* Dieu opère en nous le vouloir et le faire.

Plusieurs théologiens protestants de nos jours voient dans ces deux membres de phrase une opposition irréductible et plaignent hautement saint Paul de ne pas l'avoir aperçue. Quelques-uns l'excusent en disant qu'on est en présence d'un impénétrable mystère. L'un d'eux, plus irrespectueux que les autres, le renvoie sans façon de l'école de Gamaliel à celle d'Aristote où l'on apprend à mieux raisonner[3]. L'argument de ces grands penseurs est simpliste : Si Dieu fait tout, dans l'œuvre du salut, l'homme n'a rien à faire ; et, si l'homme fait tout, il ne reste rien pour l'action divine. Leur erreur provient de ce qu'ils conçoivent l'action combinée de Dieu et de l'homme à la manière d'un synergisme. Si Dieu et l'homme étaient des causes partielles et du même ordre, l'objection

1. 1 Cor. 4[4] : οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι.

2. 1 Cor. 9[27] : ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι. Le verbe ὑπωπιάζειν signifie « meurtrir de coups », du nom ὑπώπιον « bleus, traces livides laissées par les coups ». L'adjectif ἀδόκιμος veut dire proprement « qui ne soutient pas l'épreuve ou l'examen », par suite « rejeté, réprouvé ».

3. L'auteur de cette lourde plaisanterie est Fritzsche. Von Soden et Pfleiderer se contentent de dire que Paul n'a pas remarqué l'antinomie ou qu'il fait comme s'il ne la remarquait pas. Holtzmann affirme que Paul défend le libre arbitre quand il parle en prédicateur ou en moraliste et soutient le déterminisme quand il parle en théologien (*Neutest. Theol.*, t. II, p. 169-171). On trouve dans Holtzmann (*Ibid.* p. 171-174) une longue note très serrée sur l'attitude des principaux théologiens protestants de nos jours relativement à cet enseignement de saint Paul.

porterait; mais il n'en est point ainsi : Dieu et l'homme produisent l'effet tout entier chacun dans son ordre[1]; et pourtant l'effet ne saurait être produit sans leur concours simultané. C'est donc l'assurance du concours divin, jointe au sentiment de sa propre défaillance, qui inspire à l'homme la confiance et la crainte; et plus encore la confiance que la crainte, car, étant donnée la citation tacite du Psalmiste, le conseil de craindre n'est ici qu'accessoire et l'emphase du discours porte sur ces mots : « Travaillez à votre salut ». Telle est la pensée profonde, mais parfaitement cohérente, de saint Paul.

2. Ce que Dieu opère dans le temps, il l'a résolu de toute éternité. L'histoire de la rédemption ne se déroule pas devant lui comme un panorama qu'il contemplerait en le subissant, mais comme un vaste drame dont il fait jouer les ressorts, combine les péripéties et prépare le dénouement. Saint Paul revient fréquemment sur ce plan divin qu'il appelle « le propos éternel, antérieur à la constitution du monde »; il le résume avec magnificence dans un passage dont le ton lyrique et l'allure rythmée font penser à un cantique ou à un hymne :

[3]Béni [soit] Dieu, Père de Notre Seigneur Jésus-Christ;

A) qui nous a comblés de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ;
[4]comme il nous élut en lui, avant la fondation du monde, pour être saints et sans tache devant lui, dans la charité;

B) [5]en nous prédestinant à être ses fils d'adoption par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté,
[6]pour faire éclater la gloire de sa grâce, dont il nous a gratifiés dans le Bien-aimé,
[7]par le sang duquel nous avons la rédemption, la rémission des fautes,
selon la richesse de sa grâce qu'il a épanchée sur nous,
[8]en toute sagesse et intelligence;

1. Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo partim a naturali agenti fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum (S. Thomas, *Contra Gentes*, III, LXX). — Deus est qui operatur in nobis velle et operari; certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati (S. Augustin, *De gratia et lib. arbit.* 16).

C) [9]en nous notifiant le mystère de sa volonté,
selon le dessein bienveillant qu'il a formé en lui,
[10]pour être réalisé à la plénitude des temps,
de réunir toutes choses dans le Christ, celles des cieux et celles de la terre,

a) [11]en lui en qui nous, les premiers à espérer dans le Christ, fûmes faits héritiers,
prédestinés selon le propos de celui qui opère tout suivant le conseil de sa volonté,
[12]pour être l'éloge [vivant] de sa gloire;

b) [13]en lui en qui, vous aussi, ayant entendu la parole de vérité, l'Évangile de notre salut, et y ayant adhéré,
vous fûtes marqués du sceau de l'Esprit-Saint promis,
[14]arrhes de notre héritage,
pour la rédemption [totale] de ceux qu'il s'est acquis, à la louange de sa gloire [1].

1. Eph. 1[3-14]. Les diverses parties de ce texte sont exposées plus loin en détail. Il ne s'agit pour le moment que d'en prendre une vue d'ensemble. On le divise communément en deux parties énumérant les bienfaits mentionnés au v. 3, d'abord dans *l'ordre d'intention* (v. 4-6), puis dans *l'ordre d'exécution* (v. 7-14). Mais il suffit d'une simple lecture pour s'apercevoir que cette division est fautive, car l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution y sont partout intimement mêlés. En examinant la longue phrase, on voit qu'elle est bâtie sur trois participes : ὁ εὐλογήσας (v. 3), προορίσας (v. 5), γνωρίσας (v. 9), dépendant directement ou indirectement de la doxologie εὐλογητός (sous-entendu εἴη ou ἔστω). Cela nous fournit une division excellente : *Béni* soit Dieu : A) parce qu'il nous a *bénis* conformément à son élection éternelle, B) parce qu'il nous a *prédestinés* à la grâce et qu'il a réalisé en nous l'effet de cette prédestination, C) parce qu'il nous a *notifié* le mystère de son plan rédempteur et qu'il l'a exécuté *a*) d'abord dans les juifs, *b*) puis dans les Gentils. Les deux subdivisions qui se rattachent à la troisième partie sont clairement indiquées par la construction : *a*) v. 11 (ἐν ᾧ), *b*) v. 13 (ἐν ᾧ).

Une question importante au point de vue exégétique mais surtout au point de vue grammatical est de savoir si les trois participes εὐλογήσας, προορίσας, γνωρίσας sont coordonnés ou subordonnés, autrement dit s'ils dépendent tous directement de εὐλογητὸς ὁ Θεός, ou si le premier seul en dépend directement et les deux autres de l'incise qui les précède. M. Coppieters (*La doxologie de la lettre aux Éphésiens*, dans *Revue bibl.*, 1909, p. 74-88) défend la première opinion et il soutient aussi, du moins comme plus probable, que ἐν ἀγάπῃ doit se rattacher à προορίσας et ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει à γνωρίσας. La grande majorité des commentateurs anciens et modernes est d'avis contraire : avec raison, ce semble. C'est moins affaire de démonstration

Les notions théologiques accumulées dans ce passage exigeraient un long commentaire. Qu'il suffise, pour l'instant, de dégager les trois idées dominantes : A Dieu seul revient la gloire et l'initiative de notre salut : prédestination, élection, rémission des péchés, collation de la grâce, bénédictions célestes au sens le plus étendu, tout dérive de lui. — Tout cela, tant dans l'ordre d'exécution que dans l'ordre d'intention, se fait en vue du Christ, « dans le Bien-aimé ». — Enfin l'ordre d'exécution se déroule le long des siècles, conformément à l'ordre d'intention conçu par Dieu dès l'éternité.

Avant de scruter le mystère du plan divin, il convient de définir les concepts de prédestination, d'élection et de prescience. Le mot *prédestination* n'est pas biblique, mais le mot *prédestiner* paraît cinq fois dans saint Paul aux passages suivants :

Nous prêchons la sagesse de Dieu, dans le mystère, cette sagesse cachée que Dieu a *prédestinée* avant les siècles pour notre gloire.

Ceux qu'il a connus d'avance il les a aussi *prédestinés* à être conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit le premier-né entre plusieurs frères.

Or ceux qu'il a *prédestinés* il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés il les a aussi glorifiés.

péremptoire que de tact exégétique. Il paraît évident que προορίσας dépend de ἐξελέξατο et qu'il faut donc le traduire « après nous avoir prédestinés » ou « en nous prédestinant ». Pareillement tout le monde accordera que les mots ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει conviennent *mieux* — pour ne rien dire de plus — à la science de l'homme qu'à la science de Dieu et qu'il faut dès lors les faire rapporter à ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς et non à γνωρίσας. De la sorte γνωρίσας explique le mode, l'objet et l'origine de cette science que Dieu nous donne si libéralement.

Mais autre chose est la construction grammaticale, autre chose est la marche et le progrès de la pensée : grammaticalement, les deux participes προορίσας et γνωρίσας sont subordonnés à ce qui les précède; logiquement, ils introduisent un développement nouveau et la description d'un nouveau bienfait. Cela donne au style plus de liberté, de mouvement et de vie, mais rend la traduction beaucoup plus ardue.

Th. Innitzer (*Der Hymnus im Epheserbriefe*, 1, 3-14 dans *Zeitschrift für kath. Theol.* 1904, p. 612-621) a proposé une division strophique fondée sur la répétition d'une sorte de refrain εἰς ἔπαινον δόξης v. 6, v. 12 et v. 14. Quoi qu'on puisse penser des strophes en prose, peu d'exégètes l'adopteront. La forme y est trop sacrifiée à la matière et la pensée à l'expression.

Il nous élut dans le Christ avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés devant lui, en nous *prédestinant* à être ses fils d'adoption par Jésus-Christ.

En lui, nous reçûmes aussi notre part [d'héritage], ayant été *prédestinés* selon le propos de celui qui opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté, afin que nous servions à exalter sa gloire, nous qui avons d'abord espéré dans le Christ[1].

Il résulte de tous ces passages que l'acte par lequel Dieu prédestine est très compréhensif. C'est un acte éternel, puisqu'il existe avant les siècles et qu'il est simultané ou logiquement antérieur à l'élection, antérieure elle-même à la fondation du monde. C'est un acte absolu et efficace dans la mesure où il est absolu, car il est le fruit du « conseil » ou du « propos » divin. C'est un acte souverainement libre, car il a lieu selon le propos de celui qui opère toutes choses par le conseil de sa volonté; il n'a donc pas de cause proprement dite du côté de l'homme bien qu'il puisse avoir pour raison d'être une condition dépendant de Dieu. Les actes divins se succèdent dans l'ordre suivant : prescience, prédestination, vocation, justification, glorification, les deux premiers appartenant à l'ordre d'intention, les trois derniers à l'ordre d'exécution. La prédestination est donc logiquement précédée par la prescience : « ceux qu'il a connus d'avance il les a aussi prédestinés »; car il est dans la nature des choses que la volonté suive l'intelligence et ne la précède pas. Enfin Dieu prédestine l'homme à un bienfait ou un bienfait à l'homme, mais ce bienfait n'est jamais directement la gloire éternelle.

Tandis que la prédestination n'appartient qu'à l'ordre d'intention, l'élection embrasse aussi l'ordre d'exécution. Elle ajoute à la prédestination ou à la vocation efficace une idée de *faveur* par rapport à ceux qui se trouvent prédestinés ou appelés efficacement, et une idée de *prédilection* par rapport à Dieu qui prédestine ou appelle. Une sorte de pléonasme vient quelquefois accentuer cette double idée : « Le Seigneur ton Dieu t'a élu d'entre toutes les nations pour être son peuple spécial. » Si tous les hommes étaient prédestinés, ils

1. 1 Cor. 2^{7}; Rom. $8^{29\text{-}30}$; Eph. $5^{5\text{-}11}$. *Prédestiner* est encore employé dans les Actes 4^{28} au sens de « décréter ».

ne seraient point *élus* au sens propre usité dans l'Écriture. Par suite, la prédestination ne suppose pas nécessairement l'élection, mais l'élection suppose nécessairement la prédestination : « Dieu nous a bénis de toute espèce de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ, comme il nous a élus en lui avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, en nous prédestinant (*ou bien* nous ayant prédestinés) à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté[1]. » Comme la prédestination,

1. Eph. 1[3] : A) Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ,

[4] B) καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ,

[5] C) προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,

[6] D) εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ.

Sans trop s'inquiéter des difficultés de détail, il faut s'attacher d'abord à suivre le mouvement de la pensée. L'idée principale est formulée au v. 3 : « Béni soit Dieu qui nous a comblés de bénédictions. » L'Apôtre se souvient alors que ces bénédictions accordées dans le temps répondent au plan éternel de l'élection (v. 4 · καθὼς ἐξελέξατο). Il explique ce plan par l'idée voisine de la prédestination éternelle (v. 5 : προορίσας ἡμᾶς). Il conclut en mettant en relief la finalité du plan divin qui est la gloire de Dieu (v. 6). On remarquera que chacun de ces actes a rapport au Christ : les bénédictions *dans le Christ* (ἐν Χριστῷ), l'élection *en lui* (ἐν αὐτῷ), la prédestination à la filiation adoptive *par Jésus-Christ* (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), la grâce dont nous sommes gratifiés dans *le Bien-aimé* (ἐν τῷ ἠγαπημένῳ); la raison en est que la pensée maîtresse de l'Épître est le Christ considéré comme centre d'unité de tous les fidèles.

A) Les *bénédictions* que Dieu nous prodigue : *a*) sont très variées dans leur manifestation (ἐν πάσῃ); — *b*) mais elles sont toutes de l'ordre spirituel (πνευματικῇ) parce qu'elles viennent du Saint-Esprit et qu'elles appartiennent à la sphère de l'esprit; — *c*) elles nous sont données dans le Christ (ἐν Χριστῷ), en tant que nous sommes unis à lui et ne faisons qu'un avec lui ; — *d*) elles sont célestes (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) par leur origine et par leur destination. — Remarquez le rapprochement : εὐλογητός... ὁ εὐλογήσας. Les bénédictions de l'homme doivent monter vers Dieu dans la mesure où les bénédictions de Dieu descendent vers l'homme. Mais l'homme ne bénit qu'en paroles et Dieu bénit en actes.

B) L'*élection*, d'où les bénédictions découlent : *a*) est avant la fondation du monde (πρὸ καταβολῆς κόσμου), expression qui désigne l'éternité (Joan. 17[24]; 1 Petr. 1[20]); — *b*) elle a lieu dans le Christ (ἐν αὐτῷ) et par conséquent elle n'est ni logiquement antérieure au décret de l'incarnation ni indépendante de ce décret; — *c*) elle a pour but

l'élection est éternelle, puisqu'elle existe dans le décret divin avant la création du monde. Elle a lieu « dans le Christ », en vue de ses mérites et non pas indépendamment de lui, comme le veulent Cajetan pour tous les saints et Catharin pour une classe d'élus. Elle a pour but une vie « sainte et irréprochable devant Dieu »; elle n'a donc pas pour terme direct et immédiat la gloire éternelle. Enfin elle est la source des bénédictions spirituelles, car l'ordre d'exécution est conforme (καθώς) à l'ordre d'intention. Dans le passage qui vient d'être cité, l'élection se rattache en effet à l'ordre d'intention; mais partout ailleurs, chez saint Paul, c'est l'ordre d'exécution qu'elle concerne. Alors l'élection se confond avec la vocation efficace et tous les fidèles sont nommés *élus :* « Efforcez-vous, dit saint Pierre, de rendre sûre votre vocation et votre *élection*[1]. » — « Je souffre tout pour les *élus* afin qu'ils soient sauvés », dit saint Paul[2].

Si la prédestination est logiquement postérieure à la pres-

direct notre sanctification (εἶναι ἡμᾶς ἁγίους κτλ.) et par la sanctification l'obtention de la gloire céleste.

C) La *prédestination* de son côté : *a*) n'est pas une destination *immédiate* à la gloire éternelle mais à la filiation adoptive (εἰς υἱοθεσίαν) et par l'état de filiation à l'héritage céleste; — *b*) la filiation, terme direct de la prédestination, est par Jésus-Christ (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) comme cause méritoire, et en lui (εἰς αὐτόν) parce que nous ne devenons fils d'adoption qu'en étant unis et associés au Fils. Notez la force du verbe composé au moyen (ἐξελέξατο) : il nous a choisis pour lui (ἐλέξατο, voix moyenne) d'entre plusieurs autres (ἐξ).

D) Une des fins (εἰς) de Dieu en nous prédestinant à la filiation adoptive en Jésus-Christ était l'éclatante et glorieuse manifestation de sa grâce. L'expression est très énergique. Dieu veut que sa grâce soit reconnue, admirée et louée (εἰς ἔπαινον) des hommes : et non seulement sa grâce mais « la gloire de sa grâce » (δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ), sa grâce triomphante. Cette grâce nous est « donnée, dans le Bien-aimé » (ἐν τῷ ἠγαπημένῳ) et la seule question est de savoir s'il s'agit de la grâce objective, celle qui est en Dieu et qui est le principe de ses bienfaits, ou la grâce subjective, celle qui est en nous et qui est la forme de la justification et de la sanctification. Les catholiques (S. Thomas, Estius, Corn. a Lapide, Bisping, etc.) tiennent en général pour la seconde, que supposent aussi les Pères (Chrysostome et les commentateurs grecs : ἐχαρίτωσεν = ἐπεραστοὺς ἐποίησεν) et le concile de Trente (*Sess.* VI, *cap.* 7). Plusieurs exégètes protestants sont du même avis.

1. 2 Petr. 1[10]. — 2. 2 Tim. 2[10].

cience et éclairée par elle, il faut en dire autant *a fortiori* de l'élection, qui est logiquement postérieure ou tout au plus simultanée à la prédestination. Dieu connaît d'abord, puis il prédestine et élit selon sa sagesse. Cependant, bien que la prescience précède et que la prédestination suive, il n'y a point entre ces deux actes une relation de causalité. En d'autres termes, Dieu ne prédestine pas l'homme à la foi *parce que* Dieu prévoit qu'il croira : la foi ni la prévision de la foi ne peut être la cause de la prédestination, puisque, en toute hypothèse, la prévision de la foi suppose la prévision de la grâce librement offerte. D'un autre côté, on ne saurait dire en toute rigueur que nous croyons *parce que* nous sommes prédestinés à croire, car la prévision de la foi est logiquement antérieure à la prédestination. La prédestination n'est qu'un aspect particulier de la providence surnaturelle, comme la prescience de Dieu n'est qu'un aspect particulier de son omniscience. Or il est facile de comprendre que la prévision d'un acte libre, c'est-à-dire sa vision dans l'avenir, est tout aussi peu contraire à la liberté que sa vision dans le présent; que l'acte ainsi prévu arrive infailliblement sans arriver par nécessité; que la prescience ne change donc rien au cours des événements et ne prouve que l'infinie perfection d'une intelligence déterminée par sa nature à percevoir toute vérité[1].

3. En général, le plan rédempteur a pour horizon notre globe et n'embrasse que le genre humain. Quelquefois cependant les perspectives se reculent, le plan divin s'étend à l'universalité des êtres, faisant converger vers le Christ l'ensemble de la création :

Afin qu'il ait la primauté en toutes choses;
car il a plu [à Dieu] de faire habiter en lui toute plénitude,
et de réconcilier par lui toutes choses [en les dirigeant] vers lui,
pacifiant par le sang de sa croix, par lui [dis-je],
soit ce qui est sur la terre, soit ce qui est dans les cieux[2]

1. Sur la prescience, l'élection, la prédestination, t. I, p. 509-513.
2. Col. 1^{19-20}. Cf. Lightfoot, *Colossians*.

^{19} ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν	A	^{19} quia in ipso complacuit,
πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι		omnem plenitudinem inhabitare;

L'idée dominante du passage, comme de l'Épître entière, est la primauté du Christ. Il doit *primer en tout* parce que *toute la plénitude* habite en lui. Laissons à l'expression toute son ampleur, puisque saint Paul ne juge pas à propos de la restreindre : ce sera alors la plénitude d'être aussi bien que la plénitude de grâces. Pour avoir la primauté en tout, le Christ doit être sans pair dans les deux ordres de la grâce et

[20] καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι	B	[20] et per eum reconciliare
τὰ πάντα εἰς αὐτόν,		omnia in ipsum,
εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος	C	pacificans per sanguinem
τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ,		crucis ejus,
εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς	D	sive quae in terris
εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.		sive quae in caelis sunt.

a) *Le sujet de la phrase* ne peut être que Dieu, nommé au v. 15 et d'ailleurs facile à sous-entendre avec un verbe tel que εὐδόκησεν. Faire du Christ le sujet, c'est créer sans motif une inextricable confusion. L'adoption de πᾶν τὸ πλήρωμα comme sujet est encore plus arbitraire. Car comment expliquer alors le participe εἰρηνοποιήσας au masculin?

b) *La signification de* πᾶν τὸ πλήρωμα n'est pas distinctement celle de πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος (Col. 2[9]) et ne doit pas se restreindre au sens spécial de plénitude de grâces (cf. Joan. 1[14]); c'est à la fois la plénitude d'être et de dons spirituels.

c) *Tous les pronoms personnels se rapportent au Christ*, δι' αὐτοῦ marquant son action médiatrice, ἐν αὐτῷ la cause morale, εἰς αὐτόν la cause finale. Si, dans ce dernier cas, Paul avait Dieu en vue, comme le veulent certains exégètes, il emploierait le réfléchi εἰς ἑαυτόν, beaucoup plus nécessaire ici, pour éviter l'équivoque, que dans 2 Cor. 5[18.19]. Du reste, quand il veut exprimer la réconciliation avec Dieu, il se sert toujours du datif (Rom. 5[10]; 2 Cor. 5[18.19.20]) jamais de l'accusatif avec εἰς.

d) *Le verbe* εἰρηνοποιεῖν, extrêmement rare, n'est signalé que dans Prov. 10[10] où il est intransitif et dans Stobée (*Ecl. phys.* I, 52) où il est transitif. Le sens transitif de *pacifier* est parfaitement admissible, étant donnée l'analogie des composés similaires δδοποιεῖν et λογοποιεῖν construits avec un accusatif, le premier par Aristote (*Rhetor.* I, 1, 2), le second par Thucydide (VI, 38). Il est donc naturel de regarder l'incise D comme dépendant de l'incise C et de traduire *pacifiant... ce qui est sur la terre et ce qui est aux cieux*, au lieu de faire de l'incise C une parenthèse au delà de laquelle l'incise B se continuerait. Cette construction si simple, adoptée par Chrysostome, supprime toute difficulté.

e) Ceux qui entendent ἀποκαταλλάξαι d'une réconciliation *avec* Dieu doivent entendre τὰ πάντα des *seules* créatures raisonnables. Alors *les choses de la terre* (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) désigneraient les hommes et *les choses du ciel* (τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς), les anges. Et il resterait à expliquer comment le Christ réconcilie les anges avec Dieu.

de la nature. Et sa primauté éclate en ce fait que, par sa médiation, Dieu réconcilie et pacifie toutes choses. Il ne se les réconcilie pas à lui-même, mais il les réconcilie entre elles *par* le Christ, en les dirigeant *vers* lui comme à leur fin et en les faisant converger *vers* lui comme à leur centre commun. On n'a pas le droit de refuser à la particule composante du verbe *ré*concilier sa valeur propre, celle d'un retour à un état antérieur de concorde, avant l'apparition du péché. Toutes choses retrouvent désormais leur unité primitive, en tant qu'elles rentrent toutes sous l'hégémonie du Christ.

La condition ou la résultante de la réconciliation des êtres est leur pacification. Paul ne parle pas d'une pacification *mutuelle* des choses du ciel *avec* celles de la terre — l'expression qu'il emploie s'y oppose — il parle d'une pacification *générale* de tous les êtres entre eux, *soit* sur la terre *soit* au ciel. Tous les êtres sont pacifiés comme ils sont réconciliés *dans* le Christ, qui est leur centre de gravitation et leur foyer de convergence.

Dans le passage parallèle, le champ de vision demeure aussi vaste, mais l'union de tous les êtres, sous le sceptre du Verbe incarné, y est marquée d'un trait encore plus précis.

> Béni soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ...
> qui nous a fait connaître le mystère de sa volonté
> (selon le bienveillant dessein qu'il avait formé en lui-même,
> pour le réaliser quand la plénitude des temps serait accomplie),
> de réunir toutes choses dans le Christ, celles qui sont aux cieux
> et celles qui sont sur la terre[1].

1. Eph. 1[9-10]. Cf. Haupt, *Commentaire* de Meyer.

[9] γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ,	A	[9] ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae,
κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ	B	secundum beneplacitum ejus, quod proposuit in eo,
[10] εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν,	C	[10] in dispensatione plenitudinis temporum,
ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ,	D	instaurare omnia in Christo,
τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.	E	quae in caelis et quae in terra sunt.

a) *Construction de la phrase.* — Grammaticalement, l'incise C pourrait dépendre soit de γνωρίσας, soit de μυστήριον, soit de ἀνακεφα-

L'objet du mystère ou secret divin est exprimé en grec par un mot composé qui a donné lieu à des interprétations diverses mais non disparates. Les commentateurs latins, suivant la Vulgate et l'ancienne version, adoptent volontiers le sens suggéré par le verbe *instaurare* ou *restaurare*. Tel l'Ambrosiaster : « Toute créature, au ciel et sur la terre, est restaurée par la connaissance du Christ en l'état où elle fut créée. » Et

ἀνακεφαλαιώσασθαι, soit de προέθετο ἐν αὐτῷ. La dernière construction est sans conteste la plus naturelle, la plus satisfaisante et aussi la plus communément reçue. Le sens sera donc : « Dieu a formé en lui ce dessein en vue de la dispensation qu'amène la plénitude des temps. » A son tour l'incise D peut dépendre de τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, ou de εὐδοκίαν, ou de προέθετο, ou bien n'être qu'une explication (*épexégèse*) de l'incise C. C'est la première hypothèse qui est la meilleure : ἀνακεφαλαιώσασθαι est alors le contenu du *mystère* ou du secret divin qui nous a été révélé et les membres B et C qualifiant A (non pas γνωρίσας mais μυστήριον) forment une sorte de parenthèse explicative. Le sens est : « *Dieu nous a révélé le mystère de sa volonté* (conformément au dessein bienveillant qu'il a conçu en lui pour l'exécuter lors de la plénitude des temps) *de tout récapituler dans le Christ.* »

b) *Sens de* ἀνακεφαλαιώσασθαι. — Ce mot vient de κεφάλαιον (adjectif neutre, pris substantivement, de κεφαλαῖος « relatif à la tête »), lequel signifie « ce qu'il y a de principal, de capital », par exemple *le personnage principal* d'un groupe ou *le point capital* d'une affaire, par extension le *capital* opposé à l'intérêt, ou le *sommaire* opposé aux développements. Le verbe simple κεφαλαιοῦν voulait dire « résumer, traiter *per summa capita* », quelquefois « dépeindre en traits généraux », plus souvent « faire la somme (des parties) » et, au passif, « se monter (à tant) »; le composé ἀνακεφαλαιοῦν était d'un fréquent usage pour désigner le procédé de rhétorique (ἀνακεφαλαίωσις, *recapitulatio*) consistant à résumer un discours par récapitulation finale. De là le sens de « répéter » (*Protevang. Jacobi*, XIII, 1). Mais ces diverses acceptions cadrent assez mal avec notre texte et l'explication de Chrysostome est évidemment préférable si on peut la justifier. Or nous la croyons irréprochable au point de vue philologique. Il est vrai que κεφάλαιον, qui signifie parfois la *tête* des poissons, des légumes, etc., ne se dit jamais de la tête du corps humain, mais il signifie couramment le *faîte*, le *sommet* et s'emploie dans ce sens pour les personnes comme pour les choses. Ainsi les principaux philosophes sont τὰ κεφάλαια τῶν μαθημάτων (Lucien, *Piscat.* 14) et le généralissime est τὸ κεφάλαιον τοῦ πολέμου (Appien, *Civ.* v, 10). Pourquoi ἀνακεφαλαιοῦν τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ ne signifierait-il pas « donner un couronnement, un chef (non pas κεφαλή mais κεφάλαιον) à toutes choses dans la personne du Christ », en d'autres termes « placer le Christ au sommet de toutes choses » comme principe d'unité? La voix moyenne s'explique aisément par l'intention divine et par l'intérêt que Dieu prend à exalter son Fils au-dessus de tout.

saint Augustin voit cette double restauration accomplie : *aux cieux,* quand le vide fait par la chute des anges est comblé par les élus ; *sur la terre,* quand les prédestinés, délivrés de la corruption du péché, sont revêtus de la gloire éternelle[1]. Exégèse d'une irréprochable théologie mais d'une philologie douteuse ; car saint Paul ne semble pas avoir en vue les seuls êtres raisonnables et un retour à l'état primitif par la réparation du péché ne rend pas toute sa pensée.

Tertullien, expressément approuvé par saint Jérôme, traduisait *recapitulare*[2]. C'est bien le sens du mot grec et saint Irénée l'explique en disant que toutes choses sont résumées ou contenues en abrégé dans le Christ[3]. Cela peut s'entendre de trois manières : au sens *ontologique,* Jésus-Christ, Dieu et homme, résume en quelque sorte la création entière, le monde des esprits et le monde des corps ; au sens *sotériologique,* le Christ résume toute l'économie de la rédemption, en tant que les prophéties ont toutes en lui leur accomplissement et que toute l'œuvre de Dieu tend vers lui comme à sa fin ; au point de vue *représentatif,* le Christ peut résumer tous les êtres doués de raison, comme Adam résumait en lui toute l'humanité dont il était le père.

Si ces considérations trouvent grâce aux yeux du grammairien, elles ne satisfont pas entièrement l'exégète. Il est vrai que le Christ réalise en sa personne les prophéties et les figures de l'antique alliance et que sa double nature contient excellemment les perfections de tous les êtres ; mais l'affirmation générale de notre texte n'en reste pas moins limitée d'une manière assez arbitraire, et cela cadre mal avec l'objet reconnu de l'Épître aux Éphésiens qui est de présenter le Christ comme un principe d'union universelle. C'est pourquoi les meilleurs interprètes serrent de plus près la pensée de Paul, en disant par exemple avec saint Jean Chrysostome : « Dieu a donné le Christ pour chef à tous les êtres, aux anges et aux hommes. Ainsi se forme l'union, la liaison parfaite, quand toutes choses sont rangées sous un seul chef et reçoivent

1. Augustin, *Enchirid.* VI ; Ambrosiaster, *Commentaire.*
2. *Contra Marcion.* V, 17 ; mais *De monogamia* 5 (reciprocare).
3. *Haereses,* III, XVI, 6 ; XVIII, 1 ; XXI, 9-10 ; IV, XL, 3 ; V, XX, 2 ; etc.

d'en haut un lien indissoluble... » Le péché du premier homme, nous le savons par saint Paul, avait produit dans la nature entière un désordre, une scission, un conflit de tendances hostiles. Jésus-Christ y rétablit la concorde — ou du moins y introduit l'harmonie — parce qu'il est le chef naturel des êtres raisonnables et le centre dominateur de la création matérielle.

On voit maintenant les rapports étroits de nos deux textes, dont une première lecture révélait plutôt les divergences. Des deux côtés, le plan rédempteur, débordant notre sphère, embrasse la terre et le ciel; des deux côtés, le Christ est médiateur de paix et instrument d'union, et il l'est comme homme, à la plénitude des temps; des deux côtés, est indiqué — ou insinué — le retour à un état primitif d'harmonie et de concorde; des deux côtés enfin, le rôle cosmique du Christ sert de prélude à la réconciliation des païens avec Dieu et à la réunion des Juifs et des Gentils en un même corps mystique.

Même en tant qu'homme, Jésus-Christ a donc une sorte de rôle cosmique : il est chef des anges et domine la création tout entière. Si l'on songe au désordre produit par le péché dans toute l'œuvre de Dieu et à l'harmonie que la présence du Christ y ramène, ce rôle cosmique touche en quelque manière à la sotériologie[1]. C'est une sorte de répercussion mondiale de l'incarnation et un agrandissement subit de l'horizon contemplé par l'Apôtre, dont le regard ne va pas d'ordinaire au delà du salut des hommes.

III. Les préparations providentielles.

1. La première étape de l'humanité. — 2. L'ère de la promesse. — 3. Le régime de la Loi. — 4. Les éléments du monde. — 5. La plénitude des temps.

1. Une fois arrêté le plan du salut, fallait-il en différer l'exécution? Puisque l'homme ne peut se relever seul, à quoi bon lui faire expérimenter son impuissance? Quelle gloire

1. Toutes les créatures participent *dans une certaine mesure* aux bienfaits de la rédemption. La glorification de l'homme rejaillit moralement sur l'ensemble de l'univers. Voir, pour l'idée, Rom. 8^{20-21}.

peut rendre à Dieu un délai fatal à tant de victimes? On répond que la mission du Christ ayant un effet rétroactif, la valeur de sa mort rédemptrice rejaillit donc sur les générations antérieures. Comme il y eut des justes avant Jésus-Christ et qu'ils n'ont pu l'être que par le Médiateur universel de la grâce, les saints de l'antique alliance sont des fruits anticipés du Calvaire. Mais, si l'Apôtre nous autorise à tirer ces conclusions, il ne les tire pas lui-même. Il se contente de faire appel au « propos » de Dieu qui se déroule au « cours des siècles[1] »; tout au plus invoque-t-il le besoin providentiel de laisser les temps arriver à leur plénitude et le genre humain atteindre sa majorité[2]. C'est une loi de la nature d'aller par degrés à la perfection et l'homme ne parvient à l'âge mûr qu'en passant par l'enfance et par la jeunesse Dieu n'a point dédaigné de se plier à ces harmonies, parce qu'elles font davantage éclater sa miséricorde et sa sagesse. Il conduira donc l'homme à son point terminal par quatre étapes successives : la loi de nature, le temps des promesses, la période de l'alliance, l'ère de la grâce. Ainsi la providence mène l'humanité de progrès en progrès. Cette idée très biblique, dont se sont inspirés deux des plus beaux livres sortis de la main des hommes, est ce qu'on est convenu d'appeler, en saint Paul, la philosophie de l'histoire et ce qu'on nommerait beaucoup plus justement sa théologie de la providence.

La création du premier couple humain ouvre l'histoire religieuse de l'humanité. Saint Paul ne nous dit pas quelle eût été la condition de l'homme sur la terre si l'homme n'avait pas péché. Pas plus que ses collègues, il n'aime à explorer les régions nébuleuses des possibilités ou des hypothèses et rarement il porte ses regards au delà de l'horizon réel. Il lui suffit de nous renvoyer au récit de la Genèse, rattachant à la désobéissance d'Adam la perte de l'amitié divine, la mort et le penchant au mal. Il ne fait aucune allusion à une

1. Eph. 3^{11} : κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων.

2. Comparer les expressions τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal. 4^4), τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν (Eph. 1^{10}) et relire le fameux passage sur le rôle du dédagogue, des tuteurs et des intendants (Gal. 3^{23}-4^7).

révélation primitive ; car la *révélation* par laquelle les païens apercevaient les attributs de Dieu dans le miroir du monde sensible est une révélation naturelle, inhérente à l'intelligence[1], et la connaissance qu'ils eurent de la loi éternelle n'était que le verdict de leur conscience et de leur raison[2]. La sollicitude dont les païens furent constamment l'objet, même au plus fort de leurs égarements, cette sollicitude qui avait pour but prochain de les inciter à chercher Dieu et pour motif final de les y conduire[3], ne pourrait s'appeler providence surnaturelle que si l'on avait prouvé au préalable qu'il n'y en a point d'autre dans l'ordre présent. C'est en vertu de la même providence que Dieu les enferme, ainsi que les Juifs, sous la domination du péché : il se propose de leur faire à tous miséricorde[4].

S'il est dit ailleurs que Dieu, « dans les siècles passés, laissa tous les Gentils marcher dans leurs voies[5] » tortueuses, qu'il les livra à leurs instincts pervers et à leur sens réprouvé[6], cela ne peut s'entendre d'un abandon total et absolu, puisqu'on affirme aux mêmes endroits que Dieu n'a cessé de se rendre témoignage par ses bienfaits[7], qu'il reste le Dieu des Gentils autant que des Juifs[8], qu'il médite de mettre à profit leur misère et jusqu'à leur malice, pour les retirer de l'abîme[9]. L'allégorie de l'olivier franc et du sauvageon[10] montre bien que les Juifs avaient reçu du céleste agriculteur des soins spéciaux, mais elle ne permet pas de conclure que l'olivier sauvage eût été privé de tout soin. Au contraire, l'éducation naturelle de la gentilité est parfois rapprochée de l'éducation surnaturelle dont fut favorisée la race élue. Des deux côtés, les institutions morales et religieuses qui préludaient à l'Évangile, pour différentes qu'elles fussent, sont rangées sous le même concept de doctrines élémentaires et assimilées à un alphabet que le monde encore enfant s'essayait à déchiffrer[11].

La préparation des Gentils à la foi peut paraître surtout

1. Rom. 1^{20}. Voir t. I, p. 229-238.
2. Rom. 2^{14-15}. — 3. Act. 17^{26-27}. — 4. Rom. 11^{32}; Gal. 3^{22}.
5. Act. 14^{16}. — 6. Rom. 1^{28}. — 7. Act. 14^{17}. — 8. Rom. 3^{29}.
9. Rom. 5^{20-21}. — 10. Rom. 11^{24}. — 11. Gal. 4^{9}; Col. 2^{8}.

négative; mais la diffusion du christianisme dans les milieux païens est là pour prouver qu'elle n'en fut pas moins efficace. Le mépris inspiré par l'absurde et immonde cohue du panthéon gréco-romain, le dégoût produit à la longue par une corruption effrénée, la satiété du vice qui gagnait peu à peu les âmes honnêtes, le désarroi intellectuel amené par la banqueroute des philosophies, l'aspiration à un idéal religieux plus relevé, le réveil de la conscience, le vague soupçon du Dieu inconnu, furent autant de prédicateurs muets qui frayèrent la voie aux hérauts de l'Évangile.

2. Entre l'état de nature et le régime de la Loi s'intercale l'ère de la promesse. On en pourrait chercher les débuts dans la première annonce d'un rédempteur faite au lendemain de la chute, ou dans l'espérance donnée à Noé après le déluge; mais on sait que l'Apôtre la date d'Abraham qui la personnifie. La promesse est presque toujours définie en fonction de la Loi.

Pourquoi donc la Loi? Elle fut ajoutée en vue des transgressions, jusqu'à ce que vînt la race à qui la promesse avait été faite; [elle fut] promulguée par les anges au moyen d'un médiateur. Or le médiateur ne l'est pas d'un seul, mais Dieu est seul [1].

1. Gal. 3^{19-20} : Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις ἂν ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου. Ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστιν. — Il sera question plus loin du but et du terme de la Loi, nous n'avons à nous occuper ici que de sa promulgation et de l'office du médiateur. — Διατάσσειν νόμον n'est pas proprement composer une loi, la rédiger, mais l'intimer, la promulguer. Deux sortes d'agents avaient concouru à la promulgation solennelle de la Loi : les anges et Moïse. Pour les anges, cf. Deut. 33^{2} (dans la version des Septante : ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ); Act. 7^{38} et 7^{53} (ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων); Hebr. 2^{2} (ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος est évidemment la Loi); Josèphe, *Antiq.* XV, v, 3; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, t. I, p. 309-310 (contes ridicules des rabbins). — Le nom de *médiateur* était le titre reconnu de Moïse, Deut. 5^{5} (κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ἀνὰ μέσον ὑμῶν); Lev. 26^{46}; Ex. 31^{18}; Philon, *Vita Mos.* III, 19 (Mangey, I, 160); Josèphe, *Antiq.*, XV, v, 3; *Assumptio Mosis* (dans Fabricius, *Cod. Pseudep. V. T.*, t. I, p. 845 : ἐθεάσατό με ὁ Θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην); *Aboth* de R. Nathan, I, 1 (Legem, quam Deus Israelitis dedit, nonnisi per manus Mosis dedit) et les textes cités par Schœttgen (*Horae*, 738).

Pour avoir suggéré aux exégètes des explications par centaines, il faut que cette dernière phrase soit bien obscure. Cependant comme la plupart des commentateurs supposent contre toute évidence que le médiateur est ici Jésus-Christ et comme presque tous les autres regardent plus les mots que le contexte, le nombre des interprétations vraiment admissibles se réduit singulièrement. Le médiateur de la Loi n'est pas Jésus-Christ mais Moïse, et le but de saint Paul n'est pas de montrer l'avantage de la Loi mais son imperfection et son instabilité. L'infériorité de la Loi, mise en parallèle avec la promesse, ressort de ce contraste même : la promesse est un testament, la Loi est un contrat ; la promesse est absolue, la Loi est conditionnelle ; la promesse vient de Dieu sans intermédiaire, la Loi est promulguée par le médiateur ; la promesse

Le nom de *médiateur de la nouvelle alliance* donné à Jésus par Hebr. 8^{6} ; 9^{15} ; 12^{24} (cf. Act. 7^{38}) suppose que Moïse est médiateur de l'ancienne. Le médiateur dont parle S. Paul à propos de la Loi est donc certainement Moïse. Si le mot μεσίτης n'a pas l'article défini, c'est que Paul n'insiste pas sur la *personne* du médiateur mais sur sa *qualité* de médiateur. Il faut traduire : « au moyen d'*un* médiateur », lequel est en fait Moïse mais pourrait être tout autre personnage sans que le raisonnement de l'Apôtre fût modifié, car toute son argumentation porte sur le sens du mot *médiateur*. Le δέ (ὁ δὲ μεσίτης, v. 20) n'est pas une simple particule de transition ; il n'est pas non plus adversatif, ni limitatif, mais argumentatif et doit se traduire par *or* (atqui). L'article défini, dans ὁ μεσίτης, indique l'espèce, la notion générique, le contenu de l'idée de médiateur (cf. Joan. 10^{11} ; 2 Cor. 12^{12}) ; ce n'est plus *le* médiateur Moïse, c'est *le* médiateur en général, tout médiateur quel qu'il soit.

Cela posé, le sens du mystérieux verset 20 ne peut être que celui-ci : « Or le médiateur n'est pas [médiateur] d'un *seul* [contractant] ; mais Dieu est *seul*. » Dans la promesse, Dieu est *seul* et la promesse ne dépend que de lui ; dans la Loi, Dieu n'est pas *seul*, puisqu'il y a un médiateur. Donc, à ce point de vue, la promesse a des conditions de stabilité qui manquent à la Loi. Ce sens assez simple est adopté par la plupart des commentateurs modernes, catholiques (Bisping, Cornely, etc.) et protestants (Lightfoot, Perrowne, Sieffert, Reuss, etc.). Voici le commentaire de Reuss : « Qui dit *médiateur*, dit deux parties contractantes, par conséquent deux volontés, qui, tout en s'unissant momentanément, peuvent d'autres fois se contredire. Une loi promulguée par médiation est donc toujours quelque chose de chanceux, d'imparfait ; tandis que la promesse, émanée de Dieu *seul*, ayant sa volonté à lui pour source unique et pour garantie, est incomparablement plus sûre et partant plus élevée. La Loi ne saurait donc

est confirmée de Dieu par serment, la Loi est préparée et transmise par les anges. Par suite, la promesse est immuable, la Loi est susceptible d'abrogation; la promesse faite sans limitation de temps est éternelle, la Loi donnée sous réserve de la promesse est temporaire; la promesse engage la fidélité de Dieu d'une manière absolue, la Loi n'engage la fidélité de Dieu qu'au prorata de la fidélité du peuple. Tout cela se résume en cette formule : « Le médiateur », de sa nature, « n'est pas médiateur d'un seul » contractant. Partout où il intervient, il y a un contrat bilatéral qui, subordonné à deux volontés différentes, peut se résilier; « mais », dans la promesse faite par Dieu sans restriction et sans condition, « Dieu est seul » en cause; personne ne peut infirmer sa décision irrévocable et il se doit à lui-même de ne pas la retirer au détriment des intéressés. Il s'ensuit que la Loi, venant après les promesses, ne peut ni les abolir ni les modifier ; tandis que la promesse de Dieu porte en elle-même sa propre garantie.

Saint Luc, saint Paul et l'auteur de l'Épître aux Hébreux sont les seuls à parler de la promesse au sens technique. Ils entendent par là l'ensemble des perspectives gracieuses ouvertes sur l'avenir au père des croyants, pour lui et pour

en aucun cas primer les promesses. » Les autres exégètes nommés ci-dessus disent avec plus ou moins de clarté la même chose. Plusieurs (Cornely, Sieffert, etc.) s'efforcent de reconstruire l'argumentation de l'Apôtre, en regardant la première proposition comme une majeure et la seconde comme une mineure, avec conclusion sous-entendue. Cornely l'expose ainsi : « Legislatio per mediatorem Moysen data contractum constituit bilateralem, qui benedictiones conditioni legis impletae alligat; atqui promissiones Abrahae seminique ejus dictae utpote contractus unilateralis, benedictiones nulli conditioni alligant; ergo Lex in promissionum locum succedere easque abrogare non potuit. » Quoi qu'on pense de la bonté de ce syllogisme, il vaut mieux voir dans notre texte non pas un syllogisme incomplet mais une antithèse : la Loi, donnée par un médiateur, est une *alliance* (διαθήκη au sens de בְּרִית) ; la promesse, faite sans médiateur, est un *testament* (διαθήκη au sens ordinaire). Dans les conséquences à tirer de cette opposition, il est essentiel d'observer que saint Paul ne se propose pas ici d'exalter la Loi au-dessus de la promesse, mais au contraire de faire ressortir les avantages de la promesse par rapport à la Loi.

sa race : possession d'une demeure stable, descendance plus nombreuse que les étoiles du ciel et que les grains de sable du désert, enfin et surtout bénédiction qui doit rejaillir sur toutes les nations de la terre[1]. Au sens le plus large, la promesse embrasse tous les bienfaits messianiques jusqu'à leur complète réalisation dans le ciel. Comme l'objet en est à la fois un et multiple, les auteurs sacrés parlent tantôt de plusieurs promesses et tantôt d'une seule[2]; mais il est certain que toutes les promesses ont leur accomplissement en Jésus-Christ : « C'est en vertu de la promesse que Dieu a suscité à Israël un Sauveur, Jésus... Car tout ce qu'il y a de promesses divines est devenu *oui* en lui; c'est pourquoi aussi nous [prononçons] par lui à la gloire de Dieu l'*amen*[3] » de louanges et d'action de grâces.

Quels sont les vrais héritiers de la promesse? A première vue la réponse paraît aisée. La possession des promesses n'est-elle pas un des privilèges d'Israël[4]? Les Gentils n'étaient-ils pas étrangers à la promesse et partant sans espérance[5]? Le Christ n'est-il point « ministre de la circoncision pour [prouver] la véracité de Dieu, en confirmant les promesses faites aux pères[6] »? Mais, d'un autre côté, les Gentils devenus chrétiens sont de plein droit copartageants de la promesse[7] et l'Apôtre affirme à plusieurs reprises que la promesse leur était originairement destinée[8]. Pour résoudre l'antinomie, il faut découvrir le principe d'après lequel les

1. Les trois principales promesses faites à Abraham sont : celle de la Terre promise (Gen. 12^{7}; 13^{15}; 15^{18}; 26^{4}), celle d'une innombrable postérité (Gen. 12^{2}; 13^{16}; 15^{5}; 22^{17}), celle des bénédictions (Gen. 12^{3}; 18^{18}; 22^{18}; 26^{4}). — Dans le Nouveau Testament la *promesse* est souvent rapportée à Abraham (Rom. $4^{13\text{-}16}$; Gal. $3^{8\text{-}9.16\text{-}18}$; Hebr. 6^{15}; 11^{9}; Luc. $1^{54\text{-}55.73}$). L'idée la plus voisine dans l'Ancien est Ps. 104 (105)$^{8\text{-}9}$: « Il s'est toujours souvenu de son *alliance*... qu'il a conclue avec Abraham, de son serment à Isaac. » Encore la promesse est-elle envisagée ici sous forme d'alliance (בְּרִית). Il est vrai qu'entre la promesse et l'alliance il y a de multiples rapports que le mot grec διαθήκη embrasse à la fois. Cf. Gal. $3^{15\text{-}17}$; Hebr. $9^{16\text{-}17}$.

2. La promesse (Rom. $4^{13.20}$; $9^{8.9}$; Gal. $3^{17.29}$; $4^{23\text{-}28}$, etc.); les promesses (Rom. 9^{4}; 15^{8}; 2 Cor. 1^{20}; Gal. $3^{16.21}$, etc.).

3. 2 Cor. 1^{20}. — 4. Rom. 9^{4}. — 5. Eph. 2^{12}. — 6. Rom. 15^{8}.

7. Eph. 3^{6}. — 8. 2 Cor. 7^{1}; Gal. 4^{28}, etc.

bénédictions léguées à Abraham se distribuent et se communiquent. C'est le triomphe du dialecticien rompu aux subtilités de l'école. Paul relève dans l'histoire de la promesse trois particularités remarquables. La promesse ne s'étend pas à tous les enfants d'Abraham; elle passe d'abord à Isaac à l'exclusion d'Ismaël, puis à Jacob à l'exclusion d'Ésaü[1]. Le principe de cette différence est celui de l'élection, du libre choix de Dieu : ce n'est pas la postérité charnelle qui héritera des bénédictions mais la postérité spirituelle. En second lieu, la promesse faite à Abraham est universelle, puisque toutes les nations doivent être bénies en lui[2]. Le principe de cette extension est la foi : ceux-là seront les vrais fils d'Abraham qui partageront la foi du père des croyants. Enfin la promesse est collective, car elle concerne, non pas chacun des descendants du patriarche, mais sa race, sa semence[3]. Le principe de ce rapport collectif est l'union au Christ, source unique des bénédictions : les vrais héritiers d'Abraham ne sont donc pas les Juifs mais les chrétiens, en tant qu'ils forment avec le Christ une même personne mystique, la descendance spirituelle d'Abraham. Ainsi la promesse possède trois caractères qui l'assimilent à l'Évangile : comme lui, elle est universelle; comme lui, elle repose sur la foi ; comme lui, elle dépend de la grâce. La promesse c'est l'Évangile en perspective et l'Évangile c'est la promesse réalisée.

3. Si telles sont les prérogatives de la promesse, le régime de la Loi, au lieu d'être un pas en avant dans la marche de l'humanité, ne marquera-t-il pas un recul? Cette objection s'est présentée à l'esprit de l'Apôtre et il y a répondu : « Eh bien, [nous Juifs] l'emportons-nous [sur les Gentils]? Pas entièrement[4]. » Il y a deux points où l'égalité subsiste et où les Juifs ne peuvent se targuer d'aucun privilège : la domination du péché et le mode de justification par la foi[5]; mais cela n'exclut pas toute différence. « Quel est donc l'avantage

1. Rom. 9^{8}. — 2. Gal. 3^{8}. — 3. Gal. 3^{16}.

4. Rom. 3^{9} : οὐ πάντως veut dire *non omnino* et non pas *nequaquam*. Ce n'est pas une négation totale mais une restriction.

5. Gal. 2^{16}; Rom. $3^{21\text{-}24\text{-}30}$; Rom. $3^{9\text{-}28}$.

du Juif; ou quel est le profit de la circoncision? Il est multiple de toute manière. C'est d'abord qu'ils ont reçu en dépôt les oracles de Dieu[1]. » N'est-ce rien que d'être les dépositaires de la révélation? La révélation divine est une lumière pour l'intelligence et un guide pour la volonté. L'abus qu'on peut faire d'un bienfait n'en diminue pas la valeur. Mais la révélation ne va pas seule : elle est pour les Juifs le principe ou l'accompagnement d'autres titres honorifiques.

Ils sont enfants d'Israël; ils possèdent la filiation adoptive et la *gloire* et les *alliances*, et la législation [mosaïque] et le culte [légitime] et les promesses; ils sont de la lignée des patriarches et c'est d'eux qu'est né, selon la chair, le Christ, Dieu souverain béni dans tous les siècles[2].

1. Rom. 3^{1-2}. Voir t. I, p. 240-542.

2. Rom. 9^{4} : οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται (A) **Qui sunt Israelitae,**
ὧν ἡ υἱοθεσία (B) quorum adoptio est filiorum,
καὶ ἡ δόξα (C) et gloria,
καὶ αἱ διαθῆκαι (D) et testamentum,
καὶ ἡ νομοθεσία (E) et legislatio,
καὶ ἡ λατρεία (F) et obsequium,
καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, (G) et promissa :
ὧν οἱ πατέρες (H) quorum patres,
καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστός. (I) et ex quibus est Christus.

A) *Israélites.* S. Paul est fier de ce nom (2 Cor. 11^{22}; cf. Gal. 2^{15}; Phil. 3^{3-5}), dont l'origine est glorieuse (Gen. 32^{28}; Eccli. 17^{15} : μερὶς κυρίου Ἰσραήλ ἐστιν. Cf. *Psalm. Sal.* x, 7; xiv, 3; xvii, 50-51; *Jub.* xxxiii, 18, etc.). Ce nom passera aux chrétiens (Gal. 6^{16}).

B) Ex. 4^{22} : *filius meus primogenitus Israel.* Cf. Deut. 14^{1}; 32^{6}; Jer. 31^{9}; Os. 11^{1}.

C) L'éclat surnaturel qui environnait parfois l'arche d'alliance au désert (Ex. 16^{10}; 24^{16}; 40^{34}) et dans le Temple (1 Reg. 8^{11}; 10^{18}; Ezech. 1^{28}; Hebr. 9^{5}) et qui était le signe sensible de la présence de Dieu au milieu de son peuple s'appelle en hébreu כְּבוֹד יְהוָה et se traduit par δόξα (*gloria*). C'est la שכינה des rabbins. Voir Weber, *Jüdische Theol.*[2] p. 185-190.

D) Au lieu du singulier *testamentum* il faudrait le pluriel, car les alliances (διαθῆκαι) furent multiples : avec Noé (Gen. 6^{18}; 9^{9}), avec Abraham (Gen. 15^{18}; $17^{2.7.9}$), avec Moïse (Ex. 2^{24}).

E) *Legislatio* (νομοθεσία) désigne l'ensemble de la Loi mosaïque. Elle fait partie de la révélation (Rom. 2^{2} : *eloquia Dei*) dont les Juifs ont droit d'être fiers.

F) Le mot *obsequium* traduit λατρεία qui signifie le *culte divin* institué par Moïse sur l'ordre de Dieu. Siméon le Juste (*Pirqê Aboth*, i, 2)

Ces neuf prérogatives résument leur prééminence : *Israélites,* ils portent le nom d'un des plus grands serviteurs de Jéhovah; ce nom choisi par Dieu lui-même n'est pas une simple appellation nationale; c'est un titre glorieux dont les Juifs furent toujours fiers, que saint Paul revendique avec orgueil et qu'il ne craint pas d'appliquer aux chrétiens. — Comme peuple spécialement élu de Dieu, ils sont *fils d'adoption;* Dieu a pu dire d'eux par la voix des prophètes : « Israël est mon fils premier-né »; cette adoption, pour être collective, n'en est pas moins une précieuse source de bienfaits divins. — Jéhovah habite au milieu de son peuple et manifeste sensiblement sa présence par la *gloire,* par cet éclat surnaturel qui enveloppait parfois le propitiatoire de l'arche et qui rappelait la nuée lumineuse guidant les Israélites à travers le désert. — Héritiers des patriarches et comme eux objet d'une prédilection divine, les Hébreux héritent aussi des *alliances* conclues entre Dieu et les saints personnages du passé, Noé, Abraham et Moïse; ces alliances, qui engagent la fidélité de Dieu, sont pour eux un gage de protection et de secours. — Seuls, parmi toutes les nations de la terre, ils possèdent une *Loi* descendue du ciel et transmise par le ministère des anges; si la Thora fut pour eux une charge, elle fut aussi un suprême honneur : « Dieu n'en a point agi de même envers les autres peuples et il ne leur a pas manifesté ses jugements. » — Avec la Loi, est révélé le *culte* légitime, le seul agréable à Dieu puisqu'il est le seul inspiré et sanctionné par lui, le seul qui joigne à sa valeur intrinsèque une signification figurative qui le relève et l'ennoblit. — Les Hébreux sont encore en un sens spécial les détenteurs des *promesses* faites par Dieu à l'humanité; comme ces promesses

disait que les trois soutiens du monde sont la Loi, le *culte divin* et la bienfaisance.

G) Sur les promesses, voir ci-dessus, p. 115-119.

H) Leurs grands ancêtres Abraham, Isaac et Jacob (Act. 3^{13}; 7^{32}), étaient pour les Juifs un sujet d'orgueil, légitime au fond, mais excessif dans ses manifestations. L'*Apocalypse de Baruch* (XXI, 24) affirme que le monde a été créé pour eux. Déjà Ézéchiel avait rabattu ces prétentions (14^{14}), que Jésus-Christ ne cessa de combattre (Mat. 3^{8-9}; Joan. 8^{33}).

concernent le Messie et que le Messie doit naître d'eux, ils en ont en quelque sorte le patrimoine. — C'est aussi pour eux un titre de gloire de descendre de ces *patriarches* que Dieu honora le plus de son amitié; la gloire du père rejaillit sur les enfants et la famille participe à l'illustration de chacun de ses membres; saint Paul combat le sentiment exagéré des Juifs à cet égard sans en contester le principe : « Si la racine est sainte, les rameaux le seront pareillement. » — Enfin le comble d'honneur, c'est d'être selon la chair les parents du Christ, du Messie, de l'Homme-Dieu.

Ce qui distingue surtout les Hébreux des autres peuples, c'est de garder le dépôt de la révélation et d'avoir reçu la Loi pour guide. Quand saint Paul parle de la Loi, il entend toujours la Loi mosaïque; il n'en connaît point d'autre, bien qu'il donne quelquefois par analogie le nom de loi à d'autres forces morales. Or — et sur cet article l'Apôtre n'a jamais changé d'avis — la Loi est bonne, la Loi est juste, la Loi est noble, la Loi est sainte, la Loi est spirituelle, la Loi est de Dieu. Elle n'est pas absolument parfaite, en ce sens qu'on ne puisse rien imaginer de meilleur, mais elle est excellente, puisqu'elle se résume en ce qu'il y a de plus excellent, l'amour; et l'on ne saurait lui imputer les abus dont elle fut l'occasion. Son imperfection n'apparaît que si on la compare à quelque chose de plus parfait ou si on réfléchit aux inconvénients qui en dérivent[1]. Cette considération peut se faire à un quadruple point de vue : historique, psychologique, métaphysique et théologique.

Historiquement, la promesse faite aux patriarches est absolue et antérieure à la Loi : la Loi ne peut donc ni l'annuler ni la restreindre; et la justification, dépendant de la promesse, ne peut pas non plus dépendre de la Loi. Celle-ci n'a point guéri les Juifs de leurs passions; elle n'a opposé au débordement du mal qu'une digue impuissante. — On ne pouvait pas en espérer davantage. Car, au fond, qu'est-ce donc qu'une loi? C'est une lumière et une barrière, une lumière qui montre la

1. Sur le rôle, la sainteté et l'imperfection de la Loi, voir t. I, p. 214-218 et 268-278

voie, une barrière qui défend d'en sortir : lumière inopportune pour une volonté chancelante, barrière provocatrice pour une volonté perverse [1]. La loi apporte une obligation nouvelle sans un secours nouveau ; elle ne peut donc que manifester, aggraver, multiplier le péché [2]. — C'est un fait d'expérience vulgaire. L'homme en présence d'une loi éprouve des instincts de révolte et il sent en même temps que l'appui offert à la loi par la raison n'est pas un contrepoids suffisant. Il ne fait pas le bien qu'il aime et il fait le mal qu'il abhorre. S'il ne comprend rien à ce phénomène contradictoire, il n'a pas de peine à le constater. Il se rend compte aussi que la loi n'est pas la cause du mal, qu'elle n'en est que l'occasion ; mais conscient tout de même de l'insuffisance de la loi, il cherche une aide en dehors d'elle et se tourne vers la miséricorde [3]. — Ici intervient le principe théologique. On pourrait concevoir un autre ordre de providence où la Loi justifierait. Dans cette hypothèse, « la justice serait vraiment par la Loi [4] ». Mais, dans l'économie actuelle, le salut de l'homme dépend de la grâce et l'homme n'a pas le droit de s'en glorifier [5]. Or, si la Loi *seule* justifiait, l'homme pourrait se glorifier d'avoir accompli par ses propres forces une magnifique prouesse ; mais alors nous n'aurions plus besoin du Christ et « le Christ serait mort en vain [6] ».

Tout en déclarant que la Loi « est incapable de justifier », Paul dit que « ceux qui auront observé la Loi seront justifiés [7] ». Il assure que la Loi fut donnée « pour (conduire à) la vie » et il affirme qu'elle fut surajoutée « pour augmenter les transgressions [8] ». N'y a-t-il point dans ces assertions contradiction flagrante ? Nullement. La Loi par elle-même est incapable de justifier, mais les Juifs ne furent jamais laissés avec la Loi *seule*. En donnant la Loi aux Hébreux, qui étaient déjà les dépositaires des promesses faites à Abraham, Dieu voulait leur conférer la vie surnaturelle, non par la Loi seule qui en était incapable, mais par la grâce surajoutée à la Loi comme un principe extérieur et indépendant. Quand Dieu vit

1. Rom. 7^{7-9}. — 2. Gal. 3^{19}; Rom. 5^{20}. — 3. Rom. 7^{15-25}.
4. Gal. 3^{21}. — 5. Gal. 6^{14}; Rom. 3^{27}; 4^{2}; Eph. 2^{9}. — 6. Gal. 2^{21}.
7. Gal. 3^{21} (cf. Rom. 8^{3}). — 8. Rom. 7^{10} et Gal. 3^{19}.

que son intention première était frustrée par la faute des Juifs, il sanctionna le fait accompli et voulut que le péché abondât par la Loi afin de faire surabonder la grâce[1]. Les deux finalités ne sont point contraires parce qu'elles se meuvent sur un plan différent.

On peut voir par ce qui précède que la doctrine de saint Paul relativement à la Loi mosaïque est d'une assez grande complexité. Essayons d'en marquer les principaux traits :

Comme expression de la volonté divine, la Loi est bonne, *sainte et spirituelle*[2]; mais, considérée en elle-même, elle n'est qu'une lumière éclairant l'intelligence sans affermir la volonté, qu'une barrière provoquant l'esprit de révolte sans l'arrêter efficacement; elle est donc pour un être corrompu une cause accidentelle de transgressions et c'est en ce sens qu'elle multiplie le péché et qu'elle engendre la colère[3].

Au point de vue historique, la Loi venait après la promesse gratuite, absolue, universelle, éternelle, qu'elle ne pouvait ni annuler, ni supplanter, ni limiter, ni compléter, ni restreindre[4]. Elle était donc de sa nature temporaire et locale, destinée à un peuple unique et pour un temps déterminé.

Il n'en faudrait pas conclure qu'elle fût nuisible ou inutile. C'était un bienfait de Dieu et une prérogative d'Israël, non seulement comme révélation mais comme intimation du vouloir divin[5]. Bien observée, elle eût été une source de mérites et une cause de justification[6]. C'est même ce que Dieu avait d'abord en vue en l'octroyant : elle était donnée pour conduire à la vie éternelle[7]. Car si par elle-même elle ne confère point le privilège de la foi et de la grâce, elle ne l'ôte pas non plus; or elle était proposée à un peuple déjà en possession de la promesse, d'où pouvait dériver le secours nécessaire à l'observation salutaire de la Loi.

Cependant cette première fin de la Loi fut déjouée par l'endurcissement des Juifs. La Loi n'opposa en fait qu'un obstacle impuissant à l'irruption du péché et au débordement du mal[8]. Dieu la maintint néanmoins pour des motifs dignes

1. Rom. 5^{20}. — 2. Rom. 7^{12} (ἅγιος); ^{14} (πνευματικός) ^{16} (καλός).
3. Rom. 5^{13-20}; Gal. 3^{14}. — 4. Gal. 3^{21}. — 5. Rom. 9^{4} (νομοθεσία).
6. Rom. 2^{13}. — 7. Rom. 7^{10}. — 8. Rom. 8^{3}.

de sa sagesse. Il en fit une gardienne attentive à préserver les Juifs des contacts dangereux, une institutrice chargée de les mener au Christ. Et si le rôle pédagogique de la Loi fut surtout négatif, elle n'en eut pas moins l'honneur d'être la dépositaire du monothéisme et de la vérité révélée[1].

Mais elle portait en elle-même des germes multiples de caducité. Le régime de la Loi devait finir de mort naturelle quand arriverait l'âge mûr du genre humain[2], quand viendrait le moment fixé par Dieu à l'émancipation du monde[3], quand sonnerait l'heure marquée pour l'accomplissement de la promesse faite au père des croyants[4], quand apparaîtrait le Christ qui est sa fin et sa limite, quand serait inaugurée l'économie de la grâce avec laquelle il est incompatible.

4. Ainsi l'humanité en marche s'instruit et progresse comme un homme qui vivrait toujours. Cet être collectif, cherchant obscurément sa destinée et ne la trouvant que dans le Christ, est pour saint Paul le *monde :* le monde qu'envahit jadis le péché[5], qui se targue en vain de sagesse[6], que Dieu travaille à se réconcilier dans le Christ[7], qu'il oblige à se déclarer débiteur envers la justice divine[8], qu'il jugera un jour en compagnie des élus[9]. L'instruction qu'il recueille au cours des siècles et dont il est si fier n'est, auprès de la science du Christ, qu'une éducation rudimentaire, comparable à l'alphabet qu'on enseigne aux petits enfants, et saint Paul lui donne le nom significatif d'*éléments du monde*. Quatre fois, dans deux textes distincts, l'Apôtre emploie cette expression que le contexte met en lumière. Il écrit aux Galates :

> Nous aussi, quand nous étions enfants, nous étions asservis aux *éléments du monde*... Alors ne connaissant pas Dieu, vous serviez ceux qui par nature ne sont pas des dieux; mais maintenant, connaissant Dieu ou plutôt étant connus de lui, pourquoi vous tournez-vous vers les *éléments* faibles et pauvres auxquels derechef vous

1. Gal. 3^{24} (παιδαγωγὸς ἡμῶν εἰς Χριστόν); 3^{23} (ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα).
2. Gal. 3^{25} : *ubi venit fides jam non sumus sub paedagogo.*
3. Gal. 4^{4-5}. — 4. Gal. 3^{22}. — 5. Rom. 5^{12}. — 6. 1 Cor. 1^{20}.
7. 2 Cor. 5^{19}. — 8. Rom. 3^{19}. — 9. 1 Cor. 6^{2}.

voulez vous assujettir? Vous observez les jours, et les mois, et les saisons et les années [1].

La pensée de l'Apôtre est simple : *Autrefois, ignorant Dieu,* vous serviez des êtres qui n'avaient rien de divin; mais *maintenant, connaissant le vrai Dieu,* pourquoi vous asservir à des choses vaines, comme sont les éléments du monde? Le contraste est entre l'ignorance passée et la science présente qui rend les Galates judaïsants tout à fait inexcusables; et l'accent est sur le mot « servir » qui désigne une sujétion volontaire. Trois détails nous aident à fixer le sens des « éléments du monde ». Avant leur conversion, les Juifs étaient

1. Gal. 4[3] : Οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι...

[8] Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες Θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς·

[9] νῦν δὲ γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦσαι θέλετε;

[10] ἡμέρας παρατηρεῖσθε κτλ.

A) Au verset 3 la première personne du pluriel (ἡμεῖς, ἦμεν, ἤμεθα) ne désigne que les *seuls* Juifs et non les Juifs et les Gentils à la fois. En effet : *a*) ὅτε ἦμεν νήπιοι répond évidemment à ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν (3[24]), — *b*) ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι répond non moins clairement à ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι (3[23]); — *c*) avant la plénitude des temps, les Gentils n'étaient pas héritiers, même en espérance (Eph. 2[12]), les seuls Juifs étaient détenteurs des promesses (Rom. 9[4]). — Il en résulte que les *éléments du monde* auxquels les Juifs étaient asservis représentent les *institutions mosaïques.*

B) Les versets 8-10 concernent les convertis de la gentilité qui jadis servaient les faux dieux (4[8]). Ils veulent *revenir* (ἐπιστρέφετε), *de nouveau* (πάλιν), pour les servir *derechef* (πάλιν), comme *autrefois* (ἄνωθεν) aux *éléments faibles et misérables* (4[9]). A première vue, on serait tenté d'identifier ces *éléments* avec les idoles; mais on s'aperçoit vite que cette identification est absolument impossible, car : *a*) rien dans l'Épître n'indique la moindre propension des Galates à retomber dans l'idolâtrie; — *b*) s'il en était ainsi, l'Apôtre ne manquerait pas de les en reprendre avec indignation, lui qui blâme avec tant de sévérité leur penchant pour les pratiques judaïsantes; — *c*) d'ailleurs il leur explique nettement ce qu'il entend par ce retour : « Vous observez les jours, les mois, les saisons, les années. »

Se mettre spontanément sous le joug de la Loi et de son extension rabbinique, c'est retomber dans la servitude d'autrefois, quoique d'une manière différente, c'est rebrousser chemin vers *les éléments du monde,* vers ces institutions humaines et éphémères dont l'Évangile les a délivrés

comme des enfants en bas âge (νήπιοι) : ce qui marque toujours chez saint Paul un état de connaissance imparfaite; mais aujourd'hui, éclairés par la foi, ils ont cessé d'être pupilles, ils ne sont plus sous le pédagogue. Autrefois, ils étaient sous le joug et sous la garde de la Loi; c'est ainsi qu'ils étaient asservis aux éléments du monde : être affranchis de la Loi mosaïque et être délivrés des éléments du monde est pour l'Apôtre une seule et même chose. Quant aux Gentils, ils étaient eux aussi sous la domination des éléments du monde et saint Paul leur reproche, avec une insistance non exempte de pléonasme, de vouloir retomber dans cette servitude, parce qu'ils observent les jours, les mois, les saisons, les années. Les Galates ne voulaient pas revenir à l'idolâtrie, ni à un culte superstitieux des anges ou des génies. Rien, dans l'Épître, ne suggère cette hypothèse; il n'est partout question que d'observances légales ou de prescriptions greffées sur la Loi. Il faut donc que saint Paul enferme sous une notion générale le rituel mosaïque et les coutumes religieuses de la gentilité pour les qualifier ensemble de « rudiments pauvres et chétifs ». C'est la religion chrétienne qui, par comparaison, les rapetisse et les écrase.

Ceux qui veulent voir, dans les éléments du monde, des êtres personnels font observer qu'ils sont comparés à des tuteurs et à des intendants, qu'ils sont appelés pauvres et infirmes, que les Galates leur sont asservis comme ils l'étaient autrefois aux idoles. Mais ces raisons sont bien fragiles et l'on aurait beaucoup de peine à les prendre au sérieux si elles étaient avancées avec moins d'assurance. Car la Loi, elle aussi, est comparée aux tuteurs et aux intendants et même appelée pédagogue, sans pour cela devenir une personne; l'Épître aux Hébreux peut mentionner l'infirmité de la Loi sans lui conférer pour autant la personnalité et l'on sait que l'adjectif *pauvre* (πτωχός) s'applique souvent aux choses; enfin si les éléments du monde revêtent un caractère personnel du fait que les Galates leur sont asservis, que dira-t-on du texte de saint Paul : « Ils servent leur ventre et non le Christ »?

Le passage de l'Épître aux Colossiens dit encore plus clairement ce que sont les éléments du monde :

Veillez à ce que personne ne vous captive par la philosophie et par une tromperie vaine, selon la tradition des hommes, selon les *éléments du monde* et non selon le Christ...

Si vous mourûtes avec le Christ aux *éléments du monde*, pourquoi vous laissez-vous imposer des lois comme si vous viviez dans le monde? Ne prends pas, [vous dit-on], ne goûte pas, ne touche pas! Tout cela est d'un usage pernicieux. [Oui, mais seulement] d'après les préceptes et les enseignements des hommes 1.

Les éléments du monde ne sauraient être mieux définis, d'un côté par leur identité réelle avec la tradition des hommes, de l'autre par leur opposition à la vraie doctrine du Christ. La synonymie entre *éléments du monde* et *tradition des hommes* est d'autant plus nette que le monde est pour saint Paul l'humanité laissée à elle-même ou soustraite à l'influence vivifiante du Christ et que tout le contexte converge vers l'idée d'une doctrine philosophique, traditionnelle, élémentaire, à corriger par l'enseignement de l'Évangile. Qu'on

1. Col. 2[8] : Βλέπετε μή τις ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν...

[20] Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε;

[21] Μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς· ἃ ἐστι πάντα εἰς φθόραν τῇ ἀποχρήσει, κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων.

Dans la première partie de ce texte, l'Apôtre affirme l'identité des éléments du monde avec les traditions humaines et leur opposition à l'enseignement chrétien; dans la seconde, il rappelle que le chrétien est mort aux institutions élémentaires du monde de quelque manière qu'on les formule, soit comme pratiques judaïsantes (v. 9 : fêtes, néoménies, sabbats, distinction des aliments purs ou impurs), soit comme observances s'inspirant de doctrines dualistes (v. 21 : ne prends pas, ne goûte pas, ne touche pas!).

Tous les termes du verset 20 doivent être soigneusement pesés : — *a*) *La mort avec le Christ* est sans doute aucun la mort mystique du baptême qui met fin à toutes nos servitudes passées, en particulier à la dépendance de la Loi mosaïque. Cf. Rom. 6[4]; 7[4-6]; Gal. 2[19-20]. — *b*) *Le monde* doit avoir le même sens dans les deux cas, pour que le raisonnement ne soit pas boiteux. Ce ne peut être le monde physique, car il n'appartient pas aux Colossiens de mourir au monde ainsi entendu; c'est donc le *monde moral,* l'humanité sans le Christ, soumise à des influences autres que celles du Christ. — *c*) *Le mot* δογματίζεσθε ne peut signifier que « subir des lois » (au passif), ou mieux « se laisser imposer des lois » (au moyen réfléchi).

ne dise pas que la Loi de Moïse étant une institution divine ne saurait être représentée comme une tradition humaine; car, en fait, les faux docteurs de Colosses mêlaient aux observances mosaïques des pratiques d'un ascétisme arbitraire; et d'ailleurs les prescriptions mosaïques n'ont plus que la valeur de traditions purement humaines depuis que le Christ mourant les a clouées à sa croix. Loi imparfaite que l'Évangile abroge, ombre qui s'évanouit devant la lumière nouvelle, l'ancienne législation a fait son temps.

Conservât-elle une valeur pour les autres, la Loi mosaïque n'en aurait plus pour le chrétien mort en Jésus-Christ à toutes les servitudes passées. Car « par la Loi le chrétien est mort à la Loi », il ne vit plus « dans le monde[1] » étranger aux influences du Christ et encore soumis aux institutions rudimentaires d'autrefois. Désormais ces restrictions caduques ont perdu pour lui leur force impérative. Ce ne sont plus que des « enseignements humains qui peuvent avoir un [faux] renom de sagesse, de piété spontanée, d'humilité, d'austérité, mais qui, en réalité, tout en mortifiant le corps ne font qu'engraisser la chair[2] », le principe opposé à l'action du Saint-Esprit sur nous.

Prescriptions mosaïques, traditions superposées par les rabbins au code du Sinaï, pratiques suggérées par le sentiment religieux normal ou dévoyé, voilà ce que saint Paul désigne constamment sous le nom d'éléments du monde, et ce que l'apparition du Christ, en qui sont déposés tous les trésors de science et de sagesse, dissipe comme une ombre.

5. Ce revirement soudain, ce coup de théâtre, se produit à la *plénitude des temps* ou à la *plénitude du temps*[3]. Les deux expressions ne sont pas entièrement synonymes : celle-ci désigne l'instant où l'humanité sortie de l'enfance et désormais

1. Gal. 2^{19}; 6^{14}; Col. 2^{20} (Τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε).

2. Col. 2^{22-23}. Voir pour le sens, t. I, p. 339 note.

3. Eph. 1^{10} : εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν. Gal. 4^{4} : ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου. L'expression πληροῦν χρόνον ou καιρόν signifiait, même chez les classiques (Platon, *Leg.* IX, 866 A), « achever un temps déterminé », cette mesure de temps étant considérée comme un

capable d'institutions plus fortes, plus viriles, entre en possession de ses droits, de ses privilèges et de son héritage ; l'autre implique une série de périodes historiques se succédant d'après un plan arrêté d'avance, comme le cycle régulier des saisons amène tour à tour les bourgeons, les fleurs et les fruits. La *plénitude du temps* est le terme librement assigné par la sagesse divine ; la *plénitude des temps* est le couronnement des préparations providentielles.

récipient qui se remplit sans cesse par l'addition de moments successifs. — Le sens des mots χρόνος et καιρός n'est pas identique : χρόνος n'a égard qu'à la durée, tandis que καιρός veut dire proprement « le temps propice, l'occasion » ; χρόνος est la durée uniforme, καιρός est la durée distinguée par des variations, comme sont, par exemple, les saisons de l'année, les révolutions des astres, les périodes de l'histoire ou de la vie humaine. S. Paul dit (Gal. 4^4) : ὅτε ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, parce qu'il fait allusion au décret du Père (4^2 : ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός) fixant un certain délai pour l'envoi de son Fils, temps durant lequel (4^1 : ἐφ' ὅσον χρόνον) le genre humain est regardé comme en bas âge, comme un enfant mineur. Il dit au contraire (Eph. 1^{10}) : εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, parce que cette longue durée se divise en périodes où s'exerce diversement l'action providentielle de Dieu. Ces καιροί répondent un peu aux αἰῶνες, Eph. 3^{11} ; 1 Cor. 10^{11} ; 1 Tim. 1^{17} ; Hebr. 1^2.

LIVRE TROISIEME

LA PERSONNE DU RÉDEMPTEUR

CHAPITRE PREMIER

LE CHRIST PRÉEXISTANT

I. Le Christ avant les siècles.

1. Paul et le Christ. — 2. Préexistence éternelle du Christ.

1. Les modernes historiens du dogme sont quelquefois surpris, « après la christologie plus simple des premiers apôtres, d'entendre saint Paul attribuer au Sauveur une préexistence céleste avant sa naissance terrestre et même une participation à la création du monde ». Leur étonnement peut tenir à une connaissance imparfaite ou à une appréciation inexacte de la théologie des premiers apôtres, mais le fait lui-même n'en reste pas moins déconcertant pour qui veut réduire la grandeur du Christ aux dimensions humaines. Et il l'est plus encore si l'on tient compte de ces deux choses : que saint Paul a été le premier à fixer par écrit la croyance chrétienne et que sa christologie n'a jamais été l'objet d'une controverse. Car le fait est indéniable et il est reconnu, de bonne foi, par les critiques les moins enclins à défendre les positions traditionnelles. C'est ce qui donne tant d'intérêt à l'enseignement de saint Paul sur la personne du Christ.

La manière dont le pharisien converti parle de Jésus de Nazareth, ce novateur religieux mort naguère sur un gibet, dont hier encore il se faisait une gloire et un devoir d'anéantir l'œuvre et d'abolir le nom, est un phénomène étrange qui paraît contredire toutes les lois de la psychologie et

toutes les analogies de l'histoire. Paul, ce fier génie, si conscient de sa dignité, si dédaigneux des idoles de chair et de sang, est en extase et en adoration devant son Maître. Il veut être son homme-lige, son esclave ; et aussi l'esclave de ses frères pour l'amour de lui[1]. Il ne souffre pas qu'on le mette en parallèle avec rien de créé. Plus haut que les cieux, plus vaste que l'univers, plus puissant que la mort, seul vainqueur du péché, seul médiateur de la grâce, seul rédempteur du genre humain, le Christ efface tout de son éclat, il remplit tout de sa plénitude, il est antérieur aux siècles[2]. Aussi tout genou doit fléchir devant lui, au ciel, sur la terre et dans les enfers, car les plus parfaits des esprits célestes reconnaissent en lui leur chef, leur créateur et leur Dieu[3]. Tel est le tableau que l'Apôtre, au lendemain de la passion, fait de Jésus aux témoins de sa vie et de sa mort, à ses persécuteurs et à ses bourreaux.

Quelles proportions colossales prend subitement dans l'esprit de Saul l'image du Crucifié ! La transcendance de cette image est telle qu'elle ne peut plus croître : on n'ajoute pas à l'infini. Tous nos efforts pour en suivre le développement graduel demeurent vains. Dès le premier instant de sa conversion, le Christ est pour lui l'incomparable, l'unique : rien au-dessus et rien à côté. Et ce n'est point aux dépens de la nature humaine. Jésus-Christ n'est pas un personnage de rêve. C'est un être bien réel, toujours vivant dans la mémoire de ses disciples qui répètent ses paroles et se modèlent sur ses actes. Lorsque Saul devint chrétien, six ou sept ans *tout au plus* s'étaient écoulés depuis la passion ; quand il inaugura sa prédication publique, il n'en était guère éloigné que d'une dizaine d'années ; il écrivit ses premières lettres vingt-deux

1. Rom. 1^{1} ; Gal. 1^{10}, Phil. 1^{1} (δοῦλος Ἰ Χ.) ; 2 Cor. 4^{5} (nos servos vestros per Jesum, c.-à-d. *propter Jesum*, διὰ Ἰησοῦν). — Le titre de *serviteur du Christ* qui convient à tous les chrétiens (Eph. 6^{6} ; Col. 4^{12}, 2 Tim. 2^{24}), doit être rapproché de cette injonction : *Pretio empti estis, nolite fieri servi hominum* (1 Cor. 7^{23}).

2. Col. 1^{18-20} ; Eph. 1^{21-23} ; Rom. 3^{23-25} ; 1 Tim. 2^{5}.

3. Phil. 2^{9-11} ; Col. 1^{16-17} ; Rom. 9^{5} ; Tit. 2^{13}. L'Épître aux Hébreux et saint Jean n'ont rien de plus fort.

ans seulement après cette date mémorable. Jésus-Christ, son aîné de quelques années à peine, était pour lui, dans toute la force du terme, un contemporain qu'il aurait pu croiser dans les ruelles de Jérusalem ou sous les portiques du Temple; c'était aussi un compatriote, s'il est vrai, comme le veut saint Jérôme, que la famille de Saul fût d'origine galiléenne. Comment est-il devenu son Dieu? Ni le temps écoulé, ni le milieu palestinien, ni les circonstances de la mort de Jésus ne favorisaient une apothéose; et le sérieux du monothéisme juif ne se prêtait pas à ces déifications ridicules qui plaçaient un Claude ou un Tibère au rang des immortels, leur assignaient des temples, des prêtres et des sacrifices, les égalant aux dieux de l'Olympe qui n'étaient en effet ni meilleurs ni pires.

Lorsque la flatterie des Romains dégénérés, émule de l'adulation orientale, décerna les honneurs divins aux empereurs, qui les acceptèrent, avec une certaine retenue d'abord, puis sans nulle pudeur, les Juifs furent irréductiblement réfractaires à ce culte impie. L'adoration d'un homme, fût-il empereur ou roi, était pour eux l'abomination de la désolation. Il fallut bien céder à leur répulsion invincible et les dispenser officiellement d'un acte plus horrible à leurs yeux que la mort. Les chrétiens ne montrèrent pas moins d'intransigeance et ils scellèrent souvent de leur sang le refus d'accorder à un homme les titres et les honneurs réservés à Dieu. Les païens avaient beau ne rien comprendre à leurs scrupules, ils n'en purent jamais triompher. Pour les chrétiens, plus encore que pour les Juifs, le culte de César fut toujours l'adoration de la Bête; et le temple des Augustes, le trône de Satan. Quand saint Paul proteste qu'il n'y a pour nous « qu'un seul Dieu, le Père, et un seul Seigneur, Jésus-Christ », cette profession de foi retentit comme le cri indigné de la conscience chrétienne contre la suprême aberration du polythéisme expirant. Dès cette époque, tous les titres divins, « Dieu, fils de Dieu, Dieu de Dieu, Seigneur ou Seigneur Dieu, Sauveur ou Dieu Sauveur », avaient été profanés par l'adulation des peuples et l'inconscience du paganisme; mais Paul, en appliquant ces termes au Christ préexistant, leur maintient la valeur qu'ils ont dans la Bible, où ils désignent Jéhovah.

2. La préexistence du Fils de Dieu ressort évidemment de tout ce que nous aurons à dire sur sa nature divine, ses relations éternelles au sein de Dieu, son rôle actif dans la création du monde; mais elle se prouve aussi directement par trois séries de témoignages.

A un certain moment de la durée, le Christ « vint en ce monde[1]; il apparut dans la chair[2]; il se fit pauvre de riche qu'il était, pour nous enrichir par sa pauvreté[3] ». Or il est clair que l'échange des richesses du ciel contre la pauvreté de la terre suppose nécessairement un mode d'existence antérieur à l'incarnation. Des textes comme ceux-ci : « Dieu, ayant envoyé son propre Fils dans la ressemblance de la chair de péché et pour le péché, condamna le péché dans la chair[4] », ou encore : « Dieu envoya son Fils né d'une femme, mis sous la Loi, afin de nous procurer la filiation adoptive[5] », n'ont rien de commun avec la phrase biblique : « Dieu leur envoya un juge ou un sauveur »; car, si la mission du Fils coïncide avec son origine terrestre, son existence précède de toute nécessité, puisque c'est la ressemblance de la chair de péché, autrement dit la nature humaine, qui est le terme de la mission.

Le Christ est le « premier-né de toute créature[6] ». Il est absolument impossible que cette expression veuille dire « premier-né d'entre les créatures »; elle signifie donc « né avant toute créature » : ce qui implique premièrement que le Christ n'est point à ranger dans la catégorie des êtres créés, en second lieu qu'il possède un mode d'existence supérieur et antérieur à tout être créé. Pour qu'il ne reste pas d'équivoque, Paul se commente lui-même en disant que le Christ « est avant toutes choses »; et il en donne cette raison que « tout a été créé par lui et pour lui[7] ». Comme il faut être avant d'opérer, la conséquence est évidente.

1. 1 Tim. 1^{15} : Χ. Ἰ. ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι. Non seulement il vient, mais il vient avec un *but* : ce qui ne permet pas de comparer l'expression « tout homme venant au monde ».
2. 1 Tim. 3^{16}. — 3. 2 Cor. 8^{9}. — 4. Rom. 8^{3}. — 5. Gal. 4^{4}.
6. Col. 1^{15}. Voir le t. I, p. 345-348.
7. Col. 1^{16} : τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

Non seulement le Christ existait, mais il « subsistait sous forme de Dieu[1] ». La forme de Dieu ne peut pas plus s'acquérir que se perdre; elle ne saurait être supplantée par la forme d'esclave qu'elle s'adjoint dans le temps : là où elle est, elle est de toute éternité. C'est pourquoi « Jésus-Christ était hier, il est aujourd'hui et il sera dans les siècles[2] » des siècles. Comme l'auteur de l'Épître aux Hébreux, saint Paul a coutume de distinguer dans la vie du Christ trois états ou trois phases : la préexistence éternelle du Fils auprès du Père et ce qu'on pourrait appeler sa préhistoire, l'apparition historique sur la terre à la plénitude des temps, l'exaltation glorieuse du Christ ressuscité. Et il est évident que ces trois états, se succédant sans changement de sujet, appartiennent bien à la même personne.

L'hypothèse récente qui attribue la préexistence à l'âme du Christ se passe de réfutation : la préexistence des âmes fut toujours antipathique à la pensée juive; on n'en découvre pas le moindre vestige dans le Nouveau Testament; et pourquoi saint Paul ferait-il honneur au Christ, par opposition à tous les autres, d'une préexistence qui, dans ce système, lui serait commune avec tous les hommes?

D'aucuns veulent que l'Apôtre se soit inspiré de Philon et que son Christ ne soit en somme que l'homme-type du philosophe alexandrin[3] : mais comme Paul ignore le Platon

1. Phil. 2^6. — 2. Hebr. 13^8.

3. A. Hilgenfeld (*Bemerkungen über den paulinischen Christus*, dans *Zeitschrift für wiss. Theol.*, XIV, 1871, p. 188-192) se réfère à la fois à l'homme idéal de Philon et au système des âmes préexistantes de Platon; mais il faudrait choisir entre ces deux conceptions disparates. Si le Christ préexistant n'est que l'âme préexistante du Christ, selon l'hérésie d'Apollinaire, ce n'est plus l'homme idéal de Philon. On sait que d'après Philon la création de l'homme-type est indiquée dans Gen. 1^{27} (ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα Θεοῦ), la formation de l'homme réel dans Gen. 2^7 (ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς). Cet homme idéal n'est pas le Logos, l'idée des idées et l'archétype de la raison, c'est l'*idée* de l'homme (cf. J. Drummond, *Philo Judæus*, Londres, 1888, t. II, p. 275) et voilà pourquoi il n'a aucun rapport avec le Christ réellement préexistant de S. Paul. Philon est très explicite : l'homme céleste (ὁ οὐράνιος ἄνθρωπος) est *incorporel*, l'homme terrestre (γήϊνος) a un corps (*Leg. allegor.* I, 12; Mangey, t. I, p. 49); celui-ci est composé d'une âme et d'un corps; il est homme ou femme,

helléniste, qu'en tout cas il ne lui emprunte rien, que sa théologie réaliste est aux antipodes de l'idéalisme théosophique de Philon, cette opinion nouvelle manque complètement de base et ne supporte pas l'examen.

D'autres critiques nous accordent que saint Paul a bien enseigné la préexistence réelle du Christ et qu'il est impossible de le nier sans parti pris et sans prévention dogmatique; mais ils se font de son Christ préexistant l'idée la plus étrange. Le Christ aurait préexisté non pas comme Dieu mais comme homme : homme véritable, possédant déjà un corps lumineux, éthéré, immatériel; homme type, image divine et exemplaire divin, sur le modèle duquel seront formés tous les autres; homme céleste, venu du ciel et destiné à retourner au ciel après une phase d'existence terrestre; homme spirituel, animé de l'esprit de Dieu et qui est lui-même esprit[1]. On assure que Paul emprunte sa théorie du Christ préexistant aux rêveries du judaïsme palestinien sur l'existence du

mortel; celui-là est une idée ou un sceau (c.-à-d. l'exemplaire intellectuel que l'artiste imprime à la matière), intelligible, incorporel, ni homme ni femme, immortel par nature (ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρην οὔτε θῆλυς, ἄφθαρτος φύσει, *De mundi opif.* 46; Mangey, t. I, p. 32). Entre cette idée platonicienne et le Christ préexistant de S. Paul, rien de commun. L'homme-type de Philon n'est pas le *second* Adam mais le *premier*.

1. Holtzmann, *Neutest. Theol.*, t. II, p. 82 : « Im Geist des Paulus kommt die Vorstellung nur in der Form einer realen Präexistenz vor. » — Holtzmann échafaude son étrange théorie de l'*Urmensch* sur ce fait que le Christ — soit préexistant, soit historique, soit glorifié — reste identique à lui-même; or il fut homme sur la terre, donc il était homme auparavant. Mais le simple exposé de ce sophisme en fait voir le vice. L'argument prouve uniquement que le Christ est une seule et même personne, sous ses trois phases d'existence, mais non pas qu'il a toujours été uni à un corps; car des textes comme Rom. 8^3; Gal. 4^5; Phil. 2^7; 1 Tim. 3^{16} montrent avec une entière évidence qu'il a pris un corps dans le temps. On n'arrive pas sans une peine extrême — si toutefois on y arrive — à se représenter le Christ préexistant de Holtzmann, image fuyante qui flotte entre la réalité et le rêve, qui ne serait pour nous qu'une idée, assure-t-il, mais qui est pour saint Paul une personne. — Ce système est excellemment exposé et réfuté par le P. Lagrange (*Revue bibl.*, t. VI, 1897, p. 468-474), autant que « l'imprécision de profondeur affectée » se prête à une réfutation précise. — Weizsäcker, *Das apost. Zeitalter*[3], p. 121, expose des idées analogues à celles de Holtzmann.

Messie ; mais cette conception rabbinique est bien tardive et ne s'entend d'ailleurs que d'une préexistence idéale[1]. Or les principaux tenants du système que nous exposons sont obligés de reconnaître que le Christ préexistant de saint Paul est bien une réalité. Comment ne serait-il pas un être réel, celui qui crée et conserve le monde, est envoyé par Dieu, échange les splendeurs du ciel contre les humiliations de la terre? Mais si Jésus-Christ était homme avant de naître, il faut sans doute le reléguer au rang des créatures, puisque Dieu seul est incréé ; et comment saint Paul peut-il affirmer alors que tout être créé sans aucune exception, au ciel et sur la terre, a été créé par lui et pour lui? Si Jésus-Christ était homme avant de naître, comment expliquer qu'il devient homme en naissant? Et si Jésus, en ressuscitant, revient à son premier état, celui qu'il avait avant de s'incarner, que signifie la résurrection? C'est ce que les auteurs de cette bizarre invention n'ont jamais essayé de dire et ce qui imprime à tout leur système, de quelques ténèbres qu'ils l'enveloppent, le cachet de l'absurde.

II. Jésus-Christ Seigneur.

1. Notre-Seigneur Jésus-Christ. — 2. Seigneur, nom propre de Dieu.
3. Prières et doxologies en l'honneur du Seigneur Jésus.

1. Le résumé le plus succinct de la christologie tient en cette formule : « Notre-Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu[2] ».

1. Les rabbins admettaient bien que le Messie *existait* dans l'intelligence de Dieu avant la création du monde, mais c'était en vertu d'une préexistence *idéale* dans le décret divin de la prédestination (cf. Weber, *Jüdische Theologie*[2], p. 198, 348, 354). Toute différente est la conception tardive des rabbins qui, afin d'expliquer le retard de l'apparition du Messie, disaient qu'il *existait* déjà quelque part, mais que Dieu, pour diverses raisons, le tenait en réserve. Il ne s'agit plus ici d'une préexistence mais d'une existence actuelle en un lieu inconnu (cf. Weber, *op. cit.*, p. 355). Quant à la vision du Fils de l'Homme par Daniel (7^{13}), elle est *prophétique* et n'implique d'ailleurs aucune préexistence éternelle.

2. La formule entière se lit dans 1 Cor. 1^{9} : Πιστὸς ὁ Θεὸς δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, et dans

Bien que tous les éléments en soient antérieurs et remontent à la prédication apostolique, elle n'est stéréotypée que chez saint Paul qui lui donne une portée et une plénitude de sens du plus haut intérêt pour l'histoire de la théologie.

Dans les Synoptiques, la question est de savoir si Jésus est ou n'est pas le Christ, c'est-à-dire le Messie, le descendant et l'antitype de David, l'attente et l'espérance d'Israël. Hérode s'informe du lieu où il doit naître, Jean-Baptiste le montre du doigt, les démoniaques le proclament, Pierre le confesse, Jésus lui-même revendique hautement ce titre qui résume sa mission, les séides des Juifs le lui décernent ironiquement[1]. Mais tandis que les Synoptiques nous font assister, pour ainsi dire, à ce travail de reconnaissance graduelle et gardent toujours le sentiment très net du lien qui unit la qualité de Messie à l'accomplissement des promesses, pour saint Paul l'identification de Jésus avec le Christ est un fait acquis et indiscuté. Le Christ a visiblement rompu toutes les attaches judaïques dont le souvenir est presque effacé. C'est le nom propre du Sauveur, pouvant comme nom propre se passer d'article[2]. Le Christ meurt pour nous faire triompher de

Rom. 1^4 οὐ υἱοῦ Θεοῦ est en apposition avec Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. — La formule ordinaire de saint Paul est ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (44 fois contre 11 fois dans les Épîtres catholiques, 1 fois dans les Actes et un cas douteux, Act. 20^{21}), moins souvent ὁ κύριος Ἰ. Χ. (18 fois contre 1 fois dans l'Épître de Jacques, 2 fois dans les Actes et un cas douteux, Act. 4^{33}) ou simplement ὁ κύριος Ἰησοῦς avec ou sans ἡμῶν après κύριος (24 fois et deux cas douteux [1 Cor. 5^4: 2 Cor. 4^{14}] contre 10 fois dans les Actes, 2 fois dans Hebr., 2 fois dans 2 Petr., 1 fois dans Apoc. et enfin Marc. 16^{19}). On voit que, la finale de Marc mise à part, ces formules ne paraissent pas dans les Évangiles. L'expression « Fils de Dieu » est au contraire fréquente dans tous les livres du Nouveau Testament.

1. Mat. 2^4 (Hérode), Luc. 3^{15-16}; Joan. 1^{20-27} (Jean-Baptiste), Luc. 4^{41} (démoniaques), Mat. 16^{16}; Marc. 8^{29}; Luc. 9^{20} (Pierre), Mat. 26^{68} (bourreaux), Mat. 26^{63-64} (Jésus). — Dans tous ces exemples et en général dans les Évangiles, ὁ Χριστός peut se traduire par le « Messie ».

2. Le mot Χριστός est employé sans article, comme un nom propre et sans aucune allusion au sens étymologique de Messie, environ 94 fois, non comprises les locutions ἐν Χριστῷ, σὺν Χ., Ἰησοῦς Χριστός et Χ. Ἰ. Dans les Évangiles, au contraire — abstraction faite de l'expression Ἰησοῦς Χριστός qui est très rare (titre de Mat. et de Marc, Joan. 1^{17}; 17^3, et deux cas douteux Mat. 1^{18}; 16^{21}) — le mot Χριστός est

la mort, ressuscite pour nous incorporer à sa vie, règne glorieux pour nous associer à sa gloire. Son œuvre est supramondaine et la scène où elle se consomme supraterrestre. De l'union des chrétiens avec le Christ résulte un être nouveau, le Christ mystique, où il n'y a plus à distinguer entre Juif et Gentil, entre Grec et barbare, entre esclave et homme libre, parce que tous sont « un dans le Christ Jésus[1] ». Quand on songe que Paul reflète certainement la pensée chrétienne de son temps et que ses Épîtres ont précédé la rédaction des Évangiles, on ne peut qu'admirer l'effort de reconstruction historique auquel ont dû se livrer les évangélistes pour ne pas projeter sur la vie et les paroles de Jésus les idées et les sentiments de leur propre milieu.

2. On sait que ce mot de « Seigneur » est, dans les Septante, la traduction usuelle du nom ineffable, du tétragramme sacré. Il pouvait être donné au Messie soit comme roi théocratique, représentant de Jéhovah, soit comme désigné par la prophétie du Psalmiste : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur[2]. » Cependant les évangélistes ne l'appliquent à Jésus qu'assez rarement. Chez saint Marc et saint Matthieu, le Seigneur est d'ordinaire Dieu lui-même, comme dans l'Ancien Testament, et l'appellation de « Seigneur » n'est le plus souvent qu'une formule de politesse, l'équivalent de « Maître » ou de « Rabbi ». Aux approches de la passion, ils se départent quelque peu de leur réserve[3]. Saint Luc et surtout saint Jean commencent

régulièrement accompagné de l'article. Quand l'article manque, l'omission est réclamée par la grammaire, Χριστός étant au vocatif (Mat. 26^{68}), ou en apposition avec un accusatif (Luc. 23^{2}; Joan. 9^{22}; de plus Marc. 1^{34} si Χριστὸν εἶναι est authentique) ou enfin employé simplement pour expliquer le sens du mot « Messie » : τὸν Μεσσίαν ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον Χριστός (Joan. 1^{41}), Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστός (Joan. 4^{25}). — L'unique exception est Marc. 9^{41} : ὅτι Χριστοῦ ἐστε.

1. Gal. 3^{28}. — 2. Ps. 109 (110)[1].

3. Marc. 11^{3}; Mat. 21^{3}; Luc. 19^{31} (le Maître [ὁ κύριος] en a besoin). — Marc. 13^{35}; Mat. 24^{42} (le Seigneur viendra). — Marc. $12^{36\text{-}37}$; Mat. $22^{43\text{-}45}$; Luc. $20^{42\text{-}44}$ (Jésus revendique le titre de « Seigneur », qui lui revient d'après la prophétie de David). — Ajoutez la finale de Marc ($16^{19\text{-}20}$ et peut-être aussi 13^{20}). Avant la semaine de la passion les deux premiers évangélistes n'appellent jamais ainsi le Sauveur, car

plus tôt[1]; néanmoins l'un et l'autre sont fort en retard sur saint Paul et ce retard ne peut s'expliquer, à notre avis, que par un scrupule de vérité historique. Pour saint Paul, en dehors des citations de l'Ancien Testament, Jésus-Christ est régulièrement appelé « le Seigneur ». Il est probable que le langage de l'Apôtre n'offre pas une seule exception[2]. En tout cas, « Seigneur » est devenu le nom propre du Christ et peut comme tel supprimer l'article[3]. Il y a plus. En s'appropriant le nom de Jéhovah, le Christ en reçoit aussi tous les attributs : Paul se dit serviteur du Christ, comme les prophètes aimaient à se dire serviteurs de Jéhovah ; dans les phrases exprimant des actions divines, telles que la création, la collation de la grâce, la sanctification, le jugement, la rétribution finale, les noms de Dieu et de Seigneur s'échangent au hasard du discours comme s'échangent des synonymes; enfin ce que l'Écriture raconte de Jéhovah, Paul l'entend sans aucune hésitation de son Maître[4].

Jéhovah était le « Rocher d'Israël » ou simplement « le Rocher » ; les auteurs de l'Ancien Testament nous ont habitués à ce langage. Paul l'ignore moins que personne, ce qui ne l'empêche pas d'affirmer que le « Rocher c'était le Christ » préexistant : *Petra autem erat Christus*[5]. Et il ajoute un peu

« le Fils de l'homme maître [κύριος] du sabbat » (Marc. 2^{28}; Mat. 12^{8}; Luc. 6^{5}) a un autre sens.

1. Joan. 4^{1}; 6^{23}; 11^{2}; Luc. $7^{13.19}$; $10^{1.39.41}$; 11^{39}; $12^{37.42}$; 13^{15}; $17^{5.6}$; 18^{6}; 19^{8}. — Dans les Actes, saint Luc applique encore plus libéralement à Jésus-Christ le titre de « Seigneur » (ὁ κύριος, toujours avec l'article). Quand il fait parler S. Paul, il dit d'ordinaire ὁ κύριος tout court (cependant 21^{23} : τοῦ κυρίου Ἰησοῦ); quand il parle en son propre nom, il dit de préférence ὁ κύριος Ἰησοῦς (sauf 18^{8-9} et dans la locution ἡ ὁδὸς τοῦ κυρίου).

2. Cremer, *Wörterbuch der neutest. Gräcität*[9], p. 619, dit qu'*en dehors des citations de l'Ancien Testament* S. Paul emploie κύριος au sens de « Dieu » au moins dans 1 Cor. 10^{25} (τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς). Comment ce savant n'a-t-il pas remarqué qu'il y a là une *citation textuelle* de Ps. 23 (24)[1]? — En réalité on n'a signalé aucune exception plausible à la règle que nous donnons. Il n'y a aucun motif d'en admettre une pour 16^{7} : « J'espère rester auprès de vous si *le Seigneur* le permet. »

3. Rom. 14^{6}; 1 Cor. 7^{22}; Eph. 6^{8}; Phil. 2^{11}, etc.

4. Am. 3^{7}; Jer. 7^{35}; Dan. 9^{6}, etc. — 5. 1 Cor. 10^{4}.

plus bas : « Ne tentons pas le Seigneur (ou le Christ), comme quelques-uns le tentèrent et périrent par la morsure des serpents[1]. » Qu'on lise « le Seigneur » ou « le Christ », la variante a peu d'importance, car pour saint Paul les deux termes sont synonymes. Joël avait dit, parlant de Jéhovah : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé[2]. » Mais le Seigneur c'est le Christ et l'Apôtre peut ainsi commenter ce texte : « Pas de différence entre le Juif et le Grec, puisqu'ils ont tous le même Seigneur, libéral envers tous ceux qui l'invoquent; car [il est écrit] : Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé[3]. » Le salut, attaché autrefois à l'invocation du nom de Jéhovah, est maintenant attaché à l'invocation du Christ et, pour le prouver, Paul s'autorise de la parole du prophète. Il s'ensuit en bonne logique qu'à ses yeux le Christ est un avec Jéhovah. Comment expliquer autrement le discours qu'il adresse aux anciens d'Éphèse : « Veillez sur vous et sur tout le troupeau dont le Saint-Esprit vous a constitués gardiens, pour gouverner l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang[4]. » Cette phrase scandalisa de bonne heure des théologiens pusillanimes, qui lui firent subir diverses corrections dont l'une, consistant à substituer le nom de « Seigneur » au nom de « Dieu », a fini par envahir la plupart des manuscrits grecs. Les critiques modernes, de leur côté, recourent aux hypothèses les plus extravagantes pour ne pas laisser dire à Paul que « Dieu s'est acquis l'Église par son propre sang ». Mais l'Apôtre n'a nul besoin de leur assistance. Son langage en cet endroit n'est pas plus extraordinaire qu'en maint autre passage. Il se borne, selon sa coutume, à identifier Jésus-Christ avec Dieu, et il lui applique un attribut qui ne lui convient que selon la nature humaine. Mais la communication des idiomes, dont il fait l'usage le plus étendu, l'y autorise.

Faut-il s'étonner encore de la valeur que saint Paul attache à la formule « le Christ est Seigneur »? Il en fait le pivot de

1. 1 Cor. 10^{9}. Allusion à Num. 21^{5-6}.
2. Joël 3^{5} (2^{32}) : כֹּל אֲשֶׁר־יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה יִמָּלֵט.
3. Rom. 10^{13}. — 4. Act. 20^{28}. Voir p. 513-5.

l'orthodoxie et le critère des charismes : « Personne parlant sous [l'impulsion de] l'Esprit de Dieu ne dit : Jésus [soit] anathème ! et personne ne peut dire : Jésus [est] Seigneur, si ce n'est dans l'Esprit-Saint[1]. » Il la regarde comme l'abrégé le plus concis de son évangile : « Nous ne nous prêchons pas nous-mêmes, mais le Christ Jésus Seigneur[2]. » Bien plus, il la présente comme une profession de foi chrétienne renfermant en substance les conditions du salut : « Si tu confesses de ta bouche que Jésus est Seigneur et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, tu seras sauvé ; car, dit l'Écriture, quiconque croira en lui ne sera pas confondu[3]. » Isaïe avait bien dit cela de Dieu et non pas du Christ ; mais pour Paul c'est la même chose, il ne faut pas se lasser de le redire, puisque son Christ est Seigneur et Dieu.

3. S'il en est ainsi, l'on doit s'attendre à voir l'Apôtre placer le Christ au-dessus de tout ce qui n'est pas Dieu, dans une sphère inaccessible aux êtres créés, lui adresser des hymnes et des prières comme à Dieu même et lui appliquer les doxologies que l'Écriture réserve à Dieu. Nos prévisions ne sont pas trompées.

L'Épître aux Galates s'ouvre par ces mots : « Paul apôtre, non par l'autorité des hommes ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père[4]. » Paul dénie absolument aux hommes toute causalité, soit éloignée (ἀπό)

1. 1 Cor. 12^3. — 2. 2 Cor. 4^5.
3. Rom. 10^9. Cf. Is. 28^{16}, d'où est tirée la citation.
4. Gal. 1^1 : Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ πατρός.

La préposition ἀπό désigne la source, la préposition διά indique le canal de la vocation à l'apostolat. Paul a reçu l'apostolat *de Dieu*, par opposition aux faux apôtres ; et il l'a reçu *immédiatement de lui*, à l'égal des Douze. Dans le second membre de phrase, la particule διά est employée seule pour montrer qu'ici la source et le canal sont identiques. — La preuve de la divinité du Christ fondée sur ce passage était assez longuement développée par Origène dans son commentaire (cf. l'*Apologia pro Origene* de S. Pamphile, XIV, 1297-8). Elle est répétée en substance par les commentateurs latins (Victorinus, l'Ambrosiaster, S. Jérôme, etc.) et grecs (S. Chrysostome, Théodoret, etc.).

soit immédiate (διά) sur son apostolat; il n'est ni le délégué ni le mandataire des hommes. Quand donc il se dit apôtre par le fait exclusif de Jésus-Christ et de Dieu le Père, il considère évidemment le Christ comme un être supérieur à l'homme, ou mieux comme une personne qui est plus qu'un homme. Sans doute entre l'homme et Dieu il y a des degrés infinis; mais si l'on réfléchit que Paul ne ferait pas dériver la grâce — et une grâce comme celle de l'apostolat — d'un être inférieur à Dieu et qu'il comprend Jésus-Christ et Dieu sous une même particule causative (διά), sans qu'on puisse alléguer qu'il établit entre les deux une subordination d'autorité ou de rang, puisque Jésus-Christ est même nommé ici le premier, on n'aura rien à opposer aux interprètes qui voient dans ces paroles une preuve de la divinité du Fils. Pour faire échec à leur raisonnement, il faut être sûr d'avance que Jésus-Christ n'est pas Dieu et que Paul ne l'a pas cru tel; mais un pareil parti pris rend impossible toute saine exégèse.

La conscience chrétienne ne sépare pas le Christ de Dieu. Dès l'origine, on le prie, on l'invoque, on le chante, on le glorifie comme Dieu. Saint Étienne dit en expirant : « Seigneur Jésus, recevez mon esprit... Seigneur, ne leur imputez pas ce péché[1]. » L'ardente supplication que Jésus en croix adressait à son Père, les premiers martyrs l'adressent à Jésus lui-même. C'est que désormais « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé[2] »; et le Seigneur n'est autre que le Christ. Les fidèles sont « ceux qui invoquent le nom du Seigneur »; tel est leur titre distinctif et caractéristique. Paul écrit « à l'église qui est à Corinthe, aux [fidèles] sanctifiés dans le Christ Jésus, saints par vocation, ainsi qu'à ceux qui invoquent le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en quelque lieu que ce soit[3] ». Après la théorie, la pratique. L'Apôtre, sentant « dans sa chair un aiguillon, un ange de Satan », qui le soufflette et semble devoir paralyser

1. Act. 7^{59} : Κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου. — 7^{60} : Κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν. On trouve dans les actes des martyrs beaucoup de prières semblables.

2. Rom. 10^{13}. — 3. 1 Cor. 1^{2}.

son ministère, prie trois fois le Seigneur d'en être délivré ; et le Seigneur lui dit : « Ma grâce te suffit[1]. » Il prie, non pas Dieu le Père, mais le Seigneur, parce qu'il sait bien que prier le Seigneur c'est prier Dieu lui-même ; et le Seigneur, auteur et distributeur de la grâce, lui promet son secours tout-puissant.

L'an 112 de notre ère, d'anciens chrétiens racontèrent à Pline qu'avant leur apostasie ils avaient coutume de se réunir pour chanter des hymnes au Christ comme à un Dieu : *Christo quasi Deo*[2]. Ce n'était point une nouveauté. Un des garants d'Eusèbe affirme que l'usage de composer des psaumes et des odes, où le Verbe était célébré comme Dieu, remonte aux origines[3]. Cette assertion peut être contrôlée par le témoignage exprès de saint Paul : « Entretenez-vous de psaumes, d'hymnes et de cantiques spirituels, chantant et célébrant en votre cœur le Seigneur[4] » Jésus-Christ. Dans le passage parallèle, « le Seigneur » est remplacé par « Dieu[5] », ce qui prouve que les fidèles faisaient monter les mêmes louanges vers Dieu et vers le Christ. De courts fragments de ces compositions primitives, plus remarquables par l'accent religieux que par le souffle poétique, sont très probablement parvenus jusqu'à nous. Telle, cette description rythmée du « mystère de la piété » :

> Il se manifesta dans la chair,
> il fut justifié dans l'esprit,
> il apparut aux anges ;
> il fut prêché parmi les nations,
> il fut cru dans le monde,
> il fut ravi en gloire[6].

La doxologie est une sorte d'hymne en raccourci. Les Hébreux l'attachaient au seul nom de Dieu et c'est ce qu'observe, en général, l'Apôtre lui-même : « A Dieu seul honneur

1. 2 Cor. 12^{8-9}. — 2. *Epist. ad Trajan.* 96.

3. *Hist. Eccl.* V, XXVIII, 5 :... Ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες ;

4. Eph. 5^{19} : ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ.

5. Col. 3^{16} : ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ Θεῷ.

6. 1 Tim. 3^{16}. Autre fragment probable Eph. 5^{14} et peut-être 1 Cor. 2^{9} ; mais, dans ce dernier texte, il n'est pas question du Christ.

et gloire dans les siècles des siècles. Amen[1]. » Mais déjà saint Paul, saint Jean, saint Pierre, ainsi que l'Épître aux Hébreux, comme s'ils s'étaient donné le mot, substituent insensiblement le nom du Fils à celui du Père : « Le Seigneur me délivrera de tout mal et il me sauvera [en me faisant entrer] dans son royaume céleste. A lui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen[2]. » Car, puisque c'est de lui qu'on attend la grâce, il est juste qu'on lui en fasse honneur et qu'on l'en

1. Il y a deux espèces de doxologie : l'une qui consiste en une formule de bénédiction débutant en hébreu par בָּרוּךְ, en grec par εὐλογητός (*benedictus*); l'autre qui prend la forme indiquée dans le texte ou une forme plus compliquée. La première, très fréquente dans l'Ancien Testament et attachée aussi au nom de Dieu dans le Nouveau (Luc. 1^{68}; Rom. 1^{25}; 2 Cor. 1^{3}; 11^{31}; Eph. 1^{3}; 1 Petr. 1^{3} et, pour le Christ Dieu, Rom. 9^{5}), est moins spéciale et peut par exception s'adresser à un homme, Luc. 1^{42} (Marie : εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν); Judic. 5^{24} (Jahel : תְּבֹרַךְ בַּנָּשִׁים, εὐλογηθείη ἐν γυναιξὶν Ἰαήλ); Deut. 28^{3} (Israélite fidèle : בָּרוּךְ אַתָּה, εὐλογημένος σύ); il n'est donc pas nécessaire de voir une confession de foi expresse en la divinité de Jésus-Christ dans l'acclamation qui salua son entrée triomphale à Jérusalem : *Benedictus qui venit in nomine Domini* (Mat. 21^{9}; Marc. 11^{9}; Luc. 19^{38} [cf. Mat. 23^{39}; Luc. 13^{35}] : citation de Ps. 117 [118]^{26}. — La doxologie proprement dite au contraire est exclusivement réservée à Dieu et elle n'accompagne jamais le nom d'un être créé quel qu'il soit, ange ou homme. Dans le Nouveau Testament, c'est aussi la règle ordinaire : Rom. 11^{36} (αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν); Gal. 1^{5} (ᾧ ἡ δόξα κτλ.); Phil. 4^{20} (Τῷ δὲ Θεῷ καὶ πατρὶ ἡμῶν ἡ δόξα κτλ.); Eph. 3^{21}; 1 Tim. 1^{17}; 6^{16}; 1 Petr. 5^{11}; Jud. 25; Apoc. 7^{12} et deux ou trois cas douteux discutés ci-dessous.

2. 2 Tim. 4^{18} : Ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν. Il est très important de noter que les autres apôtres ont des doxologies semblables dont l'application au Christ est hors de doute. Ainsi 2 Petr. 3^{18} (αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰ. Χ. Αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος); Apoc. 1^{6} (Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ... αὐτῷ ἡ δόξα κτλ.).

L'Apocalypse a cela de remarquable qu'elle unit le Fils et le Père sous la même doxologie, Apoc. 5^{13} (Τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ ἡ εὐλογία κτλ.); 7^{10} (ἡ σωτηρία τῷ Θεῷ ἡμῶν... καὶ τῷ ἀρνίῳ). — En présence de ces faits, on ne peut qu'entendre du Christ la doxologie de Hebr. 13^{20-21} (Ὁ δὲ Θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν... ποιῶν ἐν ἡμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰ Χ., ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν), car le relatif ᾧ se rapporte naturellement au mot le plus voisin et d'ailleurs toute l'emphase du discours tombe sur la média-

remercie : « Je rends grâces au Christ Jésus Notre-Seigneur qui m'a fortifié, de ce qu'il m'a jugé fidèle en m'établissant dans le ministère. »

Cependant l'attribution des doxologies au Christ est exceptionnelle. Quand la pensée de l'Apôtre se fixe exclusivement sur la personne de Jésus-Christ, il peut bien le prier, l'invoquer, le remercier, l'exalter, comme s'il était l'unique auteur des biens surnaturels ; mais, lorsqu'il le nomme conjointement avec son Père, il établit entre eux un ordre qu'il n'intervertit jamais. Alors il remercie, implore et glorifie Dieu *par* Jésus-Christ ou *dans* Jésus-Christ. Rien de plus naturel. « Le chef de tout homme, c'est le Christ, [comme] le chef de la femme c'est l'homme ; [mais] le chef du Christ c'est Dieu[1]. » Il y a là une hiérarchie bien marquée : Dieu, le Christ, l'homme, la femme. Qu'on lise attentivement le contexte, on remarquera premièrement qu'il s'agit du Christ en tant que chef de l'Église, dans l'économie de la rédemption ; en second lieu, qu'il s'agit des rapports de l'homme et de la femme au point de vue chrétien et au point de vue social. En effet, la question qui s'agite concerne la tenue des femmes à l'Église, tenue déterminée par la situation des femmes dans l'Église. Au point de vue individuel, la femme chrétienne est immédiatement unie au Christ rédempteur aussi bien que l'homme, mais il n'en est pas de même au point de vue social. Ici il y a une hiérarchie à observer en théorie et à maintenir en pratique. Comme

tion du Christ. Moins net est le cas de 1 Petr. 4^{11} (ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζηται ὁ Θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν) parce que l'idée de médiation paraît accessoire. On peut en dire autant de Rom. 16^{27}.

1. 1 Cor. 11^{3} : παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός. — Il n'est pas question ici de la subordination *conjugale* de la femme, car les préceptes de Paul visent toutes les femmes même non mariées ; ni de la subordination *naturelle*, car l'Apôtre ne s'occupe que de la femme chrétienne ; ni de la subordination *individuelle*, car tous les chrétiens sont égaux dans le Christ et dépendent immédiatement de lui (Gal. 3^{28}) ; il s'agit donc de la subordination *sociale* et *religieuse* (1 Cor. 14^{34} ; 1 Tim. 2^{12}). Plus loin, il est vrai, Paul confirme cette subordination par l'histoire de la création (1 Cor. 11^{8-9} : l'homme est l'image et le reflet de Dieu, la femme est le reflet de l'homme ; cf. 1 Tim. 2^{13-14}) : mais c'est dans un ordre d'idées tout différent.

chef de l'Église, le Christ dépend immédiatement de Dieu dont il est l'envoyé et le mandataire. L'homme dépend immédiatement du Christ qu'il représente dans les fonctions sacrées de la hiérarchie ecclésiastique. La femme — mariée ou non — dépend immédiatement de l'homme qui a seul part au gouvernement de l'Église. Et cette subordination doit se traduire extérieurement en acte, dans les assemblées religieuses, par le voile, symbole de dépendance, dont la femme se couvrira la tête, ainsi que par l'interdiction qui lui est faite de prophétiser, d'enseigner et de parler en public, devant les fidèles et leurs pasteurs.

Dieu est donc le chef du Christ médiateur et c'est dans ce rapport qu'ils sont d'ordinaire considérés quand ils sont nommés ensemble dans les doxologies et les prières solennelles. Paul attend la grâce, la miséricorde et les autres biens spirituels simultanément du Fils et du Père et il peut les demander indifféremment au Père ou au Fils[1]. Mais il semble avoir établi lui-même la règle habituelle de nos prières quand il dit aux Colossiens : « Tout ce que vous dites ou faites, faites-le *au nom* du Seigneur Jésus, rendant grâces *par lui* à Dieu le Père[2] »... Puisque « toutes les promesses de Dieu sont devenues oui *en lui* », il est bien juste que nous adressions « *par lui* l'AMEN » de nos bénédictions[3]. Peut-être le souci de ne porter aucune atteinte, même apparente, à la rigueur du monothéisme hébreu n'est-il pas étranger à cet usage introduit par les apôtres et adopté depuis par l'Église, usage qui d'ailleurs, comme nous l'avons vu, n'empêche pas de prier séparément le Fils à l'occasion et de lui adresser quelquefois les doxologies réservées à Dieu seul[4].

1. Dans la formule initiale de beaucoup d'Épîtres : χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rom. 1^{7}; 1 Cor. 1^{3}; 2 Cor. 1^{2}; Gal. 1^{3}; Eph. 1^{2}; Phil. 1^{2}; 1 Thess. 1^{1}; 2 Thess. 1^{2}; 1 Tim. 1^{2}; 2 Tim. 1^{2}; Tit. 1^{4}; Philem. 3) et parfois ailleurs (Eph. 6^{23}; 1 Thess. 3^{11}; 2 Thess. 2^{16}).

2. Col. 3^{17}. — 3. 2 Cor. 1^{20}.

4. Ces conclusions, sur la prière au Christ, sont admises en substance par beaucoup d'auteurs protestants : Chase (*The Lord's prayer in the early Church*, dans *Texts and Studies*, t. I, fasc. 3, Cambridge, 1891); Seeberg (*Die Anbetung des Herrn bei Paulus*, Riga, 1891.

III. Jésus-Christ Dieu.

1. La divinité du Christ et les apothéoses païennes. — 2. Quatre textes révélateurs. — 3. Aperçu synthétique.

1. Toutes les civilisations antiques — en Chaldée, en Égypte, en Chine, en Perse, aux Indes — divinisaient leurs rois. Alexandre le Grand, en s'emparant du territoire de ces anciennes monarchies, s'appropria les titres honorifiques de leurs souverains. Naturellement, les généraux qui se partagèrent ses états héritèrent aussi de ses titres. Après eux les Césars, tout en évitant d'abord d'offusquer ouvertement les idées romaines, se prêtèrent bientôt à une apothéose qui servait leur politique sans choquer les mœurs orientales. On commença par diviniser les empereurs morts, puis on rendit les honneurs divins même aux empereurs vivants. S'ils ne semblent pas avoir fait grand cas du nom de « seigneur », cher aux Ptolémées et aux Hérodes, ils se laissèrent nommer sans scrupule « dieu-sauveur, sauveur et dieu, dieu » tout court, et aussi, quand leur père jouissait déjà de l'apothéose, « dieu fils de dieu »[1]. Cependant Domitien paraît avoir été

Zahn (*Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel,* dans *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*[3], Leipzig, 1908, p. 271-308). — E. von der Goltz (*Das Gebet in der ältesten Christenheit,* Leipzig, 1901) admet en gros les thèses de Zahn et de Seeberg; mais il insiste sur le caractère exceptionnel de ces invocations et en cherche l'explication dans l'hypothèse que le nom de « Seigneur » se serait appliqué au Père et au Fils sans claire distinction des personnes. N'est-il pas plus simple et plus naturel de croire que c'est à cause de l'identité de nature?

1. Voir Beurlier, *Le culte impérial,* etc., Paris, 1891 (avec la thèse latine du même auteur) et Deissmann, *Licht vom Osten* etc. Tubingue, 1908, p. 243-276.

Nous ne citerons qu'un exemple curieux, emprunté aux *Excavations in Cyprus,* dans *Journal of Hellen. Stud.* t. IX, 1888, p. 243. Le roi Ptolémée VI, surnommé Philométor et se faisant appeler *Dieu,* avait dédié à Vénus de Paphos cette inscription votive :

ΒΑΣΙΛΕΑ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΝ
ΘΕΟΝ ΦΙΛΟΜΗΤΟΡΑ
ΠΑΦΙΑΙ

Plus tard, après avoir martelé l'inscription primitive, on usurpa ce

le premier, après ce fou de Caligula, à se faire appeler *dominus et deus noster*[1], jusque dans sa capitale.

Les chrétiens repoussèrent toujours avec indignation ces prétentions impies. La profanation des noms et des attributs divins leur inspirait une invincible horreur. Quand l'auteur de l'Apocalypse dit à l'ange de Pergame qu'il « habite auprès du trône de Satan »[2], on ne peut s'empêcher de penser au premier temple érigé au dieu Auguste et à la déesse Rome, temple de marbre éblouissant qui se dressait au sommet de l'acropole de Pergame, dominant la plaine du Caïque et visible au loin dans toutes les directions. La protestation de saint Paul contre la divinisation des hommes n'est pas moins énergique.

> Personne n'est Dieu si ce n'est [Dieu] seul. Il y a bien au ciel et sur la terre des êtres qui sont appelés dieux [par abus de langage]; de sorte qu'on parle de plusieurs dieux et de plusieurs seigneurs, mais pour nous unique est Dieu le Père, de qui tout [vient] et à qui nous [allons], et unique est le Seigneur Jésus par qui tout [existe] et par qui nous [sommes chrétiens][3].

Aussi, quand nous entendons l'Apôtre donner au Christ le nom et les attributs de Dieu, nous n'avons garde de songer aux apothéoses païennes, réprouvées par lui avec tant de force, et nous laissons à ces expressions le seul sens qu'autorise le monothéisme hébreu joint aux distinctions personnelles établies par la révélation chrétienne au sein de la vie divine.

2. Quatre textes, empruntés à dessein à tous les groupes d'Épîtres, pourront nous apprendre quelle idée Paul se fit toujours du Christ préexistant. Jésus-Christ est « élevé au-dessus

piédestal pour la *déesse* Julie, fille d'Auguste, *dieu fils de dieu* :

[ΙΟΥ]ΛΙΑΝ ΘΕΑΝ ΣΕΒΑΣΤΗ[Ν]
ΘΥΓΑΤΕΡΑ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟ[Σ]
ΚΑΙΣΑΡΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΥ ΘΕΟΥ κτλ.

1. Suétone, *Domit.* 13 : *Dominus ac deus noster sic fieri jubet.*
2. Apoc. 2^{13} : *Scio ubi habitas ubi sedes* (θρόνος) *est Satanae.*
3. 1 Cor. 8^{5-6}. Cf. Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 255-8.

de tout, Dieu béni à jamais »; il est « notre grand Dieu et Sauveur »; en lui « habite la plénitude de la divinité »; enfin il est « subsistant dans la forme de Dieu ». Examinons brièvement la portée de ces témoignages.

Du sein d'Israël est sorti, « selon la chair, le Christ qui est élevé au-dessus de tout, Dieu béni dans tous les siècles »[1]. Cette phrase se rapporte si clairement au Christ, dont elle explique la nature transcendante et divine, qu'elle n'a jamais été entendue autrement par la tradition chrétienne. En Orient saint Denys d'Alexandrie et les évêques signataires de la lettre synodale contre Paul de Samosate, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Épiphane, saint Cyrille d'Alexandrie; en Occident saint Irénée, saint Hippolyte, Tertullien, Novatien, saint Cyprien, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme; les commentateurs grecs et latins, Origène, l'Ambrosiaster, Pélage, saint Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Théodoret et les autres, ne soupçonnent même pas qu'on puisse lui donner un autre sens. Il faut descendre jusqu'à Photius pour trouver une voix dissidente; car tout ce qu'on peut conclure du silence d'Arius, de Diodore de Tarse et des écrivains arianisants du quatrième siècle, c'est que notre texte les embarrassait et qu'il évitaient de le citer comme une objection fatale à leur thèse. Certains exégètes modernes ont moins de scrupule. Ils mettent arbitrairement un point, soit après « le christ selon la chair », soit avant « Dieu béni à jamais »; et ils obtiennent un tronçon de phrase qu'ils traduisent ainsi :

A) Celui qui est au-dessus de tout [est] Dieu béni à jamais.
B) Le Dieu qui est au-dessus de tout [est ou soit] béni à jamais.
C) Dieu [est ou soit] béni à jamais.

Tout le monde conviendra que cette coupe donne au texte un air gauche et une allure étrange. Assurément elle ne serait

1. Rom. 9[5] : ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Pour la critique textuelle voir Sanday, *Epistle to the Romans;* pour l'exégèse et la tradition patristique, A. Durand, *La divinité de J.-C. dans S. Paul,* Rom. IX, 5 (*Revue biblique,* t. XII, 1903, p. 550-570).

venue à l'esprit de personne si l'on ne s'était d'abord fermement persuadé que Paul ne peut pas nommer le Christ Dieu et qu'il ne lui applique jamais une doxologie. Cette double hypothèse serait-elle juste, la conclusion qu'on en tire n'en serait pas moins un paralogisme et il faudrait au même titre rayer de l'enseignement de saint Paul toutes les assertions qui ne paraissent qu'une fois dans ses écrits ; mais la double hypothèse est aussi fausse que gratuite : l'Apôtre donne quelquefois au Christ le nom de Dieu, et lui applique des doxologies. D'ailleurs notre texte n'est pas proprement une doxologie ; c'est une affirmation pure et simple de la dignité suréminente du Christ terminée par un *amen* de bénédiction et de louange. L'*amen* seul, si l'on y tient, forme toute la doxologie. Il est facile de montrer que la construction imaginée par les rationalistes est contraire à la logique et à la grammaire. Ce n'est pas l'excellence du Père mais celle du Fils que le passage doit mettre en saillie. Les mots « selon la chair » nous préparent à une antithèse; nous attendons un second aspect du portrait du Christ; l'incise « qui est au-dessus de tout, Dieu béni à jamais » remplit notre attente; elle achève l'image du Sauveur et complète d'un trait admirable le tableau des prérogatives des Juifs : descendance d'Israël, filiation adoptive, présence sensible de Dieu, législation transmise par des anges, culte légitime, promesses messianiques, sang des patriarches, parenté humaine avec Jésus-Christ dont la nature supérieure rejaillit en gloire sur eux. Pour que la phrase détachée fût une doxologie se rapportant au Père, il faudrait ou que le mot « béni » fût mis en vedette, au lieu d'être noyé dans la proposition, ou que la phrase commençât par un verbe à l'optatif : une doxologie comme celle qu'on nous propose, pour corriger le sens naturel de saint Paul, serait sans exemple dans la langue grecque. Cette construction inusitée, à laquelle se heurte la troisième explication se complique dans les deux autres d'un solécisme[1]. On ne

1. Le participe du verbe « être », précédé de l'article défini et suivi d'une préposition avec son régime, ne qualifie jamais un substantif. On dira bien ὁ ἐπὶ πάντων, ou ὁ ἐπὶ πάντων Θεός, ou encore ὁ ὢν ἐπὶ πάντων,

s'étonnera donc pas que les Pères grecs, qui connaissaient un peu mieux leur langue que nos modernes exégètes, ne la mentionnent pas, même pour la réfuter.

Jésus-Christ n'est pas Dieu d'une manière impropre, participée, analogique; il est élevé au-dessus de tout ce qui n'est pas Dieu. Comme cette qualité de Dieu souverain ne peut convenir qu'à un être unique, le Fils doit nécessairement être consubstantiel au Père et identique avec lui en nature. Paul ne trouvera rien de plus excellent à dire du Christ au terme de sa carrière : « Nous attendons, écrit-il à Tite, la manifestation glorieuse de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ (τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ)[1]. » Il est consolant de voir les exégètes de nos jours revenir de plus en plus à l'interprétation traditionnelle. S'il s'agissait du Père, l'Apôtre n'ajouterait pas à Dieu l'épithète de « grand » qui va de soi pour le principe de la divinité. D'ailleurs la parousie est toujours la manifestation glorieuse du Fils venant juger le monde, jamais celle du Père. Enfin — et cet argument est décisif — les deux titres « grand Dieu » et « Sauveur » étant compris en grec sous le même article défini doivent se rapporter à la même personne : pour qu'il fût possible de les isoler et de rattacher le second seul à Jésus-

mais non ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός en prenant ὁ pour l'article de Θεός. Dans cette expression, le mot Θεός est nécessairement en apposition avec ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, et alors l'article avec le participe présent équivaut à un relatif se rapportant au nom qui précède, ici par conséquent à Jésus-Christ.

1. Tit. 2^{13-14} : προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ. — Supposé que τοῦ Θεοῦ désignât Dieu le Père, l'absence de l'article devant σωτῆρος ἡμῶν serait d'une intolérable incorrection. Pour la même raison, 2 Petr. 1^{1} (ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰ. Χ.) doit s'entendre du Christ seul. Il faut ajouter qu'à cette époque l'expression Θεὸς καὶ σωτήρ était très usitée comme titre honorifique. D'ailleurs ἡ ἐπιφάνεια τῆς δόξης désigne clairement la glorieuse parousie du Christ. Ce fait est de plus en plus reconnu. La version anglicane *revisée* a corrigé ainsi la traduction ancienne : our great God and Saviour (au lieu de *the great* God and our Saviour). Weizsäcker traduit lui aussi : *die Erscheinung der Herrlichkeit unseres grossen Gottes und Heilandes Jesus Christus.* La plupart des commentateurs actuels, même protestants, se rallient à cette exégèse. Cf. B. Weiss, *Meyer's Kommentar*[7].

Christ, il faudrait que ce dernier nom vînt se placer entre les deux. Récuser encore ce témoignage, sous prétexte que Jésus-Christ n'est pas Dieu et que saint Paul n'a pas dû l'appeler ainsi, c'est renoncer à faire œuvre d'exégète, pour se retrancher derrière un parti pris de négation opiniâtre.

Pour révélateurs que soient ces textes, ce ne sont encore que des éclairs rapides, des échappées de lumière. C'est dans les lettres de la captivité qu'est buriné avec le plus admirable relief le portrait du Christ préexistant. Rien ne ressemble plus au Prologue de saint Jean que les passages christologiques de l'Épître aux Colossiens. Le parallélisme dépasse l'ordre des idées et va jusqu'à l'expression : de part et d'autre, le Christ se présente comme un réservoir de grâces dont la plénitude déborde sur tout le genre humain, et l'union en sa personne de la divinité et de l'humanité s'affirme par une formule d'une égale hardiesse. Mais, tandis que saint Jean se plaît à considérer le Logos au sein de la lumière divine dont il est le rayonnement éternel, saint Paul contemple de préférence le Christ à la tête de l'humanité qu'il rachète et de la création à laquelle il restitue son harmonie primitive. Car son but principal déterminé par la controverse avec les faux docteurs de Colosses est de montrer que le Christ prime en toutes choses, comme homme et comme Dieu, dans le temps et dans l'éternité; c'est pourquoi il accumule sur sa personne, sans trop s'inquiéter de l'ordre logique ou chronologique, les titres d'honneur, les qualifications exceptionnelles, les dignités et prérogatives qui le mettent absolument hors de pair et lui confèrent une primauté suréminente.

Ainsi le Christ est « *le* Fils bien-aimé » nécessairement unique, disposant en cette qualité du royaume de son Père comme de *son* royaume. — Il est l' « Image du Dieu invisible », portrait vivant du Père céleste, seul parfaitement semblable à son archétype et seul capable de le révéler aux hommes, parce que seul il le connaît comme il en est connu. — Il « est le Premier-né de toute créature », parce qu'il existe avant toute créature ». — Il est le créateur et le conservateur de toutes choses; et aucun être créé, si élevé soit-il dans les hiérarchies célestes, n'échappe à son activité créatrice ni

à sa providence. — Il est « le chef souverain de l'Église », auteur de la rédemption et de la rémission des péchés, premier-né d'entre les morts et prémices de la résurrection, parce que, devant primer en tout, nulle prééminence ne peut lui manquer. — Il possède la plénitude des grâces requises pour remplir son rôle de réconciliateur et de pacificateur universel[1]. — Enfin comme dernier trait, « toute la plénitude de la divinité habite en lui corporellement[2] ». Il ne faut pas confondre cette formule avec la précédente; elles diffèrent du tout au tout; là c'était la plénitude des grâces, ici c'est la plénitude de la divinité; là c'était une plénitude reposant sur la personne du Christ, ici c'est une plénitude qui réside dans le corps du Christ. Le mot employé par saint Paul n'est pas équivoque : « toute la plénitude de la divinité » ne peut être que la nature divine elle-même.

C'est cependant le grand texte christologique de l'Épître aux Philippiens qui est l'expression la plus achevée de la pensée de Paul. L'Apôtre, voulant donner à ses disciples un exemple d'abnégation et leur montrer que l'abaissement volontaire est une semence de gloire, leur propose les trois étapes de vie divine, de vie d'épreuve et de vie glorifiée, parcourues par le Christ Jésus : « qui étant dans la forme de Dieu ne regarda pas comme un butin d'être [traité] à l'égal de Dieu; — mais se dépouilla lui-même en prenant la forme d'esclave, en devenant semblable aux hommes; et, reconnu homme par ses dehors, s'abaissa lui-même en se faisant obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix; — c'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est [entré] dans la gloire du Père[3] ».

Il y a dans chacune de ces trois étapes de majesté, d'humiliation et de gloire, comme deux phases distinctes. Avant tous les siècles le Christ était dans la forme de Dieu et Dieu

1. Col. 1^{13-20}. Voir t. I, p. 342-8. — 2. Col. 2^{9}. Voir plus loin, p. 182-3.
3. Phil. 2^{6-11}. Voir t. I., p. 373-378 et note I, p. 533-544.

par le fait même, car la forme de Dieu tient à son essence; et, comme Dieu, il avait droit aux honneurs divins aussi bien que son Père (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ). Cette majesté ne l'empêcha pas de s'abaisser jusqu'à nous : il se dépouilla (ἐκένωσεν ἑαυτόν) non en rejetant la forme divine qui était inséparable de son être, mais en cachant sa forme divine sous sa forme humaine et en renonçant ainsi pour un temps aux honneurs divins qui lui étaient dus; il s'abaissa (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν) plus encore que ne l'exigeait sa condition d'homme, en se soumettant à la mort et à la plus ignominieuse des morts. Pour donner à son renoncement volontaire une récompense proportionnée, Dieu force maintenant tout être créé à lui rendre hommage et à confesser son triomphe.

3. Au risque d'anticiper un peu sur le chapitre suivant, essayons d'esquisser les traits principaux de cette image.

Le Christ est d'un ordre supérieur à tout être créé[1], il est lui-même créateur[2] et conservateur du monde[3]; tout est par lui, en lui et pour lui[4]. Cause efficiente, exemplaire et finale de tout ce qui existe, il est donc Dieu.

Le Christ est l'image du Père invisible[5]; il est le Fils de Dieu, mais non pas comme les autres fils; il l'est d'une manière incommunicable; il est *le* Fils, le propre Fils, le Bien-aimé, et il l'a toujours été[6]. Il procède donc de l'essence divine, il est consubstantiel au Père.

Le Christ est l'objet des doxologies réservées à Dieu[7]; on le prie à l'égal du Père[8]; on attend de lui des biens qu'il est au pouvoir de Dieu seul de conférer, la grâce, la miséricorde, le salut[9]; devant lui tout genou doit fléchir au ciel, sur la

1. Eph. 1^{21}. — 2. Col. 1^{16}. — 3. Col. 1^{17}.
4. Col. 1^{16-17}. — 5. 2 Cor. 4^{4}; Col. 1^{15}.
6. 2 Cor. 1^{19}; Rom. 8^{3-32}; Col. 1^{13}; Eph. 1^{6}, etc.
7. Rom. 9^{5}; 16^{27}; 2 Tim. 4^{18}. Hymnes : 1 Tim. 3^{16}; Eph. 5^{14}.
8. 2 Cor. 12^{8-9}; Rom. 10^{12-14}; 1 Cor. 1^{2}.
9. Rom. 1^{7}; 1 Cor. 1^{3}; 2 Cor. 1^{2}; Eph. 1^{2}; Phil. 1^{2}; Col. 1^{3}; Philem. 3; 2 Thess. 1^{2}; 1 Tim. 1^{2}; Tit. 1^{4}. — Rom. 16^{20}; 1 Cor. 16^{23}; 2 Cor. 13^{13}; Gal. 6^{18}; Eph. 6^{23}; Phil. 4^{23}; 1 Thess. 5^{28}; 2 Thess. 3^{18}; Philem. 25, etc.

terre et dans les enfers[1], comme tout genou fléchit en adoration devant la majesté du Très-Haut.

Le Christ possède tous les attributs divins : il est éternel, puisqu'il est le premier-né de toute créature et qu'il existe avant tous les siècles[2]; il est immuable, puisqu'il est dans la forme de Dieu[3]; il est tout-puissant, puisqu'il a le pouvoir de féconder même le néant[4]; il est immense, puisqu'il remplit tout de sa plénitude[5]; il est infini, puisque le plérôme de la divinité habite en lui ou qu'il est, pour mieux dire, le plérôme de la divinité[6]; tout ce qui est la propriété spéciale de Dieu lui appartient en propre : le tribunal de Dieu est le tribunal du Christ[7], l'Évangile de Dieu est l'Évangile du Christ[8], l'Église de Dieu est l'Église du Christ[9], le royaume de Dieu est le royaume du Christ[10], l'Esprit de Dieu est l'Esprit du Christ[11].

Le Christ est le Seigneur unique[12]; il s'identifie avec le Jéhovah de l'antique alliance[13]; il est le Dieu qui a conquis l'Église au prix de son sang[14]; il est « notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Chsist[15] » ; il est même « le Dieu élevé au-dessus de toutes choses[16] », dominant par son infinie transcendance, l'ensemble des choses créées. S'il n'est pas appelé Dieu sans épithète, c'est que Dieu, dans la langue de Paul, désigne la personne du Père et qu'une identité personnelle entre le Père et le Fils est contradictoire.

1. Phil. 2^{10}. — 2. Col. 1^{15-17}. — 3. Phil. 2^{6}. — 4. Col. 1^{16}.
5. Eph. 4^{10}; Col. 2^{10}. — 6. Col. 2^{9}.
7. Rom. 14^{10} (de Dieu); 2 Cor. 5^{10} (du Christ).
8. Rom. 1^{1}; 15^{16} (de Dieu); Rom. 1^{9}; 1 Cor. 9^{12} (du Christ).
9. 1 Cor. 1^{2}; 10^{32} etc. (de Dieu); Rom. 16^{16} (du Christ).
10. Eph. 5^{5}. — 11. Rom. 8^{9}. — 12. 1 Cor. 8^{6}.
13. 1 Cor. 10^{4-9}. Cf. 1 Cor. 2^{16}; 9^{21}; Rom. 10^{13}.
14. Act. 20^{28}. — 15. Tit. 2^{13}. — 16. Rom. 9^{5}.

CHAPITRE II

RELATIONS DU CHRIST PRÉEXISTANT

I. La trinité dans l'unité.

1. Personnes juxtaposées par coordination. — 2. Intervenant en fonction de leurs relations éternelles.

« La théologie de saint Paul, écrit Sabatier, ne conclut pas comme la théologie traditionnelle ; le dogme de la trinité reste hors de sa sphère. » Affirmation bien tranchante tempérée un peu, il est vrai, par cette concession : « Cependant Paul arrive à formuler quelques distinctions dans l'activité divine, qui peuvent être considérées comme le point de départ des spéculations postérieures et de la métaphysique ecclésiastique[1]. » En revanche, d'autres critiques libéraux et rationalistes sont frappés de ce qu'ils appellent la conception trinitaire de l'Apôtre. Nous allons voir s'ils ont raison.

1. Le nombre des cas où les trois personnes divines sont réunies dans le même texte est un phénomène surprenant et inattendu. On en compte bien une trentaine[2]. Non seulement le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont constamment nommés ensemble, sans qu'il y ait dans cette énumération aucun ordre fixe, mais ils sont distingués de toute créature et placés dans la catégorie de l'être divin. Si l'on ne cherche pas dans saint Paul les termes techniques de la théologie actuelle : « nature, substance, personne », ni à plus forte raison « subsistance, consubstantialité, circumincession », on y trouve le fonds d'idées et les relations mutuelles qui devaient rendre un jour nécessaire l'adoption uniforme de tous ces termes. Examinons de près quelques-uns des textes

1. A. Sabatier, *L'apôtre Paul*[3], Paris, 1896, p. 366.
2. Dans la note S, à la fin de l'ouvrage, nous parcourrons rapidement tous ceux qui ne sont pas étudiés ici.

en question, tout en regrettant de ne pouvoir les présenter en bloc; car ils perdent beaucoup de leur force probante par le fait même de leur isolement :

> Que la grâce du *Seigneur Jésus-Christ*
> et l'amour de *Dieu* [*le Père*]
> et la communion du *Saint-Esprit*
> soient avec tous [1].

Il est probable qu'il s'agit ici de la *communion* dont l'Esprit-Saint est l'agent et non pas de celle dont il est l'objet; mais cette nuance de sens importe peu. De toute manière, Paul attribue au Fils seul la grâce, qu'ailleurs il aime à rapporter au Fils et au Père conjointement; puis il remonte à la source

1. 2 Cor. 13[13] : Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ
καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ
καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος
μετὰ πάντων ὑμῶν.

Les seules difficultés exégétiques de ce texte sont la valeur exacte des génitifs et le sens précis de κοινωνία. Comme les deux premiers génitifs sont certainement subjectifs (l'amour que Dieu a pour nous et la grâce dont Jésus-Christ est le dispensateur), il est *a priori* très probable que le troisième l'est aussi : la κοινωνία devra donc s'entendre au sens actif (celle qui est l'œuvre de l'Esprit-Saint) et non au sens passif (le Saint-Esprit communiqué). Œcuménius, copié par Théophylacte, explique ainsi les termes : « Il leur souhaite la *grâce* du Fils par laquelle il nous a sauvés gratuitement, ayant été immolé pour nous; et l'*amour* dont le Père nous a aimés, quand il a livré pour nous son Fils unique; et la *communion* de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire sa participation et sa réception (οἷον τὴν μετοχὴν αὐτοῦ καὶ μετάληψιν), par laquelle nous sommes tous sanctifiés » (CXVIII, 1088).

Si le sens du génitif Πνεύματος était objectif, comme semble le supposer Œcuménius, le sens de κοινωνία serait « possession commune du Saint-Esprit »; s'il est subjectif, comme nous le pensons, le sens de κοινωνία sera « communication mutuelle, union des esprits et des cœurs », produite dans les fidèles par l'onction de l'Esprit (cf. Gal. 2[9] : δεξιὰ κοινωνίας, Act. 2[42] : προσκαρτεροῦντες... τῇ κοινωνίᾳ, Rom. 15[26]; 2 Cor. 8[4], et Hebr. 13[16] où κοινωνία se joint à εὐποιΐα comme synonyme).

Ces nuances de sens n'infirment pas la preuve en faveur de la trinité que les Pères, entre autres S. Jean Chrysostome et Théodoret, tirent de ce passage. Harnack écrit à propos de ce texte (*Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung*, etc., Leipzig, 1910, p. 187) : « Zwar bietet sie [die trinitarische Formel] Paulus noch nicht als solemne oder gar exklusive Formel, aber er bietet sie doch. » Fort bien; mais pourquoi pas *solennelle* et *exclusive?*

première de la grâce, c'est-à-dire à l'amour actif du Père qui résume et représente toute la nature divine; enfin il descend à la distribution effective des grâces qui revient à l'hôte de l'âme juste, à l'Esprit de sainteté. Les trois personnes contribuent donc ensemble, chacune dans sa sphère d'appropriation, à l'œuvre commune de notre salut et leur ordre habituel est interverti, soit pour montrer qu'il n'implique point d'inégalité essentielle, soit plutôt en vertu de l'association des idées. Non moins remarquable est le texte suivant :

> Il y a des différences de *charismes,* mais c'est le même *Esprit;*
> et il y a des différences de *ministères,* mais c'est le même *Seigneur;*
> et il y a des différences d'*opérations,* mais c'est le même *Dieu*
> qui opère toutes choses en tous [1].

Qu'on n'imagine pas une gradation ascendante et une sphère d'activité inégale, dans laquelle l'Esprit-Saint, nommé le premier et mis en relation avec les seuls charismes, serait inférieur aux deux autres. Trois raisons s'y opposent. Les ministères et les opérations peuvent être et sont quelquefois

1. 1 Cor. 12[4-6] : Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα· καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς Κύριος· καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς Θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

Le mot διαίρεσις signifie plutôt « division » que « différence », mais la différence résulte de la division. La différence porte sur les divers charismes, les divers ministères, les diverses opérations, mais n'implique pas la diversité des opérations, des ministères et des charismes comparés entre eux. Aussi les commentateurs grecs regardent-ils ces trois mots comme synonymes ou, pour mieux dire, comme s'appliquant aux mêmes objets. Il vaut mieux les distinguer partiellement : les *opérations* seront les grâces de guérison, le don des miracles et faveurs semblables; les *ministères* désigneront les dons spirituels qui ont trait au service actif de l'Église ou de ses membres; les *charismes* comprendront, outre les deux catégories précédentes, toutes les *gratiae gratis datae* dont suit l'énumération : la glossolalie, le discernement des esprits, le don d'interprétation, etc. En effet, l'Apôtre appelle trois fois (1 Cor. 12[9,28,33]) χαρίσματα ἰαμάτων les dons de guérison qu'il faudrait plutôt nommer ἐνεργήματα (cf. 1 Cor. 12[10]) si les charismes n'embrassaient pas toutes les autres grâces. Il clôt sa liste de charismes, d'opérations et de ministères, en disant : « Désirez de préférence les plus grands d'entre les charismes »; ce qui prouve encore que le nom de charismes est le terme le plus compréhensif.

compris sous le nom général de charismes. De plus le Saint-Esprit distribue à chacun, selon son bon plaisir, tous les dons spirituels, au nombre desquels il y a nommément des opérations. Enfin bien que les opérations, œuvre de puissance, soient naturellement rapportées au Père par appropriation, bien que les ministères soient spécialement attribués au Fils, chef toujours vivant de l'Église, toutes ces grâces, étant la propriété commune des trois personnes divines, sont adjugées tantôt à l'une tantôt à l'autre, suivant le sujet et l'occasion. On ne constate même pas ici cette sorte de hiérarchie des personnes qu'on observe dans quelques passages.

2. Au lieu d'être juxtaposées par coordination, comme dans les textes cités plus haut, les personnes apparaissent souvent en fonction de leurs relations éternelles ou des missions qu'elles reçoivent les unes des autres :

Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, mis sous la Loi, afin de racheter ceux [qui sont] sous la Loi, pour nous faire recevoir la filiation adoptive. Or, parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils criant : Abba, Père ! C'est pourquoi tu n'es plus serviteur mais fils ; que si [tu es] fils, [tu es] aussi héritier par Dieu[1].

1. Gal. 4[6] : Ὅτι δέ ἐστε υἱοί,
ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ
εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον· Ἀββᾶ, ὁ πατήρ·
ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός·
εἰ δὲ υἱὸς καὶ κληρονόμος τοῦ Θεοῦ.

Les deux traits les plus frappants de ce passage sont la double mission du Fils et du Saint-Esprit par le Père, avec les effets de cette mission. L'Apôtre vient de dire que Dieu, à la plénitude des temps, envoya son Fils (v. 4) : ἐξαπέστειλεν τὸν Υἱὸν αὐτοῦ. Cette mission du Fils coïncide avec l'incarnation : dans le verbe ἐξαπέστειλεν chacune des deux particules composantes peut retenir sa valeur propre, ἀπό marquant l'éloignement, le passage du ciel à la terre, et ἐκ l'émission ou l'origine, quoiqu'il ne faille peut-être pas insister outre mesure sur ces nuances d'expression. Paul dit maintenant que Dieu a envoyé (ἐξαπέστειλεν) son Esprit, appelé aussi l'Esprit du Fils : il s'agit ici d'une mission temporaire et accidentelle de l'Esprit dans l'âme juste : ce n'est pas la première prise de possession de l'âme par l'Esprit-Saint mais le témoignage de l'habitation divine se manifestant par les dons charismatiques. Au lieu de « *parce que* vous êtes fils », beaucoup traduisent : [Pour preuve] *que* (ὅτι) vous êtes fils.

Ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. Car vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour [vous inspirer] de nouveau la crainte; mais vous avez reçu un esprit de filiation dans lequel nous crions : Abba, Père! L'Esprit lui-même s'unit à notre esprit pour témoigner que nous sommes fils de Dieu. Que si [nous sommes] fils, [nous sommes] aussi héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ[1].

Ces deux textes ne doivent pas être disjoints, car ils s'éclairent mutuellement : dans tous les deux, c'est Dieu le Père qui envoie l'Esprit, lequel est l'Esprit du Fils et, donc, envoyé aussi par le Fils; dans tous les deux, la filiation adoptive est attribuée au Saint-Esprit, au Fils et au Père; dans tous les deux enfin, la présence de l'Esprit suppose la filiation adoptive avec tous les droits qu'elle entraîne et la filiation adoptive suppose la présence de l'Esprit de Dieu, sans qu'on puisse dire avec certitude de quel côté est la priorité logique.

Parfois les rapports semblent encore plus étroits; ce qui vient d'être affirmé d'une personne est un moment après affirmé de l'autre, ou le concours simultané des trois est exprimé en fonction de leurs relations personnelles au sein de

1. Rom. 8[14] : Ὅσοι γὰρ Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσι Θεοῦ·
[15] οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ, ὁ πατήρ.
[16] Αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ·
[17] εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν Θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ.
Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont mentionnés ensemble avec les attributs personnels qui les distinguent. Le Saint-Esprit, représenté comme moteur surnaturel (v. 14), rend témoignage à notre qualité de fils par rapport au Père et de cohéritiers par rapport au Fils. *Père, fils, héritier, cohéritier* étant des notions essentiellement personnelles, le Fils qui est l'héritier du Père, puisque nous sommes ses cohéritiers, ne peut pas être une même personne avec le Père; et le Saint-Esprit qui atteste nos rapports avec le Père et le Fils doit être distinct du Père et du Fils. Notre *esprit*, c'est-à-dire l'instinct surnaturel produit en nous par l'Esprit-Saint, témoigne que nous sommes fils en poussant le cri filial : *Abba, Pater*. Mais à ce témoignage subjectif vient se joindre celui de l'Esprit-Saint lui-même (συμμαρτυρεῖ = témoigne *avec*). Les Pères grecs ont très bien vu cela; les Pères latins suivant la Vulgate (*testimonium reddit spiritui nostro*) ont cru qu'il s'agissait d'un témoignage rendu par l'Esprit-Saint *à* notre esprit. Mais cette divergence ne fait rien à la question présente.

la vie divine. Cela est vrai surtout quand il s'agit de la sanctification des âmes :

> *Dieu*... nous sauva par le bain de régénér. et de renouvellement de l'*Esprit-Saint* qu'il épancha libéralement sur nous par *Jésus-Christ* notre Sauveur[1].

Il est évidemment question des fruits du baptême : salut initial, régénération et renouvellement. Dieu le Père en a l'initiative par un pur effet de sa miséricorde, sans aucun égard pour des mérites que nous n'avions pas et dont nous étions incapables, et il opère ces effets par l'effusion du Saint-Esprit. D'autre part, la régénération et le renouvellement appartiennent à l'Esprit sanctificateur (παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου), qui est répandu sur nous par Dieu le Père et en même temps par Jésus-Christ, appelé de ce chef notre Sauveur. Ainsi la renaissance baptismale est due au Père des miséricordes comme à la source première de l'être divin (c'est lui qui est le sujet de toute la phrase : ἔσωσεν, ἐξέχεεν); elle est due aussi au Christ Jésus comme médiateur

1. Tit. 3^{4-6} : Ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ... ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν. — L'effet total de la régénération baptismale, au lieu d'être attribué aux trois personnes par coordination, comme dans Mat. 28^{19}, l'est ici par subordination : le Père sanctifie, *dans* l'Esprit, *par* le Fils. — Le sanctificateur pour ainsi dire immédiat est l'Esprit-Saint : διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύμ. ἁγίου. Le baptême est « un bain de régénération », parce qu'il produit instrumentalement une seconde naissance de l'ordre spirituel; et cette régénération est expliquée par un synonyme, « le renouvellement de l'Esprit-Saint »; c'est lui qui donne à l'eau du baptême son pouvoir de régénérer. — Le sanctificateur intermédiaire est Jésus-Christ notre Sauveur; car d'un côté il envoie l'Esprit, d'un autre côté il est lui-même envoyé par le Père. — Le sanctificateur primordial c'est le Père, à qui revient l'initiative du salut; il n'est mû que par sa miséricorde (κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος), par sa bonté (φιλανθρωπία) et par sa mansuétude (χρηστότης); il nous sauve en nous envoyant son Fils et en nous donnant par lui son Esprit, sans égard pour des œuvres accomplies dans un état de justice, œuvres impossibles puisque l'état de justice n'existait pas encore. Pour les détails, cf. Meyer-Weiss (*Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus*[7], Gœttingue, 1902) ou Belser (*Die Briefe an Timotheus und Titus,* Fribourg-en-B., 1907).

(διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ); elle est due en dernière analyse au Saint-Esprit comme envoyé commun du Père et du Fils (οὗ ἐξέχεεν διά). Tout cela avait été indiqué — mais moins clairement — dans un énoncé qui rappelle la formule trinitaire du baptême : « Vous fûtes purifiés, vous fûtes sanctifiés, vous fûtes justifiés au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu[1]. » Jamais saint Paul ne se représente la grâce baptismale sans la coopération du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Les trois personnes interviennent pareillement dans la collation et l'exercice de l'apostolat :

> Celui qui nous fortifie avec vous dans le *Christ*...
> c'est *Dieu,* qui nous a marqués d'un sceau,
> en nous donnant le gage de l'*Esprit*[2].

Dieu fortifie sans cesse Paul et ses collègues (βεβαιῶν) ; il les oignit un jour de l'esprit de courage (χρίσας) et les marqua comme d'un sceau (σφραγισάμενος), en leur conférant les charismes qui légitiment leur apostolat aux yeux des fidèles. Ce sceau, ce gage, n'est autre que le Saint-Esprit, le dispensateur des charismes. Et Dieu opère ce prodige en dirigeant constamment les apôtres vers le Christ (εἰς Χριστόν) et en les y tenant fixés par sa grâce. On voit comment les personnes divines contribuent à doter les prédicateurs de la foi : le Père comme auteur premier des dons spirituels, le Fils comme

1. 1 Cor. 6[11]. Voir t. I, p. 202.
2. 2 Cor. 1[21-22] : Ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν
καὶ χρίσας ἡμᾶς Θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς
καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος.
Il faut bien noter que *nous* (ἡμᾶς, ἡμῶν) désigne seulement Paul et ses collègues. Cela ressort de tout le contexte et en particulier de l'incise *avec vous* (σὺν ὑμῖν). Il n'est donc pas question de la confirmation, commune à tous les fidèles, mais de l'apostolat, propre aux seuls prédicateurs de l'Évangile. — De plus le sujet de la phrase entière est sans contestation possible *Dieu le Père,* puisqu'il est mis en opposition personnelle avec le Christ et avec l'Esprit. L'action du Père est exprimée par quatre participes : un au présent (βεβαιῶν), désignant un secours permanent que les apôtres partagent en quelque mesure avec tous les chrétiens ; les trois autres au passé, marquant un acte transitoire, accompli une fois pour toutes dans les seuls apôtres, mais dont les effets peuvent durer encore.

source de leur vie surnaturelle, l'Esprit-Saint comme sceau de leur mission et gage de leur succès.

Nous retrouvons ce concours des trois personnes dans un autre texte d'une singulière énergie. Paul s'excuse d'écrire aux Romains avec tant de liberté apostolique ; mais, en raison de la charge qui lui a été confiée, il est :

le ministre au *Christ Jésus* à l'égard des Gentils, consacré au service de l'Évangile de *Dieu*, afin que l'oblation des Gentils, sanctifiée par *l'Esprit-Saint*, devienne [un sacrifice d'] agréable [odeur][1].

On reconnaît là sans peine le langage du sacrifice. L'Apôtre exerce à l'égard des Gentils une espèce de sacerdoce ; il est non pas sacrificateur mais aide et assistant (λειτουργός) de l'unique grand-prêtre de la nouvelle alliance, Jésus-Christ. La victime à offrir (προσφορά) ce sont les Gentils : mourant avec Jésus-Christ dans le baptême, en union avec l'Hostie du

1. Rom. 15[15] : διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ἀπὸ τοῦ Θεοῦ
[16] εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη,
ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ,
ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη
ἐν Πνεύματι ἁγίῳ.

La réunion des cinq termes λειτουργός, ἱερουργοῦντα, προσφορά, εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη, montre que ce passage est une allégorie ou métaphore continuée ayant pour point de départ la consécration à Dieu des Gentils dans le baptême, consécration conçue sous l'image d'un sacrifice offert à Dieu par les ministres du Christ, avec le concours de l'Esprit sanctificateur. — Paul n'y prend part que comme *délégué du Christ auprès des Gentils* : λειτουργός signifie généralement « ministre sacré » (Hebr. 8[1-2] : J.-C. est ἀρχιερεύς et τῶν ἁγίων λειτουργός) ; mais, dans les Septante, ce mot désigne souvent un ministre d'ordre inférieur (on disait οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ λειτουργοί = les prêtres et les lévites). — Le rôle de Paul n'est que préparatoire et indirect : ἱερουργεῖν veut dire « accomplir un rite sacré » ou bien « exercer un ministère sacré à l'égard d'une chose » et se construit avec l'accusatif (ἱερουργῶν τὸ εὐαγγέλιον = « étant ministre sacré de l'Évangile » qui dispose les Gentils à être offerts à Dieu). — Les mots ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν sont un génitif d'apposition : « l'offrande, le sacrifice, dont les Gentils sont le sujet et la matière ». — Sous l'ancienne Loi toute victime légitimement offerte était agréable à Dieu (εὐπρόσδεκτος, *acceptabilis*) et consacrée à Dieu (ἡγιασμένη). L'offrande des Gentils deviendra telle par la présence et l'opération de l'Esprit-Saint (ἐν Πνεύματι ἁγίῳ). — L'ensemble du texte ne présente aucune difficulté, à condition d'établir la valeur exacte de chaque terme.

Calvaire, ils deviennent comme elle des hosties d'agréable odeur. Paul les y prépare en se faisant le ministre sacré (ἱερουργοῦντα) de l'Évangile qui amène, pour ainsi dire, les catéchumènes au pied de l'autel. Il ne reste plus qu'à rendre la victime agréable à Dieu et digne de lui être offerte : tel est le rôle du Saint-Esprit. En résumé, c'est le Père qui reçoit le sacrifice; c'est Jésus-Christ, par le ministère de Paul, qui le présente; c'est l'Esprit qui le sanctifie et qui le consacre.

L'examen détaillé de tous les textes trinitaires nous entraînerait trop loin. Pour exprimer ce phénomène constant d'opposition relative et de compénétration mutuelle, en regard du rigoureux monothéisme qui, de l'aveu de tous, règne dans les écrits de saint Paul, il n'y a qu'une formule exacte : la trinité dans l'unité.

II. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

1. Dieu le Père. — 2. Le Fils de Dieu. — 3. L'Esprit du Père et du Fils.

1. On a beaucoup exagéré le rôle de la paternité divine dans le Nouveau Testament. Jéhovah eut pour son peuple les soins et les sollicitudes d'un père tendre[1]; les Israélites, collectivement et comme nation, étaient les fils de Dieu ou le fils de Dieu[2]; même le roi théocratique, figure du Messie, recevait par exception le titre de fils[3]. Néanmoins la paternité divine prend dans le Nouveau Testament plus d'ampleur et de relief. Père est désormais le nom propre de Dieu. Le cri d'espérance du chrétien, l'aspiration que l'Esprit-Saint lui met constamment aux lèvres, en témoignage de sa filiation

1. Deut. 1^{31}; 8^{5}; 32^{6}; Is. 63^{16}; 64^{8}; Jer. $3^{4.19}$; 31^{9}; Mal. 2^{10}; Ps. 102 (103)^{13}; Sap. 2^{18}; Eccli. $23^{1.4}$ (Κύριε πάτερ καὶ Θεὲ ζωῆς μου).

2. Ex. $4^{22.23}$ (Filius meus primogenitus Israel. Dimitte filium meum); Deut. 14^{1-2} (Filii estote Domini Dei vestri); Os. 11^{1} (Quia puer Israel et dilexi eum : et ex Aegypto vocavi filium meum); Is. 1^{2}; Jer. 31^{20}.

3. Ps. 2^{7}; Sam. 7^{14}; Ps. 88 (89)^{27}. Cf. Hebr. 1^{5}. Les anges sont fils de Dieu, mais aucun d'eux n'est *le* Fils de Dieu. — Toutefois le sens individuel de l'expression « fils de Dieu » commence à poindre dans la Sagesse et l'Ecclésiastique. Cf. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'A. T.* (*Revue biblique*, 1908, p. 481-499).

adoptive, est cet appel du cœur ; *Abba, Pater*[1] ! Comme Père, l'amour est la note caractéristique de Dieu. Si Paul n'a pas eu l'honneur de trouver la formule *Deus caritas est,* il célèbre en toute rencontre l'amour de Dieu et le Dieu d'amour, le Père des miséricordes dont la bonté est le trait dominant[2].

Dieu déploie sa paternité dans trois sphères distinctes : la sphère de la création, la sphère de la grâce et la sphère de sa vie intime. Dieu est Père et il l'est par essence; sa providence paternelle s'étend à tous les êtres raisonnables qu'il comble de bienfaits; tout ce qui, au ciel ou sur la terre, forme une famille, n'est qu'un reflet, une image, une ombre de sa paternité. Dans le domaine de la grâce, Dieu aura autant de fils que Jésus-Christ lui-même adoptera de frères; le nombre en est illimité et comprend en puissance tout le genre humain. Au contraire, dans le cercle de sa vie intime, Dieu n'a et ne peut avoir qu'un Fils; la production d'un Fils consubstantiel épuise sa fécondité.

La paternité de Dieu, en tant que créateur, n'apparaît qu'une fois, et dans un texte assez énigmatique : « Je fléchis le genou devant le Père, de qui toute *famille* (πατριά), sur la terre et aux cieux, tire son nom[3]. » Presque toujours elle est considérée en fonction de la grâce sanctifiante qui nous

1. Rom. 8^{15}; Gal. 4^{6}.

2. 1 Joan. 4^{8} (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν). — Rom. 5^{5}; 8^{39} (ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ); 1 Cor. 13^{11} (ὁ Θεὸς τῆς ἀγάπης); 2 Cor. 1^{3} (ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν).

3. Eph. 3^{14} : κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται. Les mots *Domini nostri J.-C.* n'ont pas d'équivalent en grec. Paul s'adresse à Dieu comme auteur de la grâce et non comme auteur de la nature; mais il profite de l'occasion pour énoncer dans toute son ampleur la paternité divine. — S'il était possible d'entendre πατριά au sens de πατρότης (comme le font Théodoret et l'auteur de la Vulgate) le passage serait assez clair : « toute paternité est une dérivation de la paternité de Dieu ». Mais il y aurait alors à se demander ce que peut bien être « la paternité dans les cieux ». D'ailleurs πατριά ne signifie point « paternité , « mais « race ou tribu issue d'un même père » et par extension » famille ou nation » .Le sens est donc : « Tout ce qui peut s'appeler πατριά (*famille* dans le sens le plus large), tire son nom [ὀνομάζεται] de ce mot πατήρ qui est le nom propre de Dieu. » Les classes d'esprits célestes sont assimilées à des familles.

rend fils de Dieu ; et elle reçoit alors des expressions multiples : *Père* ou *Dieu Père* ou *le Dieu Père,* ou *Dieu notre Père* ou *notre Dieu et Père*[1].

Toutes ces formules peuvent aussi, dans un sens différent, s'appliquer au Père du Verbe incarné. Quand Paul offre ses actions de grâces au « Dieu et Père de Jésus-Christ[2] », c'est vainement que des interprètes timorés proposent de dédoubler l'incise : « Dieu, qui est aussi le Père du Seigneur Jésus ». L'article grec, commun aux deux noms, s'y oppose. D'ailleurs l'expression « Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ »[3], qui se trouvé textuellement dans saint Paul et virtuellement dans saint Jean, n'a rien d'insolite. Il faut seulement noter que la filiation du Christ et la nôtre n'ont qu'un rapport d'analogie.

2. Chez les Synoptiques, il est quelquefois malaisé de déterminer la valeur précise du nom de « Fils de Dieu ». Le témoignage de Satan n'est guère de nature à nous éclairer[4]. Celui du centurion non plus[5]. La confession de Pierre, telle qu'on la dégage de ses trois variantes, peut n'être qu'une reconnaissance explicite de la dignité messianique[6]. La voix

1. *Père* simplement (Eph. 2^{18}; 3^{14}); Ἀββᾶ, ὁ πατήρ (Rom. 8^{15}; Gal. 4^{6}). — *Dieu Père* (1 Cor. 8^{6}; Gal. 1^{1}; Eph. 6^{23}; Phil. 2^{11}; 1 Thess. 1^{3}; 2 Thess. 1^{2}; 1 Tim. 1^{2}; 2 Tim. 1^{2}; Tit. 1^{4}). — *Dieu et Père* (Eph. 4^{6}; 5^{20}). — *Le Dieu Père* (Col. 3^{17}). — *Dieu notre Père* (Rom. 1^{7}; 1 Cor. 1^{3}; 2 Cor. 1^{2}; Eph. 1^{2}; Phil. 1^{2}; Col. 1^{2}; 2 Thess. 1^{1}. — *Notre Dieu et Père* (Gal. 1^{4}; Phil. 4^{20}; 1 Thess. 1^{3}; $3^{11\text{-}13}$ 2 Thess. 2^{16}).

2. Rom. 15^{6}; 2 Cor. 1^{3}; 11^{31}.

3. Eph. 1^{17} : ὁ Θεὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν I. X. Cf. Joan. 20^{17} : Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, *Deum meum* et Deum vestrum. Dans 1 Cor. 15^{24}, quand le Christ vainqueur remet son royaume « au Dieu Père », il faut pareillement entendre « à son Dieu et Père ».

Autre exemple dans Col. 1^{3} : τῷ Θεῷ πατρὶ τοῦ Κυρίου, supposé qu'il ne faille pas lire τῷ Θεῷ καὶ πατρί.

4. Paroles de Satan à Jésus (Mat. 4^{3}; Luc. 4^{3}); démoniaques de Gadara (Mat. 8^{29}; Marc. 5^{7}; Luc. 8^{28}).

5. D'après Mat. 27^{54} et Marc. 15^{39}, le centurion dit : « Vraiment cet homme était *fils de Dieu* » (υἱὸς sans article); d'après Luc. 23^{47} : « Certainement c'était un homme juste ». Rapprocher le défi des bourreaux (Mat. 27^{40}) et la question de Caïphe (Mat. 26^{63}; Luc. 22^{70}). Cf. Mat. 11^{3}; Luc. 7^{19}; Mat. 14^{33}.

6. Mat. 16^{16} : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Ces derniers mots « le Fils du Dieu vivant » sont omis par Marc. 8^{29} et Luc. 9^{20}, comme s'ils étaient virtuellement compris dans la dénomi-

du ciel, entendue au baptême et à la transfiguration, par sa double allusion à un mot d'Isaïe et des Psaumes, paraît également rester sur le terrain de l'Ancien Testament[1]. Sans doute il est évident, même chez les Synoptiques, que Jésus n'est pas *un* fils comme les autres, qu'il est *le* Fils par excellence, qu'il existe donc entre lui et le Père une relation spéciale, et l'on est en droit de conclure que cette relation unique en son genre est d'ordre surhumain. Ainsi Jésus ne confond jamais sa position à l'égard du Père céleste avec celle de ses disciples; il leur apprend à dire « notre Père », mais il dit pour son compte « mon Père et votre Père » et jamais « notre Père » en parlant de lui et d'eux tout ensemble[2]. Il a soin de se mettre dans une catégorie à part, en disant, par exemple, que le jour et l'heure de la parousie « nul ne les connaît, ni les anges du ciel, ni le Fils, si ce n'est le Père[3] ». Par ses actes et ses paroles, il montre que sa filiation est transcendante; et les Juifs l'entendent bien de la sorte puisqu'ils l'accusent de blasphème pour s'être proclamé Fils de Dieu[4]. Toutefois, à s'en tenir aux seuls Synoptiques, on pourrait se demander si le titre de Fils donné au Christ s'applique directement à son être préexistant ou bien à sa qualité de Messie, et c'est un fait qu'il n'est point appelé Fils de Dieu par les Synoptiques eux-mêmes, si, comme plusieurs le pensent, les mots υἱοῦ Θεοῦ sont interpolés au titre du second Évangile[5].

Avec saint Paul — comme avec saint Jean et le rédacteur de l'Épître aux Hébreux — le doute n'est pas possible. La qualité de Fils se rapporte clairement à la préexistence : « Quand vint la plénitude des temps Dieu envoya son Fils[6]...

nation de « Christ » ou « Messie ». Ils le sont en effet, puisque le Messie annoncé par les prophètes devait être Fils de Dieu et Dieu. Voir le commentaire de Knabenbauer sur ces textes.

1. Baptême (Mat. 3^{17}; Marc. 1^{11}; Luc. 3^{22}); transfiguration (Mat. 17^{5}; Marc. 9^{7}; Luc. 9^{35}). Rapprocher ces textes de Ps. 2^{7} et Is. 42^{1}.

2. Comparez d'un côté Luc. 22^{29}; 24^{49}; Mat. 10^{33}; Marc. 8^{38}, de l'autre Mat. 6^{32}; 7^{11}; Luc. 12^{32}, 11^{13}. — Tenir compte de la parabole des Vignerons qui montre qu'il n'y a qu'*un* Fils (Marc 12^{6}; Mat. 21^{37}; Luc. 20^{13}) et des paroles de l'archange à Marie, Luc. 1^{35} : « Il sera appelé Fils de Dieu ».

3. Marc. 13^{32}. — 4. Mat. 27^{43}. — 5. Marc. 1^{1}. — 6. Gal. 4^{4}.

Dieu, envoyant son Fils dans la ressemblance de la chair de péché et pour le péché, condamna le péché dans la chair[1]. » Il ne le constitue pas Fils en l'envoyant — ce qui est absurde — il l'envoie parce qu'il est Fils. C'est *le* Fils par antonomase, ou encore *le* Fils de Dieu, son *propre* Fils, le Fils de son amour[2] : il faut donc qu'il soit Fils d'une manière toute différente de notre filiation adoptive, imparfaite et participée, qu'il le soit à un titre spécial et incommunicable, qu'il le soit par nature et d'un droit inaliénable, bien qu'il puisse dans un sens inférieur et analogique se donner des frères adoptifs, s'adjoindre des cohéritiers et mériter ainsi le nom de « Premier-né entre plusieurs frères[3] ».

Si le Christ était Fils de Dieu avant sa naissance terrestre, ce titre n'est donc point une pure dénomination messianique. On affirme souvent qu'à l'époque néo-testamentaire, Fils de Dieu était synonyme de Messie; mais personne n'a jamais fourni la preuve de cette assertion. Pour qui donnait au Psaume II un sens messianique, le nom de Fils de Dieu devait bien être un titre du Messie; mais la question est tout autre : la question est de savoir si les Juifs contemporains de saint Paul, entendant nommer le Fils de Dieu, pouvaient et devaient comprendre sans plus d'explication qu'il s'agissait du Messie promis. En réalité, tous les indices sont contraires. Origène, qui s'y connaissait, se raille de Celse pour avoir fait dire à son Juif que le *Fils de Dieu* viendrait à Jérusalem : « Jamais, réplique Origène, Juif authentique n'eût parlé de la sorte. Les vrais Juifs au contraire nous demandent ce que nous voulons dire quand ils nous entendent mentionner le Fils de Dieu[4]. » Supposé que ce titre fût un des noms courants du Messie, on devrait le rencontrer fréquemment dans la littérature judaïque : or il n'y en a point trace, en dehors du

1. Rom. 8^3. Ce texte est expliqué plus loin, p. 194-5

2. Rom. $1^{3.9}$; 5^{10}; 8^{29}; 1 Cor. 1^9; 2 Cor. 1^{19}; Gal. 1^{16}; 2^{20}; $4^{4.6}$; Eph. 4^{13}; 1 Thess. 1^{10} (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ). Cf. Hebr. 4^{14}; 6^6; 7^3; 10^{29}. — 1 Cor. 15^{28} (ὁ Υἱός par antonomase). Cf. Hebr. $1^{2.8}$. — Rom. 8^3 (τὸν ἑαυτοῦ υἱόν, son Fils à lui); Rom. 8^{32} (τοῦ ἰδίου υἱοῦ, son propre Fils). — Col. 1^{13} (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ).

3. Rom. 8^{29}. — 4. *Contra Celsum*, I, 49 (XI, 753).

quatrième Livre d'Esdras, postérieur à notre ère et plusieurs fois interpolé par des mains chrétiennes, on ne sait pas au juste dans quelle mesure[1]. Le silence des apocryphes est confirmé par le langage des auteurs sacrés. Pour ces derniers, le Messie est bien le Fils de Dieu, mais le nom de Fils de Dieu n'équivaut pas à la qualité de Messie. Et cela est encore plus vrai de saint Paul, celui de tous qui met le moins en relief la messianité de Jésus. Paul traite l'appellation de « Christ » comme un nom propre, sans s'arrêter jamais au sens étymologique, qui avait peu d'importance pour ses lecteurs. Le mot de passe de son orthodoxie, l'abrégé de son symbole, n'est pas : « Jésus est le Christ », c'est-à-dire le Messie, mais bien : « Jésus est le Seigneur ». Aussi, loin d'établir une identité entre le nom de Christ et celui de Fils de Dieu, il n'indique même pas une connexion entre ces deux termes. A plus forte raison n'enseigne-t-il pas ce que certains exégètes lui imputent trop légèrement que Jésus acquiert à la fois, au moment de la résurrection, sa seigneurie universelle, sa dignité messianique et sa filiation divine.

1. Que dans la *Vie d'Adam et d'Ève*, 42 (Kautzsch, *Die Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900, p. 520), le passage relatif au Christ, Fils de Dieu, ait été interpolé par une main chrétienne; c'est ce dont il est impossible de douter. Quant à l'unique texte du livre d'Énoch, cv, 2 (*Ibid.* p. 308), où il est question du Fils de Dieu, il a été pareillement arrangé et retouché. Dalman et beaucoup d'autres regardant le morceau comme une addition chrétienne. La seule autorité est donc 4 Esdras, xiii, 32 (Et tunc revelabitur filius meus), 37 (Ipse autem filius meus arguet, etc.), 52 (Sic non poterit quisquam super terram videre filium meum). Pour 4 Esdras, xiv, 9, voir Kautzsch (*Ibid.* p. 398) : la version latine est toute différente. Il y a encore 4 Esdras, vii, 28 (Revelabitur filius meus Jesus), 29 (Et erit post annos hos et morietur filius meus Christus); mais le verset 28 est interpolé, comme on le voit par les variantes des autres versions : mon fils le Messie (syr.), mon Messie (éthiop.), le Messie de Dieu (armén.), le Messie (arabe). Dans *Psalm. Salom.* xvii, 23 : ἴδε, κύριε, καὶ ἀνάστησον αὐτοῖς τὸν βασιλέα αὐτῶν υἱὸν Δαυίδ... τοῦ βασιλεῦσαι ἐπὶ Ἰσραὴλ παῖδά σου, c'est Israël qui est *fils de Dieu*. Notez que dans le Pseudo-Esdras Dieu parle du Messie *son* Fils (Ps. 2[7]), sans que le Messie soit appelé Fils de Dieu, ce qui est bien différent.

Dans ces conditions on ne peut que souscrire à la conclusion de Stanton (*The Jewish and the Christian Messiah*, Édimbourg, 1886, p. 288) : « It [le nom de Fils de Dieu] could not with them be a mere title of Messiahship »

3. Le caractère personnel du Saint-Esprit n'apparaît que graduellement dans la Bible. On a pu se demander si, au début de la Genèse, l'esprit de Dieu désigne le souffle du vent ou une activité divine et l'on s'est posé la même question pour l'esprit qui ranime et renouvelle la face de la terre[1]. Mais les concepts s'épurent à mesure que la révélation progresse et l'Esprit de Dieu se dégage de plus en plus de tout alliage matériel. Aucune confusion n'est possible pour l'inspirateur des prophètes et le sanctificateur des justes[2]. Dans le Nouveau Testament, l'Esprit ne revêt guère d'image sensible que par allusion aux prophéties antiques. Même au jour de la Pentecôte, où il se manifeste dans le feu et la tempête, saint Luc ne parle que de langues *pareilles* au feu et d'un fracas *comparable* à celui de l'ouragan[3]. Son emblème spécial sera plutôt désormais l'eau jaillissante[4].

Saint Paul le met volontiers en rapport avec la partie immatérielle de l'homme et en opposition relative avec le Fils et le Père. L'Esprit est envoyé par le Père et il est envoyé par le Fils; il est donné par le Père et il est donné par le Fils; c'est l'Esprit du Père et c'est l'Esprit du Fils[5]. On en déduit avec raison la personnalité distincte de l'Esprit-Saint et sa procession simultanée du Fils et du Père. Bien qu'il ne reçoive jamais le nom de Dieu, il en a les attributs. La grâce, œuvre divine par excellence, dérive du Saint-Esprit aussi bien que du Père et du Fils. L'opération de l'Esprit est aussi l'opération du Christ et celle du Père[6]. Les fidèles sont appelés indifféremment les temples de l'Esprit-Saint et les temples de Dieu[7]. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont inséparable-

1. Gen. 1^{2}; Ps. 103 (104)^{30}.

2. 1 Sam. 10^{10}; 11^{6}; $19^{20.23}$ etc. — Os. 9^{7} (אִישׁ הָרוּחַ, πνευματοφόρος, *vir spiritus*). — Is. 11^{1-3} : רוּחַ יְהוָה est encore ici du féminin, comme son symbole matériel, ce qui prouve que la personnification n'est pas complète.

3. Act. 2^{2-3}. — 4. Joan. 7^{38-39}; Act. 2^{17-18} (citation de Joël, 2^{28}).

5. Esprit de Dieu (Rom. $8^{9.14}$; 1 Cor. 2^{11} etc.); Esprit du Christ (Rom. 8^{9}; 2 Cor. 3^{17} etc.). Donné ou envoyé par Dieu (1 Thess. 4^{8}; 1 Cor. 2^{12}; 2 Cor. 1^{22}; 5^{5}.

6. 1 Cor. 12^{11}; Eph. 4^{11}. Cf. 1 Cor. $12^{6.28}$.

7. Temples de Dieu (1 Cor. 3^{16}); du Saint-Esprit (1 Cor. 6^{19}).

ment unis dans la collation du baptême et ils habitent conjointement dans l'âme des justes[1]. Nul n'est agréable à Dieu s'il n'est mû par l'Esprit de Dieu[2] et le plus grand malheur d'un chrétien serait de contrister l'Esprit[3], sans lequel il est incapable de tout bien surnaturel. Ces textes à eux seuls prouvent-ils invinciblement que l'Esprit-Saint est Dieu, qu'il est un être personnel et non un attribut divin personnifié[4]? En tout cas, il ne faut pas les prendre à l'état isolé ni les séparer des autres passages trinitaires; ils acquièrent pris ensemble une force probante infiniment supérieure à celle qu'ils possèdent considérés à part; et leur valeur augmente encore lorsqu'on les rattache à l'enseignement commun des apôtres et qu'on les replace dans le grand courant de la tradition catholique.

Non pas qu'il faille faire bon marché des textes isolés. Nulle intelligence, dit saint Paul, ne peut comprendre le bonheur que Dieu destine à ceux qui l'aiment :

> Dieu nous l'a révélé par l'Esprit, car l'Esprit scrute toutes choses, même les profondeurs de Dieu. Qui connaît ce qui est en l'homme si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui? De même aussi personne ne connaît les choses de Dieu si ce n'est l'Esprit de Dieu. Or nous avons reçu non l'esprit du monde mais l'Esprit qui est de Dieu, afin de connaître ce dont il nous a favorisés[5].

1. Tit. 3^{4-6}; 1 Cor. 6^{11}. — 2. Rom. 8^{9}. — 3. Eph. 4^{30}.

4. Lebreton, *Les origines de la Trinité*[4], Paris, 1919, p. 405 : « Par suite du point de vue choisi par l'Apôtre, l'action de l'Esprit apparaît beaucoup plus nettement que sa personne : la personnalité distincte du Fils se manifeste très clairement dans sa vie mortelle et glorieuse, et, dans sa préexistence même, elle a été plus d'une fois décrite par saint Paul, surtout quand il y était provoqué par des hérésies naissantes. Au contraire, la personnalité du Saint-Esprit reste dans l'ombre; elle ne nous est point apparue dans une incarnation, et les mystères de sa procession et de sa vie éternelle ne sont encore qu'indirectement éclairés par les reflets de son action ici-bas. »

5. 1 Cor. 2^{10} : Ἡμῖν γὰρ (ou δὲ) ἀπεκάλυψεν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Πνεύματος· τὸ γὰρ Πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ.

11 Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ.

12 Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ.

A) *Sens de ἡμεῖς.* — Ici *nous* (ἡμεῖς) ne désigne pas tous les chrétiens mais les seuls prédicateurs de l'Évangile; ceux qui peuvent dire avec

Trois vérités découlent de ce texte. L'Esprit de Dieu est *seul* capable de révéler les secrets de Dieu, parce que *seul* il scrute les profondeurs de Dieu : il n'appartient donc pas à la catégorie des êtres créés; possédant l'omniscience, attribut essentiellement divin, il faut qu'il soit Dieu même. L'Esprit de Dieu est à Dieu ce que l'esprit de l'homme est à l'homme; l'Esprit de Dieu est donc en Dieu et c'est quelque chose de Dieu. Enfin l'Esprit de Dieu est aussi l'Esprit qui vient de Dieu (τὸ ἐκ Θεοῦ), qui procède de Dieu et qui est envoyé par lui.

Autre passage non moins suggestif :

> Vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, si toutefois l'Esprit de Dieu habite en vous. Mais si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ celui-là ne lui appartient point. Que si le Christ est en vous, le corps sans doute meurt à cause du péché, mais l'esprit vit à cause de la justice. Or si l'Esprit de celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ ressuscitera vos corps morts par son Esprit [ou *à cause de son Esprit* qui habite] en vous[1].

Paul : *Sapientiam loquimur inter perfectos* (v. 6). C'est à eux que l'Esprit a révélé les secrets de Dieu afin qu'ils les transmettent aux fidèles : *Quae et loquimur non in doctis humanae sapientiae verbis sed in doctrina Spiritus* (v. 13).

B) *Sens du mot* πνεῦμα. — *L'Esprit de Dieu* (v. 11) et aussi *l'Esprit* (v. 10) est certainement l'Esprit-Saint. *L'esprit de l'homme* qui est en l'homme (v. 11) ne peut être que l'intellect; c'est donc un simple synonyme de νοῦς. *L'esprit du monde* que nous n'avons pas reçu serait, d'après quelques exégètes, le démon; mais, outre que cette pensée : « Nous n'avons pas reçu le démon » est d'un tour bizarre, tout le début de l'Épître montre qu'il s'agit de la sagesse, de la mentalité du monde; et c'est aussi l'avis de la plupart des commentateurs. *L'esprit qui vient de Dieu* pourrait être à la rigueur, en vertu du parallélisme, la mentalité surnaturelle, la sagesse inspirée de Dieu. Mais si l'on songe avec quelle facilité l'Apôtre passe des effets de l'Esprit-Saint à l'Esprit-Saint lui-même, si l'on compare ce qu'il dit un peu plus bas (v. 13 et 14 : *in doctrina Spiritus, quae sunt Spiritus Dei*), on n'hésitera pas à croire qu'il parle ici encore de la personne du Saint-Esprit.

1. Rom. 8[9] : Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ Πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν· εἰ δέ τις Πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ.

10 Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.

11 Εἰ δὲ τὸ Πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ

L'Esprit-Saint se présente ici comme un être personnel qui habite en nous, qui nous meut par son activité et qui rend témoignage à notre esprit. Il est en nous comme un principe de vie surnaturelle, de sanctification et de filiation adoptive : effets qui ne sont produits en nous que par une influence divine. De plus, l'Esprit du Père est l'Esprit du Fils; il ne peut habiter en nous sans que le Fils y habite aussi et son absence entraîne l'absence du Fils : ce qui suppose entre eux une union indissoluble.

Cependant ces rapports entre l'Esprit et le Fils ont une limite, puisque tous les attributs du Fils ne conviennent pas à l'Esprit-Saint. Celui-ci n'est jamais appelé Fils de Dieu; il ne reçoit jamais les prédicats du Christ historique; d'autre part, il est l'Esprit du Fils et il est envoyé par le Fils; en un mot, il semble encore plus distinct du Fils qu'il ne l'est du Père. Les exégètes hétérodoxes qui confondent l'Esprit de Dieu avec le Fils de Dieu s'appuient sur l'identité supposée des deux for-

ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ Πνεύματος (ou διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ Πνεῦμα) ἐν ὑμῖν.

A) *Sens de* πνεῦμα. — *a*) On convient que l'Esprit de Dieu et l'Esprit du Christ (v. 9) ainsi que l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus (v. 11) désignent le Saint-Esprit. — *b*) Dans la phrase *vos autem in carne non estis sed in spiritu*, il vaut mieux entendre « l'esprit » du principe surnaturel qui informe l'homme en état de grâce : d'abord à cause de l'antithèse *in carne* (la nature dominée par le péché), puis à cause de l'explication *si tamen Spiritus Dei habitat in vobis*, l'Esprit-Saint étant la source vive de notre *esprit*. — *c*) Dans *spiritus vero vivit propter justificationem*, le sens sera le même en vertu de l'opposition entre le corps et l'esprit et parce que ce n'est pas l'Esprit-Saint mais notre esprit (notre être surnaturalisé) que la justification fait vivre.

B) *Deux effets de l'habitation du Christ ou de l'Esprit en nous.* — *a*) Dès à présent, si le corps est mort (par anticipation) à cause du péché originel qui fait passer la mort dans toute la postérité d'Adam, l'esprit est vie (plein de vitalité) à cause de la justice qui nous vient du Christ. Quelques-uns expliquent : « Le corps est mort (mystiquement et moralement) et cela relativement au péché (διὰ τὴν ἁμαρτίαν) auquel il n'est plus asservi. » Mais cette exégèse est peu naturelle et ne rend pas compte de la particule adversative ἀλλά. — *b*) Un jour le corps, tabernacle de l'Esprit-Saint, ressuscitera *à cause de* la présence de l'Esprit (διὰ τὸ ἐνοικοῦν) ou *par l'action* de l'Esprit présent en nous (διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος). Les deux leçons sont à peu près également bien attestées et chacune donne un sens excellent.

mules « dans le Christ » et « dans l'Esprit » et sur deux textes de saint Paul habilement sollicités. Nous examinerons plus loin ces formules et nous prouverons que l'identité porte seulement sur l'opération relative à la sanctification des âmes[1]. Quant aux deux textes allégués : « Le second Adam est devenu esprit vivifiant[2] » et : « Le Seigneur est l'esprit[3] », nous verrons qu'il n'y est nullement question de l'Esprit-Saint.

III. Relations externes.

1. Le Christ prime en toutes choses. — 2. Le Rocher d'Israël.

1. Nous avons vu que le Christ possède la primauté en tout, dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel : *in omnibus ipse primatum tenens*. Cette primauté absolue, qui implique une prééminence de rang et une priorité d'existence, est le titre qui exprime le mieux ses rapports avec le monde extérieur. Il est « le premier-né de toute créature », non pas en vertu d'une supériorité morale qui ferait de lui la première et la plus excellente des créatures, car tous les êtres créés sans exception, au ciel et sur la terre, lui doivent l'existence; mais en vertu d'une relation d'antériorité et parce qu'il est né avant la création du monde, ce que l'Apôtre explique en substituant à ce titre un équivalent exempt d'équivoque : « Il est *avant* toutes choses. »

La primauté absolue du Fils se traduit par cette autre formule : « Tout est en lui, tout est par lui, tout est pour lui. » Tout est *en* lui parce que, image parfaite de Dieu, il renferme l'idée et le modèle de tous les possibles et qu'il est ainsi cause exemplaire de tous les êtres contingents. Tout est *par* lui comme cause efficiente, Dieu, dans ses opérations au dehors, agissant par le Fils dans le Saint-Esprit, selon l'ordre et l'harmonie de sa vie intime. Tout est *pour* lui à un double titre et parce que la création est son œuvre et parce que Dieu, embrassant du regard l'ensemble de ses conseils, rattachait

1. Voir ci-après, *La vie de l'Église*.
2. 1 Cor. 15^{45}. Voir p. 204-5. — 3. 2 Cor. 3^{17}. Voir la note, p. 522-9.

d'avance à son Fils, par un lien spécial de finalité, le monde de la nature et celui de la grâce. Car ces deux relations du Christ comme Dieu et comme homme, comme auteur de la nature et comme auteur de la grâce, ne sont presque jamais séparées. Mais, qu'il soit considéré comme Dieu ou comme homme, sa dignité transcendante dérive de sa primauté[1].

2. Cependant c'est à l'œuvre de la rédemption que l'Apôtre s'intéresse principalement. Le Christ y préludait avant sa naissance humaine ; car « le Rocher auquel s'abreuvaient les Israélites et qui les accompagnait dans le désert, c'était le Christ » lui-même : *Petra autem erat Christus*[2]. Pour qui se

1. Col. 1^{18} : ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. C'est une *primauté* en tout genre, selon la nature divine et selon la nature humaine, dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel. On remarque dans la description du Christ selon ces deux aspects un parallélisme exact et soutenu qui est sans doute intentionnel :

	Relativement à la création	*Relativement à l'Église*
A)	πρωτότοκος πάσης κτίσεως	πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν
B)	ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν	ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν
C)	τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται, δι' οὗ τὰ πάντα (1 Cor. 8^{6})	δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι
D)	τὰ πάντα... εἰς αὐτὸν ἔκτισται	τὰ πάντα εἰς αὐτόν

La formule A concerne le Christ *premier-né,* Col. 1^{15} (création); Col. 1^{18} (Église). — La formule B, le Christ *cause exemplaire ou formelle,* Col. $1^{16\text{-}17}$ (création); Eph. 1^{7} (Église). — La formule C, le Christ *cause efficiente,* Col. 1^{16}; 1 Cor. 8^{6} (création), Col. 1^{20} (Église). — La formule D, le Christ *cause finale,* Col. 1^{16} (création), Col. 1^{20} (rédemption).

Il ne faut pas d'ailleurs s'imaginer que ces expressions soient spéciales à Paul, sauf peut-être en ce qui touche la cause finale. Les trois autres ont leur exact parallèle dans l'Évangile de saint Jean et dans l'Épître aux Hébreux.

2. 1 Cor. 10^{4} : ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός. — Cette phrase se lie à la précédente dont elle donne la raison. Elle explique (la Vulgate traduit *autem,* mais le texte lit γάρ) pourquoi les Hébreux au désert avaient un aliment et un breuvage *spirituels* — c'est-à-dire miraculeux et, comme le contexte l'insinue clairement, typiques — *car* ils ne se désaltéraient pas à un rocher matériel, comme était la roche de l'Horeb, mais ils s'abreuvaient au Rocher *spirituel* qui les accompagnait partout. Et « le Rocher »

souvient que Jéhovah était le Rocher d'Israël, qu'il accompagnait son peuple à travers le désert, que le Christ préexistant est ici même identifié avec Jéhovah, le texte que nous venons de citer n'a rien d'obscur. « Le Christ était le rocher », non pas le rocher de l'Horeb frappé par la verge de Moïse, car ce rocher ne suivait pas les Hébreux dans leur marche, mais le Rocher véritable qui leur servait de refuge et de citadelle, le Rocher spirituel dont leur avait parlé Moïse.

Le Christ préexistant est le Rocher, parce qu'il est un avec Jéhovah. Si cette identification entre le Christ et Jéhovah faisait quelque doute, l'Apôtre le lèverait en ajoutant : « Ne tentons pas le Christ comme le tentèrent quelques-uns d'entre eux qui périrent par les serpents. » Les Israélites avaient tenté Jéhovah; mais Jéhovah, le Rocher d'Israël, c'était le Christ. Ainsi le Fils de Dieu, préludant pour ainsi dire à l'incarnation et s'essayant au rôle de Sauveur, était au milieu des Hébreux, il leur servait de guide, il pourvoyait à leurs besoins. C'était lui qui faisait pleuvoir sur eux la manne, nourriture doublement spirituelle et parce qu'elle était le fruit du miracle et parce qu'elle figurait le pain eucharistique; c'était lui, l'ange de Jéhovah et Jéhovah lui-même, le mystique Rocher, qui les abreuvait d'une boisson *spirituelle* à double titre, comme provenant du miracle et comme figure du calice de bénédiction. On est heureux de constater que les meilleurs interprètes de toutes les écoles reviennent à cette explication si simple et si naturelle et reconnaissent que la mauvaise traduction de certains protestants d'autre-

dont je veux parler, ajoute Paul, était le Christ. — On ne comprendrait rien à ce langage si l'on ne se rappelait que le Rocher (צוּר) désignait Jéhovah. Aucun Juif ne pouvait l'ignorer, tant l'usage était commun. On disait non seulement « le Rocher d'Israël » (2 Sam. 23^3; Is. 30^{29}), ou « mon Rocher, notre Rocher », ou encore « le Rocher de mon espérance, le Rocher de notre salut », etc., mais aussi « Rocher » tout court (2 Sam. 22^{32}; Ps. 17 [18]^{32}; Is. 44^8) et avec l'article « le Rocher » (Deut. 32^4). — Le sens est donc clair : « Ce n'était pas une roche matérielle qui les abreuvait, c'était le Rocher spirituel, Jéhovah, toujours présent au milieu d'eux. Or Jéhovah c'était le Christ préexistant. » Pour qui est familier avec la doctrine de saint Jean, de saint Paul, de l'Épître aux Hébreux, cette assertion n'a rien de nouveau.

fois : « La pierre *signifiait* le Christ », s'inspirait de motifs tendancieux. Encore moins faut-il penser aux fables puériles et ridicules des rabbins de basse époque, dont l'imagination en délire rêve d'une pierre magique roulant par monts et par vaux à la suite des Hébreux pour les approvisionner d'eau potable. Le Christ est la vraie Pierre comme il est la vraie Vigne; mais tandis que ce dernier titre appartient au Verbe incarné, l'autre convient au Christ préexistant.

CHAPITRE III

JÉSUS-CHRIST HOMME

I. La nature humaine du Christ.

1. Le Christ vraiment homme, mais Homme-Dieu. 2. — Mystère de cette union.

1. Rien n'égale l'emphase avec laquelle saint Paul affirme que le Christ, dont il vient d'enseigner la préexistence, est aussi vraiment homme, semblable à tous les autres hommes hormis le péché. C'est que Jésus-Christ n'est médiateur parfait qu'à condition de partager notre nature : « Unique est Dieu, unique aussi le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme[1]. » Il n'est vainqueur du péché et de la mort, qu'en vertu de la solidarité qui fait de sa cause la nôtre : « La mort dérive d'un homme et la résurrection des morts [doit] aussi [dériver] d'un homme[2]. » Ces assertions expresses ne laissent aucun doute sur le sens véritable de certaines expressions qui par elles-mêmes pourraient prêter à l'équivoque. Quand saint Paul dit que « le second homme est du ciel[3] », il fait allusion à son origine éternelle ; il l'oppose, à ce point de vue, au premier Adam formé de limon et incapable de transmettre à ses descendants une autre vie que la vie psychique. Quand il affirme que celui qui était « dans la forme de Dieu » prit « la forme d'esclave[4] » et parut « dans la ressemblance des hommes », loin de nier la vérité de la nature humaine, il ajoute aussitôt que le Christ fut « reconnu pour homme » par l'expérience de sa vie entière, puisqu'il fut capable d'obéissance et sujet à la mort. Enfin quand il parle de l'envoi du Fils de Dieu « dans la ressemblance d'une chair de péché », il entend évidemment exclure la *chair pécheresse* et

1. 1 Tim. 2^5. Voir p. 199-200. — 2. 1 Cor. 15^{21} ; Cf. Rom. 5^{17}.
3. Cor. 15^{47}. Voir p. 207. — 4. Phil. 2^6. Voir t. I, p. 373-8.

non la chair elle-même, car cette mission avait justement pour but de « condamner le péché dans la chair[1] ». Et quelle exégèse perverse a pu découvrir une trace quelconque de docétisme dans le passage suivant : « Si nous avons connu selon la chair le Christ, maintenant nous ne le connaissons plus[2] » de la sorte? Autre chose est de méconnaître la réalité de la chair du Christ, autre chose de ne plus connaître le Christ selon la chair, c'est-à-dire selon les idées basses, terrestres, charnelles des adversaires de Paul.

Il faut que le Christ soit vraiment homme pour remplir sa mission; car, dans l'économie actuelle, il doit être « le second Adam, le premier-né d'entre les morts, le premier-né entre plusieurs frères, le pontife[3] » idéal; or, s'il n'était pas vraiment homme, il ne serait ni nouvel Adam, ni ressuscité, ni pontife et il n'aurait pas pour frères les saints. Dans l'ordre actuel de la providence, où l'homme tombe et se relève par le principe de la solidarité, il était nécessaire que le Fils de Dieu assumât notre nature et non pas une nature supérieure, qu'il fût homme et fils de l'homme pour être tout dévoué à nos intérêts et capable de les servir. Il devait emprunter sa chair à la masse pécheresse afin d'y déposer un levain de sanctification et revêtir la ressemblance de la chair de péché afin de condamner le péché dans la chair.

Aussi est-il « apparu dans la chair[4] »; et la chair, pour l'Apôtre, est l'âme unie au corps, le composé humain. Il a montré qu'il était homme par toute sa vie terrestre et son long commerce avec les hommes, notamment par sa faiblesse, par ses souffrances, par sa mort et par sa résurrection : *Habitu inventus ut homo*[5].

Il descend des patriarches[6]; il est fils d'Abraham[7]; il est fils de David selon la chair[8]; il est né ou plus exactement « fait d'une femme[9] », c'est-à-dire formé de la substance et du sang d'une femme, sans le concours de l'homme et contrairement aux lois de la génération naturelle; mais ce privilège,

1. Rom. 8^3. Voir p. 194. — 2. 2 Cor. 5^{16}. Voir p. 27-28.
3. Rom. 5^{14}; 1 Cor. 15^{22-45} (nouvel Adam); Col. 1^{18}; Rom. 8^{29} (premier-né); Hebr. 2^{17}; 4^{14}; 5^{1-10} (pontife), etc. — 4. 1 Tim. 3^{16}.
5. Phil. 2^8. — 6. Rom. 9^5. — 7. Gal. 3^{16}. — 8. Rom. 1^3. — 9. Gal. 4^4.

dû à sa dignité transcendante et au besoin de rompre toute attache avec le péché qu'il venait détruire, ne l'empêche pas d'être aussi réellement homme que le premier Adam sorti directement des mains du Créateur [1].

Dieu et homme à la fois, Jésus-Christ doit recevoir tous les prédicats qui conviennent à Dieu et à l'homme. Cette *communication des idiomes* n'est nulle part plus remarquable que dans saint Paul. La préexistence, l'existence historique et l'existence glorifiée sont assez souvent réunies dans la même phrase et rapportées au même sujet sans aucun souci de ce que nous pourrions appeler l'ordre chronologique :

a) Subsistant dans la forme de Dieu... (Préexistence)
b) il prit la forme de l'esclave... (Existence terrestre)
c) c'est pourquoi Dieu l'a exalté [2] (Existence glorieuse).
a) Par lui tout a été créé...
b) et il est le chef du corps, de l'Église,
c) lui qui est le principe, le premier-né des morts [3].
b) Il s'est fait pauvre pour nous,
a) lui qui était riche,
c) afin de vous enrichir par sa pauvreté [4].
a) Au sujet de son Fils,
b) devenu de la race de David selon la chair,
c) établi Fils de Dieu par la résurrection des morts [5].
b) En lui habite corporellement
a) toute la plénitude de la divinité
c) et vous avez part à sa plénitude [6].

Certains attributs ne convenant pas à la nature humaine et d'autres étant incompatibles avec la nature divine, il faut nécessairement qu'il y ait en Jésus-Christ deux natures; il

1. A) *Jésus-Christ homme :* Rom. 5^{15} (ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰ. Χ.); 1 Cor. 15^{21} (δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν); 15^{47} (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ); Phil. 2^{8} (σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος); 1 Tim. 2^{5}.
B) *Fils d'une femme, de David, d'Abraham, des patriarches :* Gal. 4^{4} (γενόμενον ἐκ γυναικός); Rom. 1^{3} (τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα); Gal. 3^{16} (τῷ σπέρματι αὐτοῦ [Ἀβραάμ]; Rom. 9^{5} (ἐξ ὧν [πατέρων] ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα); 2 Tim. 2^{8} (Ἰ. Χ... ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ).
C) *La chair ou le corps physique du Christ :* Col. 1^{22} (ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ); Eph. 2^{14}; Rom. 8^{3}.
2. Phil. $2^{6.7.9}$. — 3. Col. $1^{16.18}$. — 4. 2 Cor. 8^{9}.
5. Rom. 1^{3-4}. — 6. Col. 2^{9-10}.

faut aussi qu'il n'y ait qu'une personne, puisque le sujet d'attribution reste le même.

2. Comment s'accomplit le mystère de cette union? Paul ne l'explique pas. Il jette les bases de la doctrine : aux théologiens de tirer les conséquences. Ses deux formules de l'incarnation n'en sont pas moins dignes d'intérêt. « En lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité[1]. » Les

1. Col. 2[9] : Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.
In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.

A) *Toute la plénitude de la divinité.* — Le mot θεότης ne se lit qu'ici et son congénère θειότης ne se lit que Rom. 1[20] et Sap. 18[9]. Trench, *Synonyms of the N. T.*, § II, établit bien la différence : θειότης est le caractère de ce qui est *divin*, θεότης est le caractère de ce qui est *Dieu*. On ne connaît, chez les écrivains profanes, que trois exemples de θεότης (Lucien, *Icarom.* 9; Plutarque, *De def. orac.* 10 et *De Isid. et Osir.* 22), tandis que θειότης est commun; mais on peut dire qu'ils observent la distinction marquée par l'étymologie et dont les Pères grecs ont le vif sentiment. Augustin lui-même (*De civit. Dei*, VII, 1) a noté la différence de sens : « Hanc *divinitatem*, vel ut dixerim *deitatem*, nam et hoc verbo uti jam nostros non piget, ut de Graeco expressius transferant id quod illi θεότητα appellant... » Aussi les traducteurs allemands qui se piquent d'exactitude emploient-ils des mots différents : *Gottheit* pour θεότης et *Göttlichkeit* (de Wette) ou *Gottesgüte* (Weizsæcker) pour θειότης. — Cela posé, le sens de « toute la plénitude de la divinité » ne saurait être douteux. Les meilleurs exégètes sont d'accord sur ce point : « Non modo divinae virtutes, sed ipsa *divina natura*. [Gottheit und Göttlichkeit ist zweierlei. Jenes deutet die Göttliche Natur an : dieses den Glanz, Ehre, Würde, Aufzug, welche aus der göttlichen Natur hervorstrahlt und derselben von rechtswegen gebührt] », Bengel, *Gnomon N. T.*[8], Stuttgart, 1892, p. 800. — Haupt (dans *Meyer's Kommentar*[8], 1902) paraphrase très bien : « die Fülle, d. h. der Gesamtinhalt, die Summe, alles dessen, was Gott zu Gott macht ». — Abbott (*Eph. and. Col.*, Édimbourg, 1897) est plus bref : « of the Godhead, *i. e.* of the divine nature ». La paraphrase de Lightfoot (*Coloss.* p. 179 : « the totality of the divine powers and attributes ») et de Stevens (*The Paul. Theol.*[2], p. 202 : « the plenitude of divine attributes ») est beaucoup moins heureuse, mais ce dernier auteur se corrige un peu plus loin (p. 214) en traduisant : « the plenitude of Deity » et le premier complète aussitôt sa définition en ajoutant : « of the Godhead ».

B) *Habite en lui corporellement.* Le mot κατοικεῖν, désigne un séjour permanent et fixe (hébreu יָשַׁב); il se distingue ainsi de παροικεῖν (גּוּר, *peregrinari*), auquel on l'oppose souvent; Philon dit que celui qui s'attarde aux sciences *encycliques* (sciences préliminaires, telles que la géométrie, l'astronomie, etc.) *traverse* la philosophie, mais n'y

exégètes reconnaissent que la plénitude de la divinité ne peut être que l'intégrité de l'essence divine et par conséquent la divinité elle-même. En effet θεότης (*deitas*), abstrait de θεός, n'est pas identique à θειότης (*divinitas*), abstrait de θεῖος. Le dernier mot pourrait s'entendre de la qualité; l'autre doit s'entendre de la nature. Ce sens s'imposerait encore avec plus de force au cas où Paul combattrait l'erreur des Colossiens plaçant dans les puissances supérieures des parcelles et des émanations de la divinité; mais, au fond, il est indépendant de cette hypothèse. Que veut dire « corporellement »? Beaucoup de Pères le rendent par « réellement » ou « substantiellement »; mais le corps n'a ce sens que lorsqu'il est

réside pas (*Sacrif. Abel et Caïn*, 10, Mangey, t. I, p. 170 : παροικεῖ σοφία οὐ κατοικεῖ). La plénitude de la divinité étant à demeure dans le Christ, l'expression est très juste. — La locution ἐν αὐτῷ se rapporte au Christ qui vient d'être nommé (2[9] : οὐ κατὰ Χριστόν), par conséquent au Verbe incarné et non pas au Verbe avant l'incarnation, comme le supposent, par distraction, certains exégètes. — Le sens précis de σωματικῶς n'est pas sans difficulté. Le *corps* étant une fois (Col. 2[17]) opposé à l'*ombre*, comme la réalité à la figure, quelques-uns, à la suite de S. Augustin (*Epist.* CXLIX), l'expliquent par « réellement »; mais le corps n'a ce sens qu'en vertu d'une antithèse explicite avec le type ou la figure. Plusieurs Pères pensent que σωματικῶς équivaut à οὐσιωδῶς « substantiellement » (Isid. de Péluse, *Epist.* IV, 166). La divinité habiterait l'humanité du Christ non pas *accidentellement* (οὐ σχετικῶς, S. Cyril. d'Alex.), ni *partiellement* comme dans les autres saints (*nequaquam per partes*, S. Jérôme, *In Isaiam* XI, 1; cf. S. Hilaire, *De Trinit.* VIII, 54), mais tout entière et par une union substantielle. Tout cela est d'une irréprochable théologie et peut se déduire de κατοικεῖν, mais « corps » ne signifie pas « substance ». D'autres recourent à un sens métaphorique du mot « corps ». La plénitude de la divinité habiterait en lui, « dans le corps de l'Église; ou « comme dans un corps », c'est-à-dire formant une sorte d'organisme (Haupt). — Inutile de chercher des explications si loin, quand le sens obvie est de tout point satisfaisant. « La plénitude de la divinité habite en lui corporellement », c'est-à-dire incarnée. S. Jean Chrysostome observe que l'Apôtre ne dit pas : « La plénitude de la divinité habite dans un corps (ἐν σώματι) » parce qu'un corps ne saurait la contenir; mais « en lui » (ἐν αὐτῷ), dans sa personne, et cela « unie à un corps ». Nous avons ici une formule de l'incarnation comparable à Joan. 1[14] : σωματικῶς exprime d'un mot le *Verbum caro factum est* de S. Jean. Les meilleurs exégètes l'entendent ainsi : « σωματικῶς, i. e. assuming a bodily form, becoming incarnate » (Lightfoot). — « Not ἀσωμάτως, as in the λόγος before the Incarnation » (Abbott).

opposé à l'ombre. *Corporellement* signifie « dans un corps, sous forme de corps »; cette acception convient de tout point et il n'y a pas à en chercher d'autre. Votre prétendue philosophie, dit Paul, n'est qu'une duperie vaine; vous vous attardez à des doctrines élémentaires, puériles; vous demandez des protecteurs et des médiateurs au monde chimérique de l'imagination et vous négligez celui en qui, sous une forme visible et tangible, exempte d'erreur et d'illusion, « réside corporellement toute la plénitude de la divinité ». Comme il possède cette plénitude absolue (πᾶν τὸ πλήρωμα) à titre permanent (κατοικεῖ), il la fera rejaillir sur vous en grâces spirituelles et vous pouvez donc vous passer d'autres intercesseurs.

Ce texte enseigne bien l'union de la divinité et de l'humanité dans l'unique personne du Christ, mais ne nous apprend pas comment l'union est faite. Un autre passage soulève un peu plus le voile du mystère : « Existant dans la forme de Dieu, il ne regarda pas comme un larcin d'être [traité] à l'égal de Dieu, mais il se dépouilla lui-même en prenant la forme de l'esclave, en devenant semblable aux hommes[1]. » Sans revenir sur l'exégèse détaillée de ce texte, nous considérons comme établis les points suivants : La forme de Dieu est la nature divine, la forme de l'esclave est la nature humaine. — Le dépouillement a lieu par le fait que le Christ surajoute à la nature divine, qu'il avait de toute éternité, la nature humaine qu'il prend dans le temps. — Il y a donc dans un même sujet, dans une même personne, dans le Christ, deux natures, l'une divine, l'autre humaine. — Puisque la nature divine est immuable et qu'il est d'ailleurs affirmé que le Christ la garde (ὑπάρχων), le dépouillement ne peut pas consister dans l'abandon ou l'amoindrissement de cette nature. — Le dépouillement, s'il signifie autre chose que l'abaissement, l'anéantissement, résultant de l'assomption par le Verbe d'une nature inférieure, ne peut donc être que l'abandon spontané des honneurs divins, auxquels le Christ avait droit en tant qu'homme (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ) et qu'il

1. 2[6-7] Phil. Voir t. I, p. 373-382 et note I, p. 533-543.

aurait pu revendiquer en vertu de l'union hypostatique. — La nature humaine n'est pas absorbée dans cette union, car le Christ reste vraiment homme et il est reconnu pour homme par des dehors (σχήματι) qui ne trompent pas et par le cours entier d'une vie d'obéissance, d'humiliations et de douleurs.

II. La figure historique de Jésus.

1. Ce que Paul nous dit de Jésus. — 2. Ce qu'il pourrait nous en dire.

1. Lorsqu'il accompagnait de ses légers grelots l'étourdissant orchestre de la critique allemande alors en vogue, Renan écrivait : « Paul a beau dire, il est inférieur aux autres apôtres. Il n'a pas vu Jésus, il n'a pas entendu sa parole. Les divins *logia,* les paraboles, il les connaît à peine : le Christ qui lui fait des révélations personnelles est son propre fantôme; c'est lui-même qu'il écoute, en croyant écouter Jésus[1]. » Trente ans plus tard Renan, avec son génie plastique et versatile, se serait mis sans doute à l'unisson de la critique en marche et peut-être eût-il souscrit à ces judicieuses réflexions de Sabatier : « D'après l'école de Tubingue, Paul aurait ou très imparfaitement connu la vie et l'enseignement historique de Jésus, ou dédaigné cette tradition comme étant une connaissance de Jésus selon la chair, qui aurait rendu son évangile dépendant de celui des premiers apôtres. Mais ces deux raisons ne sont pas mieux fondées l'une que l'autre... Nous ne parvenons pas à voir comment la connaissance traditionnelle des actes, des souffrances, des enseignements de Jésus, pourrait porter atteinte à l'indépendance de son apostolat et à l'originalité de son évangile[2]. »

C'est que les positions ont bien changé depuis. Aujourd'hui l'on admet généralement que Paul connaissait la vie et la doctrine du Maître, qu'il s'inspirait de son esprit, qu'il reflétait fidèlement sa pensée. Les allusions à la vie terrestre de Jésus

1. Renan, *Saint Paul,* Paris, 1869, p. 563.
2. A. Sabatier, *L'Apôtre Paul*[3], 1896, p. 61.

sont aussi nombreuses dans les lettres de Paul que dans les autres écrits apostoliques, en dehors des Évangiles dont le but est précisément de la raconter. Il y a même, proportions gardées, moins d'allusions aux faits évangéliques dans l'Apocalypse, dans les Épîtres catholiques, dans l'Épître aux Hébreux, dans les Actes des Apôtres, que dans les lettres du docteur des Gentils. Qu'on en juge plutôt par cette brève esquisse.

Avant de venir sur la terre, le Christ préexistait dans la forme de Dieu[1]; il était riche de toutes les richesses du ciel[2]. Au terme des préparations providentielles et au temps marqué par les décrets divins, lui, le Fils de Dieu, est envoyé par son Père pour accomplir l'œuvre du salut[3]. Jésus est le descendant d'Abraham[4], le fils de David[5], la gloire du peuple hébreu[6]. Il naît d'une femme sous le régime de la Loi[7], il vit au milieu des Juifs[8] et c'est Jérusalem qui est le centre de son Église[9]. Il est vraiment homme, en tout semblable à nous[10], hormis le péché[11]. Il a des frères selon la chair[12], dont l'un, Jacques, est désigné par son nom[13]. Pour collaborer à son œuvre et la continuer, il s'entoure d'apôtres[14], au nombre de douze[15]; trois d'entre eux, Pierre, Jacques et Jean, sont mentionnés expressément[16]; mais Céphas-Pierre occupe parmi eux un rang hors de pair[17]. En confiant aux apôtres le soin de prêcher sa doctrine, il leur donne le droit de vivre de l'Évangile[18] et le pouvoir d'opérer des miracles[19]. Après avoir mené sur la terre une vie de pauvreté[20], de sujétion[21] d'obéissance[22] et de sainteté[23], il se livre volontairement à ses ennemis[24], aux Juifs qui le mettent à mort[25].

L'institution de l'eucharistie est racontée avec plus de précision et de détails que dans l'Évangile. Paul mentionne spécialement la *trahison* de cette *nuit* tragique qui rappell

1. Phil. 2^6. — 2. 2 Cor. 8^9. — 3. Gal. 4^4; Rom. 8^3; 3^{25-26}; 5^7.
4. Gal. 3^{16}. — 5. Rom. 1^3; 15^{12}; 2 Tim. 2^8. — 6. Rom. 9^5.
7. Gal. 4^4. — 8. Rom. 15^8. — 9. Gal. 1^{17}; Rom. 15^{19-27}.
10. Rom. 5^{15}; 1 Cor. 15^{21-22}; 1 Tim. 2^5. — 11. 2 Cor. 5^{21}.
12. 1 Cor. 9^5. — 13. Gal. 1^{19}; 2^{29}. — 14. 1 Cor. 9^{5-14}.
15. 1 Cor. 15^5. — 16. Gal. 1^{18-19}; 2^9. — 17. 1 Cor. 9^5. — 18. 1 Cor. 9^{15}.
19. 2 Cor. 12^{19}. Cf. Rom. 15^{19}. — 20. 2 Cor. 8^9. — 21. Phil. 2^8.
22. Rom. 5^{19}. — 23. Rom. 1^4. — 24. Gal. 1^4; 2^{20}. — 25. 1 Thess. 2^{15}.

le sinistre *nox erat* de saint Jean. Si la passion est décrite en traits généraux, nous savons que l'Apôtre en faisait de vive voix aux catéchumènes une saisissante peinture[1]. Il nous parle souvent de la croix[2], du sang[3] et même des clous[4]. Les bourreaux de Jésus sont les Juifs[5] et les princes de ce monde[6]. La passion a lieu vers la Pâque, au temps des azymes[7], sous Ponce-Pilate[8]. La sépulture n'est pas oubliée[9], parce qu'elle donne au baptême sa valeur figurative[10]. Mais Paul insiste davantage sur la résurrection au troisième jour et sur les diverses apparitions du ressuscité[11]. Jésus-Christ est monté au ciel[12], il est assis à la droite du Père[13], il reviendra juger les vivants et les morts[14]. Ce sont là des articles du *Credo*, dont la formule est empruntée, pour une large part, à l'Apôtre des Gentils.

Tel est le tableau sommaire que Paul nous trace de Jésus. C'est plus qu'une esquisse; c'est un portrait ressemblant et un dessin aux lignes fermes, que les évangélistes pourront compléter sans en modifier l'expression.

Ce n'est pas tout. Après les actes, les paroles; après la physionomie du Maître, le précis de son enseignement.

Paul a sauvé de l'oubli ce mot de Jésus : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir[15]. » Il reproduit les paroles de la Cène plus complètement que les évangélistes eux-mêmes si l'on excepte peut-être saint Luc[16]. En parlant du mariage, il se réfère à l'enseignement du Christ, tel qu'on le trouve en saint Matthieu et en saint Marc et le distingue expressément de ses propres préceptes[17]. Quand il proclame le droit qu'a l'ouvrier évangélique de vivre de l'Évangile, on pense irrésistiblement aux dispositions prises par Jésus en faveur des hérauts de la foi[18]; et cette impression se change en certitude en lisant dans saint Paul le passage textuel de saint Luc : *Dignus est operarius mercede sua*[19]. Lorsqu'il s'appuie sur

1. Gal. 3^{1}. — 2. 1 Cor. 2^{2}, etc. — 3. Rom. 3^{25}, etc.— 4. Col. 2^{12}.
5. 1 Thess. 2^{15}. — 6. Eph. 1^{7}; 2^{13}. — 7. 1 Cor. 5^{6-8}. — 8. 1 Tim. 6^{3}.
9. 1 Cor. 15^{4}. — 10. Rom. 6^{4}; Col. 2^{12}. — 11. 1 Cor. 15^{4-7}.
12. Eph. 4^{8-10}. — 13. Eph. 1^{20}; 2^{6}. — 14. 1 Thess. 1^{10}; Phil. 3^{20}.
15. Act. 20^{35}. — 16. 1 Cor. 11^{24-26}. — 17. 1 Cor. 7^{10-12}. — 18. 1 Cor. 9^{14}.
19. 1 Tim. 5^{18}; Luc. 10^{7}. Cf. Mat. 10^{10} (*cibo suo*).

une parole du Seigneur pour instruire les fidèles au sujet de la parousie, le sens le plus naturel est certainement de prendre la *parole du Seigneur* non pas pour une voix intérieure mais pour une parole réellement prononcée par Jésus au cours de sa vie mortelle[1].

L'Apôtre ne songe à légiférer en son propre nom que s'il n'a point à invoquer un ordre du Seigneur[2]. Partout ailleurs il en appelle à la loi du Christ, qu'il suppose connue de ses néophytes[3], loi qui l'oblige lui-même aussi bien que les simples fidèles[4]. La règle morale qu'il inculque aux catéchumènes n'est pas de lui mais bien de Jésus[5]; y manquer serait désobéir à Jésus[6]; et le devoir des fidèles est d'*apprendre* le Christ comme celui des apôtres est de leur *enseigner* le Christ[7].

Pour contrôler, en la complétant, cette revue rapide, il faudrait prendre quelques termes de comparaison, par exemple le Sermon sur la Montagne ou le grand Discours eschatologique[8]. Ici les nombreuses similitudes de fond et de forme sautent aux yeux et remontent évidemment à la même source, l'enseignement de Jésus. Le fait est si palpable qu'aucun critique sensé ne le contestera.

2. Ainsi, que l'on recueille les allusions à la vie terrestre de Jésus éparses dans les écrits de Paul, que l'on rapproche sa doctrine morale de celle de Jésus, que l'on examine les rencontres d'expression trop nombreuses pour être accidentelles, on ne dira pas que l'Apôtre ignore ou dédaigne le contenu de l'histoire évangélique. Cette étude a été faite par d'autres et nous n'avons pas à la refaire ici[9]. Nous nous bornerons à formuler les conclusions suivantes.

1. 1 Thess. 4^{15}. — 2. 1 Cor. 7^{25}. — 3. Gal. 6^{2}. — 4. 1 Cor. 9^{21}.
5. 1 Thess. 4^{1-2}. — 6. 1 Tim. 6^{3}; etc. — 7. Eph. 4^{20-21}; Col. 2^{6-7}.
8. Pour l'eschatologie, voir t. I, p. 87-88, 94.
9. Il suffit de signaler P. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig 1902; Knowling, *The testimony of St. Paul to Christ*, Londres, 1905 Dausch, *Jesus und Paulus*, Munster, 1911 (collection *Biblische Fragen*); Olaf Moe, *Paulus und die evangelische Geschichte*, Leipzig, 1912. Dausch est catholique, les autres sont protestants conservateurs. Pour les objections, Goguel, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904.

Les allusions, ouvertes ou latentes, à la vie et à la doctrine de Jésus, sont beaucoup plus nombreuses qu'un examen superficiel ne le ferait supposer; il y en a plus, proportions gardées, que dans le reste du Nouveau Testament, à part l'Évangile.

Ces allusions portent quelquefois sur de minutieux détails et impliquent par conséquent une connaissance plus vaste et plus générale des faits mentionnés incidemment.

La manière dont elles sont faites témoigne, chez l'auteur comme chez le lecteur, d'un fonds commun d'instructions et de souvenirs qu'il suffit d'évoquer pour être compris de tous.

Enfin l'image qui en résulte est un portrait fidèle et celui qui l'a tracé peut se vanter à juste titre d'avoir « l'esprit du Seigneur ».

Mais il ne faut pas se lasser de répéter qu'il n'a pas à faire la biographie de Jésus, qu'il la range parmi les éléments de la foi qu'aucun néophyte ne peut ignorer, qu'il ne revient que par accident sur cette catéchèse élémentaire, qu'au lieu de s'y appesantir il se contente le plus souvent d'une simple allusion et qu'il en sait infiniment plus qu'il n'a l'occasion d'en écrire. Sans les désordres des agapes et les doutes des Corinthiens au sujet de la résurrection, soupçonnerions-nous qu'il possède, sur les circonstances de l'institution de l'eucharistie et sur les apparitions de Jésus ressuscité, tant de détails exacts et précis que les évangélistes ont négligé de nous apprendre ?

LIVRE QUATRIEME

L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

LA MISSION RÉDEMPTRICE

I. L'envoyé de Dieu.

1. But de la mission rédemptrice. — 2. Le médiateur de la nouvelle alliance. — 3. Pas de médiateur en dehors de lui.

1. Nous avons déjà dit que l'initiative de notre salut revient toujours au Père céleste. C'est à lui que saint Paul aime à rapporter l'ensemble des plans rédempteurs, dont l'exécution est confiée au Fils, médiateur naturel entre Dieu et les hommes :

> Quand vint la plénitude des temps,
> Dieu envoya son Fils,
> né d'une femme, mis sous la Loi,
> pour racheter ceux qui étaient sous la Loi,
> pour nous faire recevoir la filiation adoptive [1].

1. Gal. 4[4-5]. Autres détails dans Sieffert et Cornely.

Ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου,	A) At ubi venit plenitudo temporis,
ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν Υἱὸν αὐτοῦ,	B) misit Deus Filium suum
γενόμενον ἐκ γυναικός, γεν. ὑπὸ νόμον,	C) factum ex muliere, factum sub lege,
ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ	D) ut eos, qui sub lege erant, redimeret,
ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν.	ut adoptionem fil. reciperemus.

Les quatre principales circonstances de la mission se trouvent énoncées dans les quatre incises de cette phrase.

A) *Le temps.* — La particule adversative δέ se réfère à ce qui vient d'être dit : *quanto tempore heres parvulus est* (4[1])... *cum essemus parvuli* (4[3]). Par conséquent la *plénitude du temps* répond au *temps déterminé par le Père* (ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός, 4[2]); c'est ce que

Cette courte phrase exprime le fait, le temps, le mode, le but de la mission rédemptrice. — *Le fait.* Dieu le Père

S. Paul exprime ailleurs par *dispensatio plenitudinis temporum* (Eph. 1^{10}) ou par *fines saeculorum* (1 Cor. 10^{11}; cf. Hebr. 9^{26}); mais c'est aussi, indépendamment du décret divin, le terme de cet état d'enfance qui rendait l'humanité incapable de seconder le dessein rédempteur de Dieu.

B) *Le fait.* — Dans le verbe composé ἐξαπέστειλεν, les deux prépositions composantes peuvent garder leur valeur propre : ἐξ « du sein de Dieu » (Joan. 8^{44} : ἐγὼ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθον), ἀπό « du ciel » (Joan. 6^{38} : καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ), sens qui convient parfaitement au seul autre cas où S. Paul emploie ce verbe composé (Gal. 4^{6}). La paraphrase de Bengel : *ex caelo a sese*, gagnerait donc à être renversée : *ex sese a caelo*. Remarquons cependant que dans la basse grécité, en particulier chez S. Luc (4 fois dans l'Evangile et 7 fois dans les Actes), le composé ἐξαποστέλλειν a souvent le sens du simple στέλλειν.

C) *Le mode.* — Le Fils de Dieu est l'objet d'un double devenir : il devient fils de la femme et sujet de la Loi. — *a*) L'expression γενόμενον ἐκ γυναικός rappelle γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα (Rom. 1^{3}). La leçon γεννώμενον, qui est celle de la Vulgate actuelle (*natum ex muliere* et que Bède défend avec tant de vigueur (*In Luc.* 11^{27}, XCII, 480 : quia Christus conceptus ex utero virginali carnem non de nihilo, non aliunde, sed materna traxit *ex carne*), n'est pas soutenable au point de vue critique. D'ailleurs elle ne donnerait pas un sens satisfaisant, car le Christ est né jadis mais ne *naît* plus présentement; il faudrait donc le parfait ou l'aoriste comme le remarque Photius (*Amphil. qu.* 228, CI, 1024). — La locution γενόμενον ἐκ γυναικός n'est pas contraire à la conception virginale de Jésus mais ne la prouve pas non plus, comme le veulent entre autres Tertullien (*De carne Christi*, 20 : *Factum* potius dicit quam *natum;* simplicius enim enuntiasset *natum; factum* autem dicendo et *Verbum caro factum est* consignavit et carnis veritatem ex Virgine factae asseveravit) et Pélage (In eo quod dicit *ex muliere,* monstrat non more solito ex conventu viri et feminae, sed per Spir. S. ex matre tantum Christum incarnationem hominis suscepisse).

b) L'expression γενόμενον ὑπὸ νόμον signifie que le Christ naît sujet de la Loi, en tant qu'il naît membre du peuple hébreu soumis à la Loi. Aussi l'observe-t-il dès sa naissance, dans la circoncision, la présentation au Temple, le pèlerinage annuel, etc. Mais il ne l'observe pas selon les interprétations arbitraires des pharisiens ou en opposition avec la loi morale; et il montre aussi qu'il est supérieur à la Loi.

D) *Le but.* — Il est double : racheter ceux qui étaient sous la Loi (c.-à-d. les délivrer du joug de la Loi) et conférer à tous la filiation adoptive. Ces deux fins partielles répondent inversement aux deux aspects du mode d'envoi :

a) né d'une femme	*b*) pour racheter les sujets de la Loi,
b) mis sous la loi	*a*) pour conférer à tous la filiation.

Les deux fins sont subordonnées l'une à l'autre, car il fallait d'abord délivrer les Juifs et les débarrasser de leurs privilèges onéreux, afin de pouvoir étendre à tous également la prérogative de la filiation .

envoie son Fils unique, assez distingué de tous ceux qui participeront au nom de fils par son isolement même et par la relation incommunicable qui l'unit au Père; il l'envoie d'auprès de lui, du haut du ciel, suivant la force du mot composé (ἐξαπέστειλεν) employé par l'Apôtre; il l'envoie à un moment précis de la durée, mais il ne le constitue pas Fils en l'envoyant, car cette mission suppose évidemment la préexistence réelle du Fils. — Le *temps*. C'est la plénitude des siècles, expression qui vise à la fois l'expiration des délais librement fixés par le Père et la fin des préparations providentielles qui devaient disposer le monde à ce grand événement. Après, c'eût été trop tard; avant, c'eût été trop tôt : le terme des prophéties messianiques devait coïncider avec la maturité du genre humain. — Le *mode* est synthétisé en cette brève formule « né d'une femme, mis sous la Loi ». Il convenait en effet que le Fils partageât la nature de ceux qu'il venait racheter, en naissant d'une femme, comme tous les autres hommes, pour avoir le droit de les appeler ses frères et les faire participer à sa qualité de fils; il convenait aussi qu'il fût soumis à la Loi, pour délivrer ses compatriotes du joug de la Loi : convenance qui devient une nécessité dans le plan actuel de la rédemption où Dieu a résolu de sauver les hommes par le principe de la solidarité. — Le *but* double de la mission répond au double état de l'envoyé divin : soustraire les Juifs à la tyrannie de la Loi pour les soumettre à l'Évangile; conférer à tous les hommes, Juifs et Gentils sans exception, la filiation adoptive.

Un autre texte aussi fameux par sa difficulté intrinsèque que par les divagations des exégètes, est assez semblable au précédent mais en diffère sur un point : l'idée principale, exprimée par le verbe au mode personnel, n'est plus la mission

Les Pères latins relèvent parfois le sens itératif de *redimere, recipere*. Ainsi S. Jérôme dans son commentaire : « *Redempti* dicuntur qui primum de Dei parte fuerint et postea esse cessaverint »; et S. Augustin : « Non dixit *accipiamus* sed *recipiamus*, ut significaret hoc nos amisisse in Adamo. » Mais le grec ἐξαγοράζειν n'indique point cette idée de retour; et dans ἀπολαμβάνειν, la préposition composante ἀπό marque plutôt l'accomplissement de la promesse par laquelle la filiation nous est donnée, comme l'observent plusieurs Pères grecs.

même du Fils, mais la condamnation du péché dans la chair résultant de cette mission :

> Ce qui était impossible à la Loi, vu qu'elle était affaiblie par la chair,
> Dieu, envoyant son propre Fils dans une chair semblable à la chair de péché et pour le péché,
> condamna le péché dans la chair, afin que s'accomplît en nous la justice de la Loi [1].

1. Rom. 8[3-4]. Cf. Cornely et Lagrange; Sanday, B. Weiss et Zahn.

Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου	A)	[3] Nam quod impossibile erat legi,
ν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός,		in quo infirmabatur per carnem,
ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν πέμψας	B)	Deus Filium suum mittens
ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας	C)	in similitudinem carnis peccati,
καὶ περὶ ἁμαρτίας,		et de peccato,
κιτέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί,	D)	damnavit peccatum in carne,
ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ	E)	[4] ut justificatio legis impleretur
ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περι-		in nobis, qui non sec. carnem
πατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.		ambulamus, sed sec. spiritum.

On peut envisager ce texte, comme le précédent, en fonction de la mission rédemptrice et considérer : A) le motif, B) le fait, C) le mode et le but prochain, D) le résultat, E) la fin éloignée de cette mission.

A) *Le motif.* — C'est l'impuissance reconnue où était la Loi de lutter contre le péché et à plus forte raison de le vaincre. — Τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου peut être actif et signifier « l'impuissance de la Loi » ou plutôt « ce en quoi la Loi était impuissante », ou bien passif et signifier « ce qui était impossible à la Loi ». Le second sens est plus simple et plus conforme à l'usage; surtout il cadre mieux avec l'addition ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός. Ce dernier membre de phrase est aussi susceptible d un double sens : « en tant que, en ce que », ou bien « parce que »; dans le premier cas, on explique *en quoi* consistait l'impuissance ou l'impossibilité; dans le second, on en donne la raison. Mais la signification générale reste à peu près la même. — Quant à la construction, les philologues les plus compétents s'accordent aujourd'hui à regarder l'incise τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός comme un nominatif, ou mieux comme un accusatif absolu mis en apposition avec la phrase suivante : « Dieu condamna le péché dans la chair afin que la justice de la Loi s'accomplît en nous, *ce qui était impossible à la Loi*, parce qu'elle était affaiblie [et rendue impuissante] par la chair. » Il y a des exemples de cet accusatif dans les meilleurs classiques : Platon, *Théét.* 153 C; Sophocle *Œdipe-Roi*, 603. On peut comparer 2 Cor. 6[13] : τὴν δὲ αὐτὴν ἀντιμισθίαν, πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς. Cf. Sanday, *Romans*[5], p. 191.

B) *Le fait.* — La mission est marquée ici par le Verbe πέμπειν, synonyme moins expressif de ἐξαποστέλλειν. L'emphase est sur τὸν ἑαυτοῦ Υἱόν, *son propre Fils*, le seul apte à bien remplir la mission que Dieu voulait lui confier. — « La relation du participe aoriste πέμψας avec le

Abstraction faite de tous les points douteux, il ressort clairement de cette phrase complexe qu'un des motifs de Dieu,

verbe κατέκρινε n'est ni celle de l'antériorité ni celle de la simultanéité; ce n'est point ici une relation de temps, c'est une relation de manière : « *en faisant l'acte d'envoyer* » (Godet). On voit par là que la mission suppose la préexistence du Fils, comme les meilleurs commentateurs en conviennent du reste.

C) *Le mode et le but prochain.* — Cette incise présente dans la Vulgate deux différences à noter : *a*) L'accusatif *in similitudinem carnis* désigne comme terme de la mission l'incarnation elle-même, tandis que ἐν ὁμοιώματι permet d'étendre la mission à la vie entière. — *b*) La ponctuation *et de peccato damnavit peccatum* paraît avoir été suggérée par Joan. 16[8] (arguet mundum de peccato); mais, sans parler de la difficulté d'expliquer la locution *damnare peccatum de peccato*, la conjonction (καί, *et*) ne peut pas commencer la phrase principale, car il n'y a pas eu d'autre verbe au mode personnel; elle annonce donc un complément circonstantiel coordonné à *in similitudine carnis peccati*. — Dans les Septante, Ps. 39 (40)[7]; cf. Hebr. 10[6-18], περὶ ἁμαρτίας (sous-entendu θυσία) se prend quelquefois au sens de « sacrifice pour le péché ». Mais comme rien ne suggère ici l'idée de sacrifice et que la locution elliptique serait difficilement comprise, mieux vaut s'arrêter au sens naturel qui convient parfaitement : *pour le péché*, en vue de briser l'empire du péché, ainsi qu'on va le voir.

D) *Le résultat.* — Que signifie : « Condamner le péché dans la chair »? Le *péché* ne peut être ici que la puissance du mal, conséquence de la première faute, qui envahit toute l'humanité issue d'Adam et qui a son siège spécial dans la chair. C'est *le* péché décrit au chapitre v, tandis qu'il s'agissait dans l'incise précédente du péché en général (περὶ ἁμαρτίας). — *Condamner* le péché ce n'est pas seulement le déclarer mauvais; tous les commentateurs sont d'accord là-dessus, comme en témoigne leur paraphrase : ἐνίκησεν (Chrysostome), κατέλυσεν (Théodoret), *interfecit* (Grotius), *virtute privavit* (Bengel), *destruxit* ou *debilitavit* (S. Thomas), *vouer à la ruine* (Godet). En y réfléchissant, on voit que la condamnation du péché est déterminée par le contexte de deux manières : *a*) « Condamner le péché dans la chair » était justement ce à quoi la Loi était impuissante : elle pouvait bien déclarer le péché mauvais, injuste, mais elle ne pouvait ni le mater ni le déloger. — *b*) L'effet de cette condamnation est de nous permettre d'accomplir les préceptes de la Loi (τὸ δικαίωμα = ce que la Loi déclarait juste). Ce n'est donc pas une simple sentence de condamnation et Weiss (*Meyer's Kommentar*[9]) rend bien le sens : « Il le condamna à perdre son pouvoir et à être vaincu par le Christ. »

Mais où, quand et comment se fait cette condamnation du péché?

a) La plupart des interprètes supposent que ἐν τῇ σαρκί veut dire dans la chair de Jésus et de plus que la condamnation a lieu à la mort du Christ. Cela posé, Baur et ses adeptes ordinaires (Holsten, Pfleiderer, Schmidt, etc.) pensent que Dieu en tuant la chair du Christ sur la croix a tué le péché lui-même. Cette explication se heurte à deux

en envoyant son Fils, était de remédier à l'impuissance désormais reconnue de la Loi mosaïque. La Loi montrait à l'homme le chemin de la justice et devait l'y conduire; mais elle avait été entravée et paralysée par la chair, c'est-à-dire par le penchant au mal qui vicie maintenant la nature humaine. Pour vaincre et anéantir le péché dans son propre domaine, Dieu envoie son Fils « dans la ressemblance d'une chair de péché ».

impossibilités : elle implique l'existence du péché dans la chair de Jésus, ce qui est formellement contraire à 2 Cor. 5^{21}; elle impute à S. Paul cette absurdité que la mort du pécheur tue le péché en lui et dans les autres.

b) Plusieurs se réfèrent à 2 Cor. 5^{21} et Rom. 6^{6-11} : « Par la mort sur la croix, mort endurée dans la nature humaine, il rompt pour toujours tout contact avec le péché qui ne pouvait l'atteindre (touch Him) que par cette nature. Dès lors le péché n'a plus de droit sur lui (claim = réclamation), et il n'a pas non plus de droit sur le croyant, puisque le croyant est mort avec le Christ » (Sanday). — Rückert, Olshausen, Philippi, Hofmann et d'autres pensent à peu près de même. D'après cela, le Christ aurait condamné le péché à l'impuissance, tandis que d'après S. Paul c'est Dieu qui le condamne. De plus, le Christ aurait par la mort échappé au péché; mais le péché ne pouvait l'atteindre (2 Cor. 5^{21}) et l'on ne voit donc pas comment la mort l'y a soustrait.

c) D'autres, peu satisfaits de cette exégèse, rattachent la condamnation du péché à toute la mission du Christ. « *In carne* quam Christus puram assumpsit, puram per totam vitam servavit, puram in cruce Patri obtulit, Deus peccatum damnavit, atque illa ipsa in re, in qua et per quam peccatum regnum tenuerat virtutemque suam exseruerat, illud devicit prostravitque » (Cornely). Bisping a une explication analogue. Cette interprétation montre bien comment J.-C. a vaincu le péché dans sa propre chair, mais elle n'explique pas comment il l'a vaincu dans la chair en général. Or c'est justement ce que l'Apôtre entend exprimer, comme la suite le prouve : *ut justificatio legis impleretur in nobis*. Cette dernière phrase est la clef du mystère.

E) *La fin éloignée.* — La Loi exigeait de l'homme la justice sans pouvoir la donner; le Fils de Dieu donnera la justice exigée par la Loi (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου = ce que la Loi déclare juste et impose comme tel; *justificatio legis* rend imparfaitement l'idée). Cette justice s'accomplira *en nous* grâce aux moyens de salut apportés par le Fils de Dieu (ἐν ἡμῖν et non ὑφ' ἡμῶν, « par nous »); à condition cependant de ne pas « marcher selon la chair », de ne pas obéir aux instincts de la concupiscence, mais de « marcher selon l'esprit », d'obéir aux impulsions de la grâce : condition que l'Apôtre suppose réalisée dans tous les chrétiens (τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν = *quippe qui non ambulamus secundum carnem*). —On voit que, si la pensée de l'Apôtre pivote sur le mot chair, elle converge vers cette idée centrale : donner au chrétien ce que la Loi n'aurait pu lui donner.

Paul ne dit pas « dans la ressemblance de la chair », il laisserait entendre ou que le Christ n'avait pas de chair véritable ou que sa chair était d'une nature différente de la nôtre. Il ne dit pas davantage « dans une chair de péché »; on pourrait comprendre que le Christ a revêtu une chair pécheresse. Il dit avec un rare bonheur d'expression « dans la ressemblance d'une chair de péché »; car la chair du Christ est bien une chair réelle que rien physiquement ne distingue de la nôtre, mais elle n'est qu'en apparence une chair de péché, n'étant ni l'héritage, ni le siège, ni le foyer, ni l'instrument du péché.

Comme il avait pour mission de condamner le péché dans la chair, Jésus-Christ ne devait avoir rien de commun avec le péché. Dieu l'envoie expressément « en vue du péché » (περὶ ἁμαρτίας), c'est-à-dire afin d'expier et de réparer le péché; et non pas seulement le péché originel (il n'y a pas περὶ τῆς ἁμαρτίας), mais le péché en général, quelle qu'en soit la nature et la source. Les meilleurs exégètes de toutes les écoles ont très bien vu qu'il ne s'agit pas d'une simple condamnation par comparaison, comme celle qui résulterait pour l'homme pécheur du spectacle de la chair innocente du Christ, ni d'une sentence platonique qui laisserait les choses en l'état. Ils donnent à « condamner » les équivalents les plus énergiques : « vaincre, abattre, détruire, abolir, annuler, expulser, tuer, exterminer »; ils ont raison sans doute, car la condamnation de Dieu étant efficace ne peut manquer de sortir son effet; mais l'idée de condamnation effective, dont saint Paul se contente, est suffisamment claire et il vaut mieux s'y arrêter. Dieu condamne à l'impuissance le péché qui régnait dans la chair; et il le condamne dans la chair même, puisque la chair du Christ est la nôtre. Pour avoir cherché dans ce texte ce que Paul n'y a pas mis, la plupart des commentateurs s'en sont fermé l'intelligence. Ils l'ont complété arbitrairement et chacun à sa guise, soit en entendant les mots « pour le péché » au sens de « sacrifice pour le péché »; soit en supposant que la condamnation du péché a lieu dans la *seule* chair du Christ, comme s'il y avait « dans *sa* chair »; soit en oubliant que la condamnation du péché

est ici l'œuvre du Père qui charge le Fils de la mettre à exécution.

2. Cette mission constitue Jésus-Christ mandataire de Dieu et représentant des hommes, en d'autres termes médiateur. Il y eut, dans la religion juive, trois sortes de médiateurs : les rois, les prêtres et les prophètes. Le prophète porte aux hommes les messages de Dieu; le prêtre administre au nom des hommes les choses de Dieu; le roi théocratique était le lieutenant de Dieu. Prêtres et prophètes sont également médiateurs entre Dieu et l'homme; seulement, sur l'échelle mystérieuse qui relie le ciel à la terre, le prêtre monte, le prophète descend : le prophète, envoyé de Dieu, descend vers les hommes; le prêtre, délégué des hommes, monte vers Dieu. Sans doute, leur mission remplie, ils exécutent un mouvement inverse; le prophète remonte vers Dieu pour rendre compte de son message; le prêtre redescend vers ses commettants pour leur départir les bénédictions du ciel; mais c'est la première direction qui les caractérise. Quant au roi théocratique, son trône est « le trône de Jéhovah » même[1]; David, vêtu de l'éphod, bénit le peuple au nom de Dieu[2]; dans les psaumes messianiques, le roi issu de David se présente comme l'intermédiaire attitré entre Dieu et le peuple.

Les Juifs contemporains de Jésus-Christ soupçonnaient-ils la triple médiation du Messie, roi, prophète et pontife? Avaient-ils l'idée d'un sacerdoce autre que le sacerdoce lévitique et reconnaissaient-ils généralement le Messie dans le « prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédec »? Le prophète qu'ils attendaient était-il le Messie lui-même ou un précurseur du Messie? Questions épineuses, embrouillées par les controverses, obscurcies par le vague ou l'incertitude des données contraires. Les écrivains du Nouveau Testament nous montrent bien en Jésus-Christ la royauté spirituelle, la plénitude de l'esprit prophétique et le sacerdoce éternel, mais sans jamais grouper ces trois attributions; ils semblent plutôt se les partager, les Synoptiques mettant en relief la qualité du

1. Ps. 44 (45)[7]; cf. Hebr. 1[8]. — 2. 2 Sam. 6[18].

roi messianique, saint Jean l'autorité du prophète par excellence, l'Épître aux Hébreux la dignité du pontife qui le premier fraye la voie du ciel. Paul, lui, n'appelle le Christ ni prêtre, ni roi, ni prophète; et bien qu'il lui assigne des fonctions royales, sacerdotales et prophétiques, cette division ternaire des offices du Christ, étrangère aux spéculations messianiques des Juifs[1], à peu près inconnue des Pères, introduite ou mise en vogue, après de fort curieux tâtonnements, par les réformateurs du seizième siècle, ne convient pas du tout à la théologie paulinienne.

L'Apôtre ne donne qu'une seule fois à Jésus-Christ le nom de médiateur. « Unique est Dieu, unique aussi le médiateur de Dieu et de hommes, Jésus-Christ homme, qui s'est donné lui-même comme rançon pour tous[2]. » Étendre à tous le

1. Les *Testaments des patriarches* groupent bien les attributs de grand-prêtre et de roi (*Siméon*, 7 : ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευεὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα, Θεὸν καὶ ἄνθρωπον); mais n'est-ce pas clairement une interpolation chrétienne?

2. 1 Tim. 2[5] : Εἷς γὰρ Θεός, εἷς καὶ μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς. — La particule γάρ donne la raison de ce qui vient d'être dit, à savoir que Dieu veut le salut de tous les hommes. La raison est en partie double : le Dieu *unique*, nécessairement le même pour *tous* les hommes, principe et fin suprême de *tous*, le médiateur *unique* qui s'est offert en sacrifice pour *tous* les hommes. — Le mot εἷς est mis en vedette, car c'est sur lui que pivote toute l'argumentation. Aussi ne faut-il pas traduire : « Un Dieu existe », ni : « Il y a un Dieu » ni : « Dieu est un », mais : « Unique est Dieu », ou si l'on veut : « Un seul (être) est Dieu », en regardant εἷς comme sujet, Θεός et μεσίτης comme prédicat; d'où l'absence d'article défini devant μεσίτης. — L'addition ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς vient expliquer le titre de médiateur, intermédiaire naturel entre les deux extrêmes : comme homme, il tient des hommes; comme Christ, il tient de Dieu. J.-C. est médiateur *ratione personae* et *ratione muneris*, comme l'indique le verset suivant. Il l'est également *ratione status* (en tant qu'il est à la fois *comprehensor* et *viator*; cf. Augustin, *De civit. Dei*, IX, 15), mais ce n'est pas ce qu'exprime ici l'Apôtre. — Sur l'argument lui-même, Cornelius a Lapide remarque : « Apostolus hic probat id quod dixit, Deum scilicet velle omnes homines salvos fieri hoc argumento : Unus est omnium hominum, tam fidelium quam infidelium Deus, id est creator, provisor et pater, qui summe bonus omnes homines quasi filios suos amat ac salvos esse cupit; ideoque dedit Christum mediatorem ut scilicet unus et idem Christus omnium omnino hominum esset redemptor, utque per Christum omnes homines jungeret ac salvaret. » La première partie du texte est bien exposée, la seconde moins bien. Il y a en fait

bienfait de la volonté salvifique en rendant Dieu propice par le sacrifice spontané de la vie qu'il offre comme représentant du genre humain : tel est le but, le moyen et la condition de sa médiation toute-puissante. L'office spécial du médiateur étant de servir de trait d'union entre deux parties, pour les réconcilier si elles sont en guerre, pour resserrer leurs liens si elles sont en paix, l'Homme-Dieu était éminemment propre à remplir ce rôle ; puisque, par ses deux natures, il s'identifie avec les deux extrêmes et que, par son composé théandrique, il les associe en un indissoluble hymen. Jésus-Christ fut donc médiateur, non pas seulement en raison de son état, intermédiaire entre la voie et le terme, entre l'épreuve et la couronne, ni en raison de sa personne, union harmonieuse de l'humanité et de la divinité, mais surtout comme dispensateur des bienfaits divins dont il est l'unique dépositaire.

Car le Christ de saint Paul n'est pas un simple médiateur naturel, comme le Logos de Philon ; c'est un médiateur de vie surnaturelle. Par lui, en effet, nous avons la grâce[1], le salut, commencé ici-bas, consommé dans le ciel[2] ; par lui, la justice et le fruit de la justice[3] ; par lui, la justification[4], la rédemption[5] et la réconciliation[6] ; par lui, la paix[7] et la pacification générale[8] ; par lui, le libre accès auprès de Dieu[9] et un refuge assuré contre la colère divine[10] ; par lui, la consolation spirituelle[11] et la confiance que rien ne trouble[12] ; par lui, le don du Saint-Esprit[13] et la filiation

deux preuves de la volonté salvifique universelle : l'unicité de Dieu et l'unicité du rédempteur. Il est très vrai que la mission du rédempteur vient de l'initiative divine, mais ce n'est pas le point de vue actuel de saint Paul, qui fait concourir les deux arguments au même but sans les subordonner l'un à l'autre. L'emphase du discours est donc sur les mots *qui dedit semeptisum redemptionem pro omnibus*, d'où découle l'unicité du médiateur. Par conséquent S. Paul a *principalement* en vue la médiation rédemptrice et non la médiation *ontologique*, c'est-à-dire l'union des deux natures divine et humaine dans la personne unique du Christ. — Sur 1 Tim. 2^{2-4}, voir p. 91-95.

1. Rom. 1^{5}; 5^{21}. — 2. 1 Thess. 5^{9} ; 2 Tim. 3^{15}.
3. Rom. 3^{27}; Phil. 1^{11}.
4. Rom. 5^{18}, Gal. 2^{16}. — 5. Rom. 3^{24}; Eph. 1^{7}.
6. Rom. 5^{10-11} ; 2 Cor. 5^{18} ; Eph. 2^{16} ; Col. 1^{20-22}. — 7. Rom. 5^{1}.
8. Col. 1^{20}. — 9. Rom. 5^{2} ; Eph. 2^{18}. — 10. Rom. 5^{9}.
11. 2 Cor. 1^{5}. — 12. 2 Cor. 3^{4}. — 13. Tit. 3^{6}.

adoptive[1]; par lui, la victoire sur tous nos ennemis[2]; par lui, le règne sans fin[3]. C'est par lui seul que nous pouvons nous glorifier en Dieu[4] et que nous devons lui adresser nos actions de grâces[5]; car comme toutes les promesses divines ont eu en lui leur *oui,* c'est-à-dire leur accomplissement, par lui aussi les fidèles prononcent leur *amen,* dans un acte de foi sincère et reconnaissante, pour faire remonter vers Dieu tout honneur et toute gloire[6]. En un mot, dans l'ordre de la grâce encore plus que dans l'ordre de la nature, « tout est par lui (ou pour lui) et nous sommes par lui[7] », puisqu'il est le principe de notre vie et de tout notre être.

3. Dès lors, plus d'autre médiateur au-dessus ou à côté de lui. Par un culte mal entendu des anges, lié dans leur pensée à l'observation de la Loi mosaïque, les Colossiens dérogeaient à la médiation universelle du Christ. « On leur disait que la Loi avait été donnée par les anges, parce qu'ils avaient prêté leur ministère à sa promulgation et qu'ils ne verraient pas d'un œil indifférent le mépris de la Thora[8] » dont ils étaient les gardiens. On s'exposait donc, en la violant, au courroux et à la vengeance des esprits célestes. L'Apôtre leur affirme qu'il n'en est rien :

Dieu dépouillant [de leurs fonctions passées] *les principautés et les puissances les a exposées ostensiblement aux regards* [de tous, ainsi dépouillées et privées de leurs honneurs], *les traînant en triomphe* [à la suite du Christ vainqueur, assis] *en la croix* [ou par la croix][9].

1. Eph. 1^{5}. — 2. Rom. 8^{37}; 1 Cor. 15^{57}. — 3. Rom. 5^{17}.
4. Rom. 5^{11}. — 5. Rom. 1^{8}; 7^{25}; 16^{27}. — 6. 2 Cor. 1^{20}.
7. 1. Cor. 8^{6} : δι' οὗ (variante : δι' ὃν) τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.
8. Théodore de Mopsueste (édit. Swete), t. I, p. 294. Théodoret sur Col. 2^{15} a une explication semblable.
9. Col. 2^{15} : Ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. *Expolians principatus et potestates traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso.*
Il est peu de textes de l'Écriture où les commentateurs grecs et latins, anciens et modernes, soient en plus parfait désaccord. Non seulement le sens de tous les mots sans exception est controversé, mais il n'existe, ni pour l'ensemble ni pour le détail, aucune base d'entente. Voir *Le triomphe du Christ sur les principautés et les puissances,* dans *Recherches de science relig.,* t. III, 1912, p. 201-229. Nous essayons d'y prouver : *a*) que Dieu et non le Christ est bien le

Saint Paul ne connaît que deux espèces d'être surhumains, les bons et les mauvais, les esprits de lumière et les esprits de ténèbres, les anges de Dieu et les anges de Satan. Nulle part ne se fait jour chez lui la conception d'êtres intermédiaires destinés peut-être à devenir anges ou démons, mais qui ne seraient actuellement ni démons ni anges. Pour les Juifs contemporains de saint Paul et pour saint Paul lui-même, les anges associés à la promulgation de la Loi étaient les bons anges et il ne venait point à l'idée qu'ils eussent enfreint leur mandat ou tourné contre Dieu l'autorité dont ils étaient investis. Les Colossiens qui les honoraient n'en avaient point une idée différente et l'Apôtre parlerait pour n'être pas compris s'il se plaçait dans une autre hypothèse. Rien donc n'insinue que les anges aient prévariqué; mais, après l'abolition de la Loi, leur rôle n'en est pas moins fini et leur médiation sans objet. Jésus-Christ, infiniment élevé au-dessus des puissances supraterrestres, seul capable de nous révéler le Père dont il est l'image parfaite, seul intermédiaire attitré entre Dieu et les hommes, se substitue désormais aux esprits célestes, promulgateurs et gardiens d'une Loi qui, au lieu de favoriser le plan rédempteur, lui a plutôt fait obstacle. Aussi quand la Loi est mise à l'écart ils partagent, en quelque sorte, sa disgrâce, et leur ministère n'a plus de raison d'être. Dieu les fait servir d'escorte au Christ triomphant. En soi, ce serait un honneur; mais c'est aussi une déchéance, car c'est la fin de leur autonomie et la preuve qu'ils sont seulement les subordonnés et les satellites du grand médiateur.

Pourquoi donc saint Paul, en parlant du Christ, est-il si avare du nom de médiateur? Serait-ce parce que, dans

sujet de la phrase, point communément admis aujourd'hui; *b*) que ἀπεκδυσάμενος est transitif et a pour régime τὰς ἀρχάς; *c*) que τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας désigne les anges et non les démons ou les puissances terrestres; *d*) que ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ veut dire : « il exposa ostensiblement aux regards de tous » les anges ainsi dépouillés de leurs prérogatives passées, afin que personne ne pût s'y tromper; *e*) que θριαμβεύσας signifie les « menant au triomphe » à la suite du Christ vainqueur, sens qu'ont θριαμβεύειν en grec et *triumphare* en latin; *f*) que ἐν αὐτῷ se rapporte à la croix (σταυρός) qui vient d'être nommée : « *sur* la croix ou *par* la croix ».

l'opinion et le langage courant des Juifs d'alors, Moïse était le médiateur par excellence[1]? Mais l'Épître aux Hébreux, qui n'ignore pas cet usage, n'en appelle pas moins Jésus-Christ médiateur de l'alliance nouvelle[2]. La raison est à chercher ailleurs. Le médiateur, au sens usuel du mot, est étranger aux deux parties qu'il met en rapport. Il en est autrement du Christ, en qui la plénitude de la divinité habite corporellement et qui est réellement entré dans la famille humaine. Il est médiateur, mais il n'est pas un médiateur ordinaire; il est le nouvel Adam : c'est un titre que saint Paul crée exprès pour lui et qui, contenant éminemment celui de médiateur, le rend désormais inutile.

II. Le Nouvel Adam.

1. Parallèle des deux Adam. — 2. Rôle et qualité du second Adam.

1. L'image la plus complète, la plus féconde, la plus originale que l'Apôtre nous trace de la mission rédemptrice du Christ est celle du nouvel Adam. Il est plus que douteux qu'elle lui ait été suggérée par la théologie juive contemporaine, car l'appellation de second ou de dernier Adam n'apparaît que dans des écrits de faible autorité et de très basse époque et l'on a tout lieu de croire que la locution si fréquente *Adam ha-Rishon* ne signifie pas le premier Adam mais simplement le premier homme[3]. En tout cas, il était réservé à Paul d'en

1. Gal. 3^{19} (ἐν χειρὶ μεσίτου). Voir p. 115-117.
2. Hebr. 8^{6} (κρείττονός ἐστι διαθήκης μεσίτης). Cf. 9^{15}; 12^{24}.
3. Dans ses *Horae hebraicae et talmudicae*, à propos de 1 Cor. 15^{45} Schœttgen dit : *Nomina illa duo* (primus et secundus Adam) *Judaeis sunt familiaria*. Cette remarque intempestive a trompé les commentateurs qui affirment à l'envi que la typologie employée par saint Paul était familière à ses contemporains. En réalité, si l'expression אדם הראשון (en araméen אדם קדמאה) est très commune chez les rabbins — voir Buxtorf, *Lexicon chaldaic., talmud. et rabbin.*, au mot אדם — l'expression correspondante אדם האחרון n'apparaît que très tard, dans le bas moyen âge, au temps du Zohar et de la Cabale. Le texte ordinairement cité est du *Neve Shalom*, IX, 9 : *Adam postremus est Messias* (האדם האחרון הוא המשיח); mais l'auteur vivait au XVe siècle; et n'y a-t-il pas là une infiltration chrétienne inconsciente? Adam en hébreu étant nom propre et appellatif, אדם הראשון

exprimer la valeur doctrinale et de montrer quels harmonieux rapports elle établit dans l'ensemble de la sotériologie chrétienne. Adam et le Christ résument les deux périodes de l'humanité; ils ne les symbolisent pas seulement, ils les réalisent en leur personne par une mystérieuse identification. La première fois que le parallèle se présente sous la plume de Paul, il prend cette forme antithétique :

S'il y a un corps psychique, il y a un corps spirituel.
Ainsi est-il écrit : Le premier homme, Adam, devint une âme vivante; le dernier Adam [devient] un esprit vivifiant.
Mais ce n'est pas le spirituel [qui passe] d'abord;
c'est le psychique, ensuite le spirituel.
Le premier homme, [tiré] de la terre, [est] terrestre;
le second homme [vient] du ciel.
Tel le terrestre, tels aussi les terrestres;
et tel le céleste, tels aussi les célestes;
et comme nous avons porté l'image du terrestre,
nous porterons (*ou* portons) aussi l'image du céleste[1].

peut se traduire *premier Adam* ou *premier homme* et c'est la seconde traduction que suggère l'absence du second Adam. Il y a cependant une difficulté : dans cette expression le mot אדם est sans article en hébreu, sans état emphatique en araméen; cela ferait supposer qu'on le regardait comme nom propre et c'est bien ainsi que le prend Josèphe, *Antiq.* I, III, 3 (ἀπὸ Ἀδάμου τοῦ πρώτου γεγονότος), VIII, III, 1 (ἀπὸ τοῦ πρώτου γενηθέντος Ἀδάμου). Peut-être la locution est-elle donc elliptique : *Adam le premier* (homme), l'ellipse étant facilitée par le double sens de אדם. Quoi qu'il en soit, on ne s'avisa d'opposer un second Adam au premier que très tardivement; et ce fut à l'occasion du double récit de la création de l'homme dans la Genèse. D'après certains, le premier Adam aurait été androgyne; mais on était si loin de voir le Messie dans le second Adam que quelques-uns, jouant sur les mots (אַחֲרוֹן, אַהֲרוֹן), y trouvaient Aaron. — Voir Schiele, *Die rabbinischen Parallelen zu* 1 Cor. 15[45-50] (dans *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1899, p. 20-31). L'auteur conclut à bon droit (p. 31) que ce texte n'a pas de parallèle chez les rabbins; mais il a tort d'ajouter qu'ici Paul est redevable aux Grecs des idées et de la terminologie.

1. 1 Cor. 15[44-49]. Voir ci-dessous pour l'exégèse de détail.
A) [44] Εἰ ἔστι σῶμα ψυχικόν, ἔστι καὶ πνευματικόν· οὕτως καὶ γέγραπται·
B) [45] Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν.
C) ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.
D) [46] Ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν,
ἔπειτα τὸ πνευματικόν.

A) *Légitimité de la conclusion* : « *Si est corpus animale est et spiritale.* » — Cette conséquence est affirmée par saint Paul plutôt que

Sans nous laisser distraire par les idées accessoires et les parenthèses explicatives — existence et origine du corps

prouvée. Au demeurant, elle peut se passer de preuve, car si un corps est dit *psychique* en tant que vivifié par l'âme, il pourra s'appeler *spirituel* en tant que vivifié par l'esprit. La citation scripturaire ne porte pas sur l'ensemble de la proposition conditionnelle mais sur la condition seulement : « Il y a un corps psychique, *aussi* est-il écrit : Adam devint une âme (ψυχή) vivante. » La Vulgate actuelle (*sicut scriptum est*) éveille l'idée d'une argumentation proprement dite, mais on lisait autrefois *sic et scriptum est*, conformément au texte grec, ce qui indique seulement un rapprochement biblique. Il n'y a point d'argumentation.

B) *L'âme vivante.* — Quand Dieu, ayant formé l'homme du limon de la terre, lui eut insufflé un souffle de vie, l'homme, dit la Genèse (2[7]), devint une âme vivante : וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה. Il y a là un double hébraïsme : *fieri in*, γίγνεσθαι εἰς, signifie simplement *devenir* ceci ou cela et *âme vivante* veut dire « être animé d'un principe de vie, être vivant, animal ». Saint Paul ajoute deux mots au texte cité : *Adam*, parce qu'il veut préparer l'idée du nouvel Adam; et *premier*, parce qu'il veut mettre en saillie la signification typique d'Adam. — En vertu de cette infusion de l'âme dans la matière, l'homme a un *corps psychique* (σῶμα ψυχικόν), c'est-à-dire un corps que l'âme (ψυχή) fait vivre ou plutôt un corps dans lequel l'âme exerce les fonctions de la vie. L'âme n'est pas pour le corps le *principe adéquat* de la vie, puisque le corps a besoin d'aliments pour vivre et que l'âme ne peut lui conserver la vie indéfiniment : voilà pourquoi elle est vivante mais non vivifiante. — Saint Paul, s'attachant au récit de la Genèse, parle ici seulement de ce que le premier homme tenait du fait de la création. Et à juste titre; car Adam ne conserva pas et ne transmit donc point à sa postérité les dons préternaturels dont Dieu l'avait orné. D'ailleurs ces dons ne changeaient pas essentiellement sa nature (comme le remarque fort bien saint Augustin, *De civit. Dei*, XIII, 23-24) et n'empêchaient pas son corps d'être *psychique*, d'avoir besoin d'un antidote périodique contre la mort.

C) *L'esprit vivifiant.* — Cette expression est suggérée par la locution biblique *âme vivante* et modelée sur elle. De même que l'âme vivante est, par synecdoque, un être vivant de la vie de l'âme, ainsi l'*esprit vivifiant* sera un être vivant de la vie de l'esprit. Comme le remarquent avec raison les commentateurs, saint Paul ne dit pas *esprit vivant*, mais *esprit vivifiant* (Théophylacte : Οὐκ εἶπεν· εἰς πνεῦμα ζῶν, ἀλλὰ ζωοποιοῦν, τὸ μεῖζον εἰπών). Il y a en effet deux différences par excès : premièrement l'esprit vivifiant fait vivre celui qui le possède, c'est-à-dire qu'il est cause adéquate de la vie et que le corps qu'il anime est pour toujours un corps *spirituel* (σῶμα πνευματικόν); en second lieu, il fait vivre les autres à condition qu'ils lui soient unis, et c'est même proprement par là qu'il est appelé vivifiant. Que Paul ait en vue ce genre de vivification, cela ressort de 1 Cor. 15[22] (οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται) et de 15[49] (φορέσωμεν τὴν

spirituel, origine, nature et priorité du corps psychique — attachons-nous à l'idée centrale. L'Apôtre vient de dire : « Un corps psychique est semé, un corps spirituel ressuscite » ; il conclut après sa longue explication : « Comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste. » Le corps *psychique* est le corps périssable tel que nous le rendons à la terre, tel que le reçut le premier homme des mains du Créateur. Le corps d'Adam fut pétri de terre (ἐκ τῆς γῆς) ou plus particulièrement de limon (χοῦς d'où χοϊκός); mais quand Dieu lui eut insufflé le souffle de vie, il devint *une âme vivante* : c'est ainsi que l'Écriture désigne un être animé, doué d'un principe vital. Adam ne peut transmettre à ses descendants que ce qu'il possède par nature, un corps psychique et mortel. Il n'y a pas à objecter qu'il fut orné de la grâce sanctifiante et destiné à l'immortalité. Ces dons surnaturels, qui ne lui étaient pas inhérents, qu'il n'a pas su conserver, ne font point partie de son héritage. Terrestre, il ne donne naissance qu'à des hommes terrestres.

Tout autre est la condition du second Adam. Il est du ciel, non seulement parce que le ciel est son centre de gravitation et le lieu actuel de son séjour, d'où il reviendra glorieux au moment de la parousie, mais surtout par sa préexistence divine et par les dons célestes qu'elle lui confère pour lui et

εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου). Le commentaire de saint Thomas est donc excellent : « Sicut Adam consecutus est perfectionem sui esse per animam, ita et Christus perfectionem sui esse, in quantum homo, per Spiritum sanctum. Et ideo cum anima non possit nisi proprium corpus vivificare, ideo Adam factus est in animam non vivificantem sed viventem tantum; sed Christus factus est in spiritum viventem et vivificantem. »

D) *Priorité du spirituel sur le psychique.* La nature et la grâce procèdent du moins parfait au plus parfait. « Ce n'est pas ce qui est spirituel qui vient d'abord, mais ce qui est psychique. » Le principe est général et il n'y a point à sous-entendre σῶμα après τὸ πνευματικόν et τὸ ψυχικόν. Paul applique cette règle générale au cas particulier en question et montre ainsi par une raison de convenance que le second Adam devait venir après le premier. Ce n'est pas une succession fortuite, mais un ordre conforme à la sagesse divine. Par son insistance à justifier cet ordre, l'Apôtre réfute d'avance les systèmes rationalistes qui font du second Adam l'homme idéal ou l'homme céleste dont l'existence aurait précédé la création du premier homme.

pour les siens[1]. Il est *céleste* à tous les titres, et son corps ressuscité est spirituel, pour être dégagé des limitations de la matière et entièrement dominé par l'Esprit. Si le corps psychique est celui qui sert d'organe à l'âme sensitive et qui lui est proportionné, le corps spirituel sera celui qui sert d'instrument à un principe d'opérations d'un ordre supérieur — appelé par saint Paul *esprit* — et qui participe à ses perfections. C'est au moment de la résurrection que Jésus-Christ prend en fait ce corps spirituel, auquel lui donnent droit la plénitude du Saint-Esprit possédée dès sa conception miraculeuse et le mérite acquis dans l'œuvre rédemptrice; et c'est aussi au moment de la résurrection qu'il *devient esprit vivifiant,* capable de répandre et de transfuser la vie surnatu-

1. 1 Cor. 15[47] :

Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός,	Primus homo de terra, terrenus :
ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ.	secundus homo de caelo, caelestis.

Dans les deux membres de phrase, il faut sous-entendre le verbe *être :* « Le premier homme [fait] de terre *est* terrestre; le second homme *est* du ciel. » La Vulgate ajoute le mot *caelestis,* employé au verset suivant et contenu pour le sens dans *de caelo.* Il est très facile de comprendre pourquoi le premier homme est terrestre ou, plus exactement, *de limon, de boue* (χοϊκός); c'est que, d'après la Genèse, il fut formé du limon de la terre (2[7] : χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς. Cf. Eccl. 3[20]; 12[7]; 1 Mac. 2[63]). La citation montre qu'il faut prendre *terrestre* au sens physique et non pas au sens moral (ayant des penchants terrestres, c'est-à-dire bas et mauvais), comme le veulent certains commentateurs à la suite de Chrysostome. Même remarque pour le mot *céleste* du verset suivant.

Comment le second homme est-il du ciel? Cette incise, pour répondre à la première, doit décrire l'*origine* et la *nature* du nouvel Adam, c'est-à-dire de Jésus-Christ en tant que *principe de la vie surnaturelle.* Or, à ce point de vue, le nouvel Adam n'est point du ciel parce qu'il viendra du ciel au jour de la parousie, ni parce qu'il fut conçu miraculeusement par l'opération du Saint-Esprit (cela ne le constitue pas nouvel Adam), ni parce qu'avant de paraître sur la terrre il possédait un corps céleste (car, indépendamment des autres absurdités de cette étrange théorie, il ne serait pas ainsi le second Adam mais le premier). Il est du ciel par sa nature divine, par sa personnalité, et par le droit qu'elle lui donne de posséder la plénitude de l'Esprit-Saint pour lui et pour ceux qui lui sont unis. Et il devient, dans toute la force du terme, homme céleste, esprit vivifiant, au moment où il reçoit en fait, dans son âme et dans son corps, la gloire qui lui est due et où, la rédemption achevée, il peut nous associer à cette gloire.

relle dont il est doué. Ainsi, tandis que le premier Adam lègue la mort à tous ceux qui sont un avec lui par le fait de la génération naturelle, le second Adam lègue la vie à tous ceux qui sont un avec lui par le fait de la régénération surnaturelle. Adam est « de terre », il est « terrestre », il devient une « âme vivante », à l'instant de sa création, quand il commence à être chef de l'humanité; le parallélisme nous invite à rapporter les trois termes opposés à l'instant où Jésus-Christ devient le chef glorieux de l'humanité réparée. L'Apôtre, après un long détour, retombe à son point de départ : « La mort est par un homme et, par un homme aussi, la résurrection des morts; car, comme en Adam tous meurent, de même aussi dans le Christ tous seront vivifiés[1]. » Le caractère d'Adam, du premier comme du second, est essentielle-

1. 1 Cor. 15^{21-22} : *Quoniam quidem* (= ENIM, γάρ) *per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. Et* (= ETENIM, γάρ) *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* — Ce texte joue un grand rôle dans la sotériologie paulinienne qui s'appuie constamment sur le principe de la solidarité. Le sens est un peu obscurci en latin par la suppression des deux γάρ qui devraient être traduits par *enim* et *etenim;* mais, dans l'original, il est très clair : le v. 21 rend raison de l'appellation *primitiae dormientium* qui vient d'être donnée au Christ; et le v. 22 justifie et confirme cette raison. On peut paraphraser ainsi : Le Christ est nommé *prémices des dormants*, non seulement parce qu'il est le premier des ressuscités destinés à ne plus mourir, mais encore parce qu'il est pour les autres l'annonce et le gage de la résurrection glorieuse. *Car* (v. 21) comme tous meurent *par le fait* (διά) d'un seul homme, il est convenable et même *nécessaire* (dans notre ordre actuel de providence) que tous ressuscitent par le fait d'un seul homme. *En effet* (v. 22) il en est ainsi; puisque si tous *meurent en* Adam (ἐν), en tant qu'ils lui sont unis par un lien de solidarité charnelle, tous seront pareillement *vivifiés dans* le Christ en tant qu'ils lui sont unis par un lien de solidarité spirituelle. Parallèle, doublé de contraste, entre les deux Adam.

Plusieurs Pères et commentateurs anciens ont pensé que *vivifier* signifiait *rappeler à la vie* et devait s'entendre de la résurrection des bons et des méchants, d'après Joan. 5^{29} et Act. 24^{15}. Mais beaucoup d'autres (S. Augustin, S. Léon le Grand, S. Cyrille d'Alexandrie), avec la plupart des modernes, ont très bien compris que cette exégèse est impossible. En effet : *a*) dans tout ce chapitre, saint Paul parle exclusivement de la résurrection des justes; *b*) il parle ici du Christ comme *prémices des dormants; c*) il parle de ceux qui seront vivifiés *dans* le Christ (v. 22) parce qu'ils appartiennent au Christ (*qui sunt Christi*, v. 23). Il ne s'agit donc ici que de la résurrection glorieuse.

ment représentatif. Adam porte en lui tout le genre humain : donc ce qui convient au père convient aussi aux enfants. Descendant selon la chair d'un homme terrestre, nous serons terrestres comme lui; descendant selon l'esprit d'un homme céleste, nous serons célestes comme lui[1]. Nous recevons tour à tour l'image de l'un et de l'autre.

Le texte que nous venons d'étudier est tout en antithèses : différences d'origine, de nature, d'action et de destinée, entre les deux Adam ; celui qui va nous occuper unit le parallèle au contraste, quoique le contraste domine :

« C'est pourquoi comme par un seul homme le péché entra dans le monde, et par le péché la mort », ainsi par un seul homme la justice est rentrée dans le monde et, par la justice, la vie perdue en « Adam, qui est le type de l'Adam à venir ». — *Première similitude.*

1. 1 Cor. 15[48-49].

Οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι·	[48] Qualis terrenus, tales et terreni, et qualis caelestis, tales et caelestes.
καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.	[49] Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis.

Le raisonnement est facile. Les fils ressemblent à leur père; par conséquent, les descendants du premier Adam, qui est terrestre, seront terrestres comme lui; les descendants du second Adam partageront sa nature céleste. — Au verset suivant, le sens diffère un peu selon qu'on lit l'indicatif futur φορέσομεν ou le subjonctif aoriste φορέσωμεν. A première vue, l'indicatif semble préférable, car cette incise est le terme d'une suite de déductions et rien en grec n'annonce une exhortation (le latin actuel *igitur*, qui pourrait suggérer ce sens, répond en grec à la simple copule καί). Mais le subjonctif, mieux attesté, comporte aussi une excellence explication. S. Paul passe très souvent et naturellement de l'enseignement à la parénèse; ici, le passage était d'autant plus aisé que l'Apôtre, comme à l'ordinaire, comprend sous un concept unique la grâce et la gloire, qu'il appelle d'un même nom : *l'image de l'homme céleste* (ἡ εἰκὼν τοῦ ἐπουρανίου). Il dépend de nous de conserver ici-bas cette image encore imparfaite, et c'est la condition pour revêtir un jour l'image glorifiée. Si on lisait le futur, il s'ensuivrait que, présentement, nous n'aurions ni l'image du premier Adam, que nous avons portée jadis mais que nous ne portons plus (ἐφορέσαμεν), ni l'image du second Adam que, dans cette hypothèse, nous ne portons pas encore (φορέσομεν). C'est là une sérieuse difficulté contre la leçon φορέσομεν.

« Mais il n'en est pas du don gratuit comme de la faute : car si, par la faute d'un seul, plusieurs (οἱ πολλοί = tous malgré leur nombre) sont morts, combien plus la grâce de Dieu et le don gracieux dérivant d'un seul homme, Jésus-Christ, ont-ils débordé sur plusieurs », c'est-à-dire sur tous. — *Premier contraste.*

« Et il n'en est pas du don comme [de l'acte opéré] par un seul pécheur : car le jugement [part] d'un seul [acte délictueux pour aboutir] à une sentence de condamnation ; mais le don gratuit [part] d'une multitude de fautes [pour aboutir] à une sentence de justification. » — *Deuxième contraste.*

« Car si, par la faute d'un seul, la mort a régné par le [fait du] seul [Adam], combien plus ceux qui ont reçu l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront-ils dans la vie par le seul Jésus-Christ. » — *Troisième contraste.*

« Ainsi donc comme par une seule faute [le jugement tombe] sur tous les hommes en sentence de condamnation, de même par un seul acte méritoire [la grâce descend] sur tous les hommes en justification de vie. » — *Deuxième similitude.*

« Car comme par la désobéissance d'un seul homme plusieurs (οἱ πολλοί = tous malgré leur nombre) ont été constitués pécheurs, ainsi, par l'obéissance d'un seul, plusieurs (c'est-à-dire tous quel qu'en soit le nombre) seront constitués justes. » — *Troisième similitude.*

« Or la Loi intervint pour faire abonder la faute ; mais là où le péché abondait la grâce a surabondé ; afin que, comme le péché a régné par la mort, ainsi la grâce règne par la justice pour la vie éternelle, par Jésus-Christ Notre-Seigneur[1]. » — *Résumé du parallèle et du contraste.*

Au total, sans compter la conclusion finale, trois analogies et trois disparités. La première analogie porte sur un *fait* : l'introduction dans le monde et la diffusion universelle du péché et la mort du côté d'Adam, de la justice et de la vie du côté du Christ. Une assez longue parenthèse, expliquant que tous les hommes meurent en Adam pour avoir tous péché

1. Rom. 5^{12-21}. Voir, pour le sens des mots et pour la construction de la phrase, t. I, p. 256-262.

en Adam, trouble un peu le parallélisme; mais le rapport typologique, rappelé d'un mot (τύπος), n'en reste pas moins clair. La seconde analogie concerne le *mode :* l'union de solidarité qui existe entre la race entière et ses chefs respectifs, sans que le nombre des individus représentés entre en ligne de compte. La troisième analogie regarde la *cause* méritoire : ici l'obéissance du Christ, là la désobéissance d'Adam; l'une a constitué tous les hommes pécheurs comme l'autre les constituera justes. A côté des analogies, les contrastes. Le premier oppose entre eux les *instruments :* le péché et la grâce; mais le bien l'emporte sur le mal et la grâce est plus puissante pour sauver que le péché pour perdre. Le second compare les *effets :* ici un seul péché qui se transmet, là un seul acte gracieux qui efface et répare des péchés sans nombre; il y a excès palpable en faveur de la grâce. Le troisième confronte les *personnes :* d'un côté ce n'est qu'un homme, de l'autre c'est Jésus-Christ dont le nom est au-dessus de tout nom.

2. Réparer le péché et vaincre la mort, tel est le rôle du second Adam. Il réparera le péché par le don de la justice ; il vaincra la mort en nous associant à sa vie. « Le Christ Jésus est venu en ce monde pour sauver les pécheurs [1]. » Il fallait ce mobile pour l'attirer ici-bas. Sur ce point, l'enseignement du docteur des Gentils n'a rien de caractéristique ; saint Jean, saint Pierre, ainsi que de l'Épître aux Hébreux et les Synoptiques, parlent absolument comme lui. Tous mettent la mission du Christ en rapport avec le péché; tous présentent sa mort comme l'expiation de nos fautes ; aucun ne laisse entendre qu'il serait venu sur la terre s'il n'y avait pas eu de pécheurs à sauver[2]. Comme rien ne supplée au silence de la révélation,

1. 1 Tim. 1^{9}. Il faut comparer les textes relatifs à la mission du Christ (Rom. 8^{3-4}; Gal. 4^{4}) et ceux où il est dit que Jésus-Christ a pour but de sauver le monde (Gal. 1^{4}; 1 Cor. 15^{3}; 2 Cor. 5^{21} etc.).

2. Hebr. 10^{4-7} (le Verbe s'incarne pour suppléer à l'insuffisance des anciens sacrifices) ; Luc. 19^{10} (le Fils de l'homme vient sauver ce qui était perdu) ; 1 Joan. 4^{10} (Dieu envoie son Fils comme propitiation pour nos péchés); Joan. 3^{17} (Dieu envoie son Fils pour sauver le monde). — Comparez aussi Hebr. 1^{3}; 2^{17}; 5^{1-3}; 9^{26-28}; 1 Petr. 3^{18}; 1 Joan. 1^{7}; 2^{2}; 3^{5}; Apoc. 1^{5} etc.

quand on scrute le mystère des conseils divins, l'hypothèse de l'incarnation pour un autre ordre de providence ne peut avoir qu'une base précaire[1]; à moins d'imposer à Dieu, dans ses opérations *ad extra,* l'obligation du plus parfait, qui est la négation même de la liberté.

Outre la mission spéciale qui l'accrédite, le second Adam doit posséder deux qualités essentielles : la nature humaine et l'exemption du péché.

Que Jésus-Christ soit exempt de péché, saint Jean, saint Pierre, le rédacteur de l'Épître aux Hébreux l'enseignent aussi bien que saint Paul. Dans saint Jean, Jésus met ses ennemis au défi de le trouver en faute : *Quis ex vobis arguet me de peccato ?* Pour lui comme pour les autres évangélistes, l'immunité du péché en Jésus est une donnée de l'expérience; elle résulte d'une vie toute pure et toute sainte. Le rédacteur de l'Épître aux Hébreux la déduit du sacerdoce du Christ : le prêtre idéal devant être « saint, sans souillure, séparé des pécheurs » par une infranchissable barrière, « aussi semblable que possible à ses frères, hormis le péché ». Saint Pierre la tire de la qualité de victime : « Le Christ est mort pour [expier] les péchés [des hommes]; lui, juste, pour des injustes »; et nous avons été rachetés « par le sang précieux de l'agneau sans défaut et sans tache, le Christ ». Quant à saint Paul, c'est sur la mission du second Adam qu'il fonde l'impeccabilité du Sauveur. Jésus-Christ reçoit mission de « vaincre le péché dans la chair » et il ne peut le vaincre dans les autres qu'après l'avoir vaincu en lui-même; aussi, bien qu'il ait une chair toute semblable à la nôtre, il n'a qu'en appa-

1. C'est la raison donnée par saint Thomas, *Summa theol.* III[a], qu. 1, art. 3. — Les Pères, dont on trouvera les textes dans Petau, n'assignent à l'incarnation d'autre motif que celui de sauver le genre humain. La thèse contraire ne peut évidemment aboutir qu'à un *peut-être*, non à une conclusion ferme. Il en serait autrement s'il était prouvé que la grâce des anges dérive du Christ *et* que la prédestination des anges est antérieure (*signo rationis*) à la prévision de la faute d'Adam. Mais aucune de ces deux thèses n'est péremptoirement établie et il faudrait qu'elles fussent démontrées *ensemble;* car il se pourrait que Dieu, prévoyant la chute de l'homme et l'envoi de son Fils comme Sauveur du genre humain, eût résolu d'accorder aux anges sa grâce par l'intermédiaire de ce Fils bien-aimé.

rence une chair pécheresse. Non seulement il n'a aucune expérience du péché, mais il ne saurait avoir rien de commun avec le péché; voilà pourquoi « Dieu le fit péché, afin que nous devinssions justice de Dieu en lui », sûr que loin d'être souillé par le contact des pécheurs, le Christ leur communiquerait sa propre justice[1].

Mais autre chose est le péché, autre chose la nature humaine. « Si le Christ ne fut pas vraiment homme, dit Tertullien, toute sa vie n'est que mensonge » : mensonge, sa naissance virginale, son agonie et passion, sa mort sur la croix, sa résurrection glorieuse; mensonge, conclut saint Irénée, la rédemption tout entière. En effet, si Jésus-Christ n'était pas vraiment homme, il ne serait pas notre frère; s'il n'était pas notre frère, il ne serait pas notre chef au sens strict de ce mot; s'il n'était pas notre chef, il ne serait pas notre représentant; sa grâce lui serait personnelle et sa justice ne serait la nôtre à aucun titre. Ainsi s'explique l'insistance avec laquelle Paul inculque sans cesse la réalité de la nature humaine du Christ.

1. Le rapprochement des quatre auteurs est instructif. Pour saint Paul, Rom. 8^{3}, voir p. 194-198; 2 Cor. 5^{21}, voir p. 244-245. — Pour saint Pierre, 1 Petr. 1^{19} (ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ); 3^{18} (δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων). — Pour l'Épître aux Hébreux 7^{26} (ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν); 9^{14} (ἄμωμος); 4^{15}; 9^{28} (χωρὶς ἁμαρτίας). Cf. 2^{14-18}. — Pour S. Jean, 8^{46} (τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας).

CHAPITRE II

LA MORT RÉDEMPTRICE

I. Sacrifice de la croix.

1. Sacrifice véritable. — 2. Réalisant les figures antiques. — 3. Sacrifice volontaire.

1. Rite religieux dans lequel un objet sensible est détruit en l'honneur de la divinité, le sacrifice diffère des offrandes immatérielles — prières, vœux, abstentions volontaires — et des simples offrandes d'ordre matériel — dons en argent et en nature, monuments votifs, érection de temples et d'oratoires, consécration de personnes — en un mot de toutes les oblations destinées à perpétuer les cérémonies liturgiques et à maintenir le service permanent de la divinité. Il n'est pas expédient de spécifier davantage, en faisant entrer dans la définition du sacrifice, soit la manière de l'offrir, soit le but immédiat visé par les adorateurs, soit le mode d'opération, réel ou supposé, du rite sacré; car une définition trop explicite a le double inconvénient de ne pas convenir à tout sacrifice et de reposer sur des théories contestables. Le sacrifice est une prière en action. L'homme s'y propose toujours de plaire à la divinité et de se la rendre propice; mais les moyens mis en œuvre varient à l'infini selon les conceptions grossières, naïves, élevées ou sublimes, que le fidèle se fait de son dieu et suivant les sentiments de gratitude, d'hommage, de respect, d'impétration, de repentir ou d'obéissance, qu'il veut exprimer. Quand la matière du sacrifice est un être vivant, la mort de ce dernier en est la condition ordinaire : de là deux sortes de sacrifices, les sacrifices sanglants et les sacrifices non sanglants. Dans un cas comme dans l'autre, la destruction partielle de la victime suffit au symbolisme et la destruction totale n'est requise que pour certains sacrifices parti-

culiers. Après qu'une portion de l'objet sacrifié est consumée par le feu, répandue en libation ou anéantie d'une façon quelconque, le reste sert généralement au banquet sacré, complément naturel du sacrifice, ou est réservé à l'usage exclusif des prêtres, représentants attitrés de la divinité.

Que la mort du Christ soit pour saint Paul un sacrifice, on ne voit pas comment on a pu le nier sans théorie préconçue et sans parti pris dogmatique. Avant d'aborder les témoignages formels, il est bon de passer en revue les textes moins explicites, à l'état isolé, mais dont l'impression d'ensemble tend à évoquer irrésistiblement l'idée de sacrifice et de sacrifice sanglant.

Tous les effets de la rédemption sont rapportés au sang du Christ : « Nous avons la rédemption par son sang[1]... Dieu a pacifié par le sang de sa croix ce qui est sur la terre et ce qui est aux cieux[2]... Vous, [Gentils], qui jadis étiez loin, vous avez été rapprochés dans le sang du Christ[3]... Justifiés maintenant dans son sang, combien plus serons-nous sauvés par lui de la colère[4] ! » Boire le calice consacré c'est communier au sang du Christ[5], et le communiant indigne profane le sang du Christ, parce que le calice consacré renferme le sang qui scelle la nouvelle alliance[6].

Quand ce n'est pas directement au sang, c'est à la mort violente du Christ que les effets de la rédemption sont attribués : « Le Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures[7]... Il est mort pour tous afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux[8]... Quand nous étions encore pécheurs, le Christ mourut pour nous. Si, étant ennemis, nous fûmes réconciliés avec Dieu par la mort de son fils, combien plus, étant réconciliés, serons-nous sauvés dans sa vie[9] ! ... Maintenant il nous a réconciliés dans son corps de chair, par la mort, pour nous constituer saints, sans tache et sans reproche[10]... Jésus-Christ est mort pour nous afin que, soit que nous veillions soit que nous dormions, nous vivions avec

1. Eph. 1^{7}. — 2. Col. 1^{20}. — 3. Eph. 2^{13}. — 4. Rom. 5^{9}.
5. 1 Cor. 10^{16}. — 6. 1 Cor. 11^{27}. — 7. 1 Cor. 15^{3}.
8. 2 Cor. 5^{15}. — 9. Rom. 5^{8-10}. — 10. Col. 1^{22}.

lui[1]. » Jésus-Christ « s'est livré lui-même comme rançon pour tous[2] »; nous avons « été rachetés du prix » de son sang[3]; « il nous a rachetés de la malédiction de la Loi en devenant pour nous malédiction[4] » sur le bois du supplice; si la justice, fruit de la rédemption, nous venait d'ailleurs, « le Christ serait mort en vain[5] ». Tout cela converge vers une même idée de sacrifice sanglant.

2. La doctrine apostolique du Christ victime était, pour les contemporains de saint Paul, une étrange nouveauté. Les Juifs connaissaient bien le prix des épreuves acceptées avec résignation, l'efficacité des prières du juste, la réversibilité des mérites et des démérites, mais ils n'admirent jamais qu'avec une extrême répugnance l'idée d'un Messie souffrant et n'accordèrent du moins à ces souffrances aucune valeur expiatoire. Les *douleurs du Messie*[6] ne sont pas les souffrances personnelles du Messie, mais les calamités terrestres et les commotions cosmiques qui doivent précéder sa venue; ce sont en quelque sorte les *douleurs d'enfantement* du monde en travail du Messie. A cette question : les Juifs d'alors croyaient-ils que le Messie fût destiné à souffrir et que ses souffrances eussent pour effet d'expier les crimes des hommes? il faut répondre résolument par la négative.

Ni le Targum ni le Talmud de Jérusalem ne font la moindre allusion à un Messie souffrant. Rien de plus curieux que le Targum de Jonathan sur le chapitre LIII d'Isaïe reconnu comme messianique. « Tout ce qui est dit des souffrances du serviteur est détourné violemment du sens naturel et appliqué au peuple[7]. » Si le Talmud de Babylone, compilation du cinquième siècle, mentionne trois fois les souffrances du Messie, ce sont des souffrances endurées par le Messie avant d'inaugurer son rôle de Sauveur. Raymond Martin croyait bien avoir découvert un texte où il est question d'un Messie

1. 1 Thess. 5^{10}. — 2. 1 Tim. 2^{6}. — 3. 1 Cor. 6^{20}; 7^{23}.
4. Gal. 3^{13}. — 5. Gal. 2^{21}.
6. חֲבָלִי הַמָּשִׁיחַ. Cf. Marc. 13^{8}; Mat. 24^{8} : ἀρχὴ ὠδίνων.
7. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, 1905, p. 326.

souffrant[1]; seulement il est fort probable que le savant dominicain se servait d'un exemplaire interpolé par une main chrétienne, car son fameux passage ne se retrouve plus dans aucun manuscrit. On n'est pas non plus fondé à soutenir que les Juifs aient dédoublé leur Messie primitivement unique, pour attribuer au Messie fils de Joseph les souffrances expiatoires, tandis qu'ils auraient réservé au Messie fils de Juda la gloire et les triomphes. « Le Messie fils de Joseph n'est pas un Messie souffrant, c'est un Messie tué[2]. »

Dans saint Paul, au contraire, l'immolation de Jésus-Christ est expressément assimilée au sacrifice de l'agneau pascal, au sacrifice qui scelle la nouvelle alliance, au sacrifice du grand jour de l'expiation et à un autre sacrifice qui est peut-être l'holocauste, mais qu'il n'est pas possible de déterminer sûrement.

Agneau pascal. — Saint Paul écrit aux Corinthiens : « Ne savez-vous pas qu'un peu de ferment fait lever toute la pâte? Éloignez le vieux levain pour être une pâte nouvelle comme vous êtes azymes ; car le Christ, notre pâque, a été immolé[3]. »

1. *Pugio fidei*, fol. 675 citant le *Sifrâ* (midrash du Lévitique).

2. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, 1909, p. 236.

3. 1 Cor. 5^{7} : Ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. Il y a là une allusion claire à Ex. 12^{21} (Θύσατε τὸ πάσχα); 13^{6-9}. Comparez 1 Petr. 1^{19} ([ἐλυτρώθητε] τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ et Apoc. $5^{6.12}$ (τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον); 7^{14} (ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου); etc. Jésus est nommé 29 fois « l'Agneau » dans l'Apocalypse. On peut admettre que là et aussi dans Joan. $1^{29.30}$ (Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ) le nom de l'Agneau dérive de la prophétie d'Isaïe 53^{7} (cf. Act. 8^{32}); mais 1 Cor. 5^{7} et 1 Petr. 1^{19} se réfèrent certainement à l'agneau pascal dont saint Jean lui aussi relève le symbolisme (Joan. 19^{36}; Ex. 12^{46}). — Le levain était le symbole de la corruption (Mat. 16^{6}; Gal. 5^{9}) et son action rapide était proverbiale (Mat. 13^{33}; Luc. 12^{1}; Gal. 5^{9}). Les chrétiens doivent être *azymes*, c'est-à-dire, comme saint Paul l'explique, exempts de tout levain de méchanceté et de malice. La figure de 1 Cor. 5^{7} (ἵνα ἦτε νέον φύραμα καθώς ἐστε ἄζυμοι) est donc transparente et il est superflu d'attribuer à ἄζυμος le sens inusité de « s'abstenant de evain » (par analogie avec ἄσιτος, ἄοινος). L'Apôtre dit : Soyez par votre conduite pure et votre foi sincère comme une *pâte fraîche*, νέον φύραμα (νέος veut dire récent quant au temps; καινός, nouveau quant à la qualité), parce que vous êtes — ou vous devez être, comme chrétiens — *azymes*, exempts du ferment de la corruption. On voit que

Deux circonstances donnaient à ces recommandations plus d'actualité et d'à-propos. On était aux environs de Pâques et, dès cette époque, les chrétiens de la gentilité célébraient la solennité commémorative de leur salut, non pas à la manière juive, en s'abstenant de pain fermenté, mais d'une façon spirituelle, en étant eux-mêmes azymes, c'est-à-dire purs de toute corruption morale. Or, la présence d'un incestueux parmi les chrétiens de Corinthe était une souillure pour l'église entière. L'Apôtre prescrit l'expulsion du scandaleux : « Chassez le pervers du milieu de vous »; car il finirait par vous corrompre, comme une poignée de levain suffit à faire fermenter une masse de pâte fraîche. Si, en soi, cette exhortation convient à tous les temps, combien est-elle plus saisissante au jour anniversaire du sacrifice de la croix : « Notre agneau pascal, le Christ, a été immolé; c'est pourquoi faisons fête non pas avec le vieux levain, le levain de la malice, mais avec les azymes de la pureté. » Ce que la pâque est pour les Juifs, le Christ immolé l'est pour nous; c'est le sacrifice de notre délivrance, c'est le banquet sacré qui met fin à notre servitude; ainsi les types ont eu leur accomplissement, les ombres se sont évanouies et nous sommes désormais dans la région des réalités spirituelles.

Sacrifice de la nouvelle alliance. — Véritable agneau pascal, le Christ est aussi la victime qui scelle l'alliance nouvelle. Au moment de conclure l'ancienne, Moïse offrit des holocaustes et des victimes de paix, répandit au pied de l'autel une partie du sang et, avec le reste, aspergea le peuple en disant : « Voici le sang de l'alliance que Jéhovah conclut avec vous. » Imbus du récit de l'Exode, les témoins de la dernière Cène ne purent pas se méprendre quand ils entendirent Jésus leur dire en leur présentant la coupe eucharistique : « Ce calice est le sang de la nouvelle alliance », ou : « Ce calice est la nouvelle alliance [conclue] dans mon

la métaphore convient à tous les temps, bien qu'elle ait plus d'à-propos au temps pascal qui l'a suggérée. Pareillement la typologie de l'agneau pascal ne semble pas exiger que Jésus soit mort au jour et à l'heure où l'agneau pascal était immolé. Mais cette controverse est étrangère au sujet présent.

sang[1]. » Qu'il visât directement le sacrifice de l'autel ou celui du Calvaire, peu importe à la question présente ; car c'est au fond le même sacrifice et les paroles du Sauveur n'auraient pas de sens si le sang de l'eucharistie était autre que le sang de la croix. Or, ce sang divin a pour vertu de sceller l'alliance prédite par Jérémie, comme le sang des victimes offertes par Moïse scella l'alliance sinaïtique : avec cette double différence qu'il purifie les âmes en atteignant les corps et qu'il produit les dispositions saintes au lieu de les confirmer seulement.

Sacrifice d'expiation ou de propitiation. — Le sacrifice pour le péché était le plus caractéristique et le plus commun du rituel mosaïque. L'Épître aux Hébreux en développe la typologie. On rapporte souvent à cette catégorie de sacrifices deux passages de saint Paul qui se rattachent à un tout autre ordre d'idées[2]. En revanche, l'Épître aux Romains rapproche la mort de Jésus du sacrifice de l'Expiation qui était par excellence le sacrifice pour le péché : « Dieu a exposé le Christ Jésus comme propitiation, par la foi, en son sang[3]. » Quel que soit le sens précis de ἱλαστήριον — victime de propitiation, instrument de propitiation, ou même propitiatoire — il ressort invinciblement de ce texte que le sacrifice de la croix est pour les chrétiens, et d'une manière plus excellente, ce qu'était pour les Juifs le jour solennel de *Kippourim*, le sacrifice annuel de l'expiation ou de la propitiation : « Il est impossible, dit Sanday dans son Commentaire, d'éliminer de ce passage la double idée d'un sacrifice et d'un sacrifice de

1. 1 Cor. 11^{25}. — Il faut comparer le récit de l'Exode. 24^{8} ; l'application typique de Hebr. 9^{15-22} ; l'allusion de la 1ª Petr. 1^{2} (εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰ. Χ.) ; enfin Marc. 14^{24} ; Mat. 26^{28}.

2. Pour 2 Cor. 5^{21} voir p. 294-5 et pour Rom. 8^{3} voir 244-5.

3. Rom. 3^{25}. Le sens générique de ἱλαστήριον est déterminé par ce double fait que ἱλάσκεσθαι ou ἐξιλάσκεσθαι répond à hébreu *kippēr*, « expier, rendre propi » et que le jour de *Kippourīm* ou de l'Expiation se dit ἡ ἡμέρα τοῦ ασμοῦ (Lev. 25^{9}). Cf. Lev. 23^{27-28} (ἔστιν γὰρ ἡμέρα ἐξιλασμοῦ αὕτη ὑμῖν ἐξιλάσασθαι περὶ ὑμῶν ἔναντι Κυρίου) ; Num 5^{8} etc. Dans le Nouveau Testament, ce mot et ses dérivés sont rares, Hebr. 2^{17} (ἱλάσκεσθαι) ; 1 Joan. 2^{2} ; 4^{10} (ἱλασμός) ; Rom. 3^{25} (ἱλαστήριον) ; Hebr. 9^{5} (ἱλαστήριον au sens de propitiatoire), mais le sens fondamental « expier, rendre propice » apparaît toujours clairement. Cf. t. I, p. 504-7.

propitiation. » Godet écrit lui aussi : « L'idée de sacrifice, si elle n'est pas dans le mot lui-même, résulte de l'expression *par mon sang*. Car qu'est-ce qu'un *moyen de propitiation dans lequel intervient le sang* si ce n'est un sacrifice? » La voix discordante de quelques théologiens hétérodoxes, désireux d'éluder un texte gênant n'est plus guère écoutée.

Sacrifice en général. — « Le Christ vous a aimés et il s'est donné pour nous comme oblation et comme victime [immolée] à Dieu en odeur de suavité[1]. » On reconnaît ici une allusion claire à la parole du Psalmiste : « Vous n'avez pas agréé la victime et l'offrande... ni demandé l'holocauste et le sacrifice. » Mais s'il est certain que Paul parle du Christ s'offrant en sacrifice, la nature du sacrifice n'est pas indiquée.

Des quatre mots du passage invoqué — la victime (pacifique), l'oblation, l'holocauste, le sacrifice pour le péché — qui répondent aux quatre espèces principales de sacrifice mosaïque, l'Apôtre retient seulement les deux premiers qui en réalité embrassent les deux autres. Il est donc probable qu'ayant en vue l'idée générale du sacrifice dont Jésus-Christ est le parfait antitype, il désigne par « victime » (θυσία) l'immolation sanglante du Calvaire et par « oblation » (προσφορά) l'offrande spontanée et amoureuse que le Christ fait de lui-même à son Père. Les deux notions de prêtre et de victime se trouveraient donc associées ici; et, comme dans l'Épître aux Hébreux, réunies dans la personne de Jésus[2].

1. Eph. 5^2 : ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ Θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. Il y a allusion manifeste à Ps. 39 (40)^7 : Θυσίαν καὶ προσφορὰν (זֶבַח וּמִנְחָה) οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι· ὁλοκαύτωμα καὶ περὶ ἁμαρτίας (עוֹלָה וְחַטָּאָה) οὐκ ᾔτησας.

Ce qui fait croire que l'Apôtre a ce texte en vue, c'est l'analogie des idées, la citation répétée de l'Épître aux Hébreux (10^{5-8}) et le fait que προσφορά ne se trouve pas ailleurs dans les Septante.

2. L'Épître aux Hébreux (9^{22-26} et ailleurs) généralise la théorie du sacrifice et en montre la nécessité pour les deux Testaments : *autrefois*, pas de rémission des péchés sans effusion de sang ; *maintenant* il en est de même, seulement la victime est parfaite et partant unique; *autrefois*, il y avait une succession de pontifes qui réitéraient sans cesse leurs offrandes pour eux-mêmes et pour le peuple; *maintenant*, il n'y a qu'un seul pontife, éternel et immaculé, qui confère un prix infini au sacrifice offert une fois pour toutes.

3. Certains théologiens croient faire assez de montrer que la mort du Christ est un vrai sacrifice, réalisant le sens typique des sacrifices de l'ancienne Loi; ils se hâtent de conclure que l'immolation de la croix opère à la façon des victimes du rituel judaïque, quoique d'une manière plus excellente, autant que l'antitype éclipse la figure et que la réalité efface les symboles. C'est un vice de logique et de méthode. Au Calvaire, Jésus-Christ n'est pas seulement victime : il est sacrificateur; et il l'est par la volonté de son Père. Ces trois choses — l'immolation passive du Christ, l'oblation qu'il fait de lui-même et l'ordre de Dieu — forment un acte unique dont on peut bien distinguer les éléments, mais sans avoir le droit de les dissocier. Voyons comment saint Paul présente ces deux nouveaux aspects du drame rédempteur.

Jésus-Christ s'est livré lui-même à la mort; et il s'est livré pour nous sauver; et il s'est livré par amour : ainsi se résume son rôle actif dans la tragédie du Calvaire. Saint Paul ne se lasse pas de nous le répéter : « Le Christ vous a aimés et il s'est livré lui-même pour nous, oblation et hostie [agréable] à Dieu, en odeur de suavité[1]. — Le Christ a aimé l'Église et il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier[2]. — Je vis dans la foi du Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré lui-même pour moi[3]. — Jésus-Christ s'est livré lui-même pour nos péchés, afin de nous arracher au siècle présent dominé par le mal, selon la volonté de Dieu notre Père[4]. — Le médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus homme, s'est donné lui-même [comme] rançon pour tous[5]. » Ces textes se passent de commentaire. Paul couronne l'œuvre en nous rappelant la manifestation glorieuse « de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ Jésus, qui s'est donné lui-même pour nous afin de nous délivrer de toute iniquité[6] ». Dans cet enseignement emprunté à dessein à tous les groupes de lettres, deux indications sont à relever : premièrement, si Jésus-Christ s'offre pour nous en sacrifice afin de nous sauver, c'est qu'il a seul qualité pour cela, puisqu'il est médiateur *unique* entre

1. Eph. 5^2. — 2. Eph. 5^{25}. — 3. Gal. 2^{20}.
4. Gal. 1^4. — 5. 1 Tim. 2^6. — 6. Tit. 2^{13}.

Dieu et les hommes; en second lieu, il ne le fait que d'après la disposition et avec la sanction de son Père qui lui en a donné le mandat formel. Cette dernière considération nous conduit de plain-pied à la seconde série de textes, où apparaît l'initiative divine.

Par le fait qu'il envoyait son Fils pour sauver le monde, Dieu l'instituait son plénipotentiaire. Jésus-Christ n'avait plus qu'à consulter la volonté de son Père et à s'y conformer. C'est pourquoi l'offrande qu'il fait de lui-même, sur l'ordre de Dieu, a la valeur d'un acte d'obéissance, acte méritoire qui, d'une part, annule et répare la désobéissance d'Adam[1], de l'autre, vaut à son auteur une récompense : Le Christ Jésus « s'abaissa en se faisant obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix; c'est pourquoi Dieu l'a exalté[2] ». En vertu de l'ordre divin reçu et exécuté par le Fils, l'Apôtre peut dire indifféremment ou que le Christ s'offre en victime pour notre salut ou que son Père le livre pour nous à la mort : « Il n'épargna pas son propre Fils, mais le livra pour nous tous. — Dieu fait éclater son amour pour nous en ce que, lorsque nous étions encore pécheurs, le Christ mourut pour nous[3]. » L'idée dominante de ces passages c'est que l'ordre intimé par le Père et l'obéissance spontanée du Fils sont, de la part du Fils et du Père, une égale et souveraine manifestation d'amour. Il est à peine besoin de rappeler que saint Jean serre de très près la doctrine du maître des nations[4].

Le rédacteur de l'Épître aux Hébreux s'en rapproche encore davantage pour la pensée sinon pour l'expression. La peinture du prêtre-victime, consacré par le Père, répond exactement et trait pour trait au tableau que nous avons tracé ci-dessus, d'après le docteur des Gentils. Le nom de prêtre, il est vrai, fait ici défaut, mais l'acte sacerdotal n'y est pas moins clairement décrit. Des deux côtés, il y a une victime qui n'est autre que Jésus-Christ; c'est la victime même qui s'offre, se livre et se donne; et le Père intervient, non seulement pour accepter l'offrande, mais pour la commander. Des deux côtés, l'oblation constitue un acte d'obéissance et

1. Rom. 5^{19}. — 2. Phil. 2^{8-9}. — 3. Rom. 8^{32}; Rom. 5^{8}. — 4. Joan. 3^{16}.

d'obéissance amoureuse. Des deux côtés, le sacrifice a pour but et pour effet d'expier, d'effacer, de détruire le péché, de rendre Dieu propice, d'ouvrir aux hommes l'entrée du ciel. Cela étant, la mention du prêtre, dans l'Épître aux Hébreux, n'a plus qu'une portée secondaire, plus intéressante au point de vue de la terminologie spéciale que pour le fond même de la doctrine.

La mort rédemptrice est de la part du Christ un acte d'obéissance; et cet acte est méritoire par rapport à l'humanité qu'il sauve, par rapport au Père qu'il rend propice, par rapport au Fils qui lui doit son exaltation. On en conclut directement et par voie d'analyse que cet acte était libre, puisque sans la liberté on ne conçoit pas le mérite; et qu'il répondait à un précepte divin, puisqu'il n'y a pas d'obéissance là où il n'y a pas de commandement. Saint Jean affirme expressément ces deux conclusions, mais ne nous enseigne pas plus que saint Paul le moyen de les concilier avec l'impeccabilité de Jésus-Christ. C'est là une question purement scolastique dont il ne faut pas demander la solution aux auteurs inspirés. Je dis *purement scolastique,* car elle dépend de cinq ou six problèmes discutés dans l'École et que la révélation seule ne suffit pas à trancher. D'où provient l'impeccabilité du Christ? Dérive-t-elle de la vision béatifique ou de l'union hypostatique? Et, dans ce dernier cas, du fait même de l'union ou d'une providence spéciale due à l'Homme-Dieu? La liberté suppose-t-elle non pas le pouvoir de poser l'acte mauvais, ce qui est évidemment une imperfection, mais celui de suspendre l'acte bon ou indifférent et cela *in sensu composito,* comme on dit, de toutes les conditions requises pour agir? La liberté qu'ont les bienheureux du ciel de choisir entre plusieurs biens — en dehors du bien essentiel de la béatitude — suffirait-elle à rendre leurs actes méritoires si Dieu, par une disposition positive, n'avait pas fixé à la mort le terme du mérite? Dans quelle mesure Jésus était-il à la fois *viator* et *comprehensor*? Et dans quelles limites les effets naturels de la vision béatifique étaient-ils neutralisés en lui pour lui laisser remplir son rôle de rédempteur? L'ordre divin auquel il se soumit en mourant était-il un précepte

proprement dit ou la manifestation d'un simple désir? Et si c'était un précepte, était-il absolu ou conditionnel, subordonné à l'acceptation du Verbe incarné ou antérieur à toute acceptation? Enfin portait-il sur le fait même de la mort ou sur les circonstances de la passion?

Nous croyons pour notre part que le Christ fut non seulement sans péché mais absolument impeccable, et cela en vertu de l'union hypostatique; que l'ordre de mourir fut un véritable précepte dès que le Verbe fait chair eut accepté la mort pour notre salut; que cette acceptation du Christ fut vraiment libre et partant méritoire; qu'elle suffisait à constituer le Christ obéissant jusqu'à la mort, même s'il ne lui était plus possible de la rétracter; mais nous n'avons garde d'imputer à saint Paul toutes ces déductions théologiques.

II. La valeur de la mort rédemptrice.

1. Valeur subjective ou morale. — 2. Trois explications de la valeur objective : rachat, substitution, satisfaction. — 3. Doctrine des Pères.

1. La passion du Christ est une manifestation de justice, manifestation qui, dans les vues de Dieu, doit être reconnue et appréciée des hommes. Quand la conscience du pécheur est oblitérée, il lui faut une nouvelle révélation de la sainteté divine; et Dieu la lui donne, cette révélation, dans le spectacle du Juste portant la peine du péché d'autrui. Mais si le juste souffrant pour le coupable était purement passif et n'acceptait pas, avec une soumission filiale, le rôle de médiateur, sa souffrance ne serait pas un réel hommage à la sainteté infinie. « La satisfaction offerte à la justice divine par le sacrifice du Christ ne consiste donc pas dans la mort seulement, mais dans la mort unie aux deux faits moraux qui l'accompagnent et dont l'un s'accomplit dans la conscience du médiateur, l'autre dans la conscience du croyant[1]. »

1. Godet, *Comment. sur l'ép. aux Romains*[2], t. I, p. 370. Dans une longue note (*L'expiation d'après saint Paul*, p. 369-377) Godet se réfère à Gess (*Zur Lehre der Versöhnung und der Nothwendigkeit des Sühnens Christi* dans *Jahrbücher für deutsche Theol.* 1857, 1858 et 1859) dont il fait profession d'adopter les idées.

Telle est l'explication, moins neuve peut-être qu'ils ne l'imaginent, que nous proposent certains théologiens modernes. Le danger et l'erreur seraient de croire qu'elle éclaircisse tout le mystère ou qu'elle épuise le sujet. Elle l'épuise si peu, que la passion du Christ — toujours dans l'ordre de l'efficacité subjective — peut à aussi bon droit être envisagée comme un exemple d'abnégation héroïque et comme un stimulant d'amour.

Le drame du Calvaire parle à tout noble cœur un éloquent langage : si le Christ est mort pour nous qui ne lui étions rien, combien plus devons-nous vivre pour lui qui est tout pour nous; et si le Christ a donné sa vie pour des étrangers, combien plus devons-nous dépenser la nôtre pour nos frères! Jésus, en se livrant pour nous, voulait que cet exemple d'abnégation ne fût pas perdu; il comptait par là triompher de notre égoïsme et c'est une des considérations que fait valoir l'Apôtre en disant que l'amour du Christ le presse et ne lui laisse pas de repos[1]. Jésus-Christ ne nous rachète qu'en s'identifiant avec notre race, et nous n'avons part à sa rédemption qu'en nous identifiant avec lui par la foi : d'où résulte l'impérieux devoir de nous conformer à sa conduite et de nous modeler sur sa vie. Quand saint Pierre pose le grand principe de l'imitation de Jésus-Christ fondé sur l'exemple de sa passion[2], il se trouve en parfaite harmonie avec saint Paul qui aime à proposer pour modèle aux néophytes le Crucifié[3], dont il s'efforce lui-même de reproduire l'état de mort[4] et dont il est fier de porter en son corps l'image sanglante[5].

Que la mort rédemptrice ait pour nous la valeur d'un exemple, d'une leçon et d'un encouragement, c'est donc l'évidence même. La grande erreur d'Abélard fut de croire qu'elle n'était que cela : une manifestation d'amour destinée à produire en nous une réaction d'amour. Si le système d'Abélard est parfois nuageux, la confession de foi qui lui fut imposée, la rétractation de son ancien disciple, Geoffroy

1. 2 Cor. 5^{14-15}. Voir ci-après, p. 241-243.
2. 1 Petr. 2^{21}. — 3. Phil. 2^{8}. — 4. 2 Cor. 4^{10}. — 5. Gal. 6^{17}.

de Clervaux, les réfutations de saint Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry, l'éclairent et le précisent. Peu goûté des contemporains et presque tombé dans l'oubli, il fut ressuscité par Socin et ses adeptes; mais ce patronage compromettant n'était pas fait pour le recommander aux yeux des protestants et moins encore à ceux des catholiques. C'est Ritschl qui lui a valu une certaine vogue dans les milieux hétérodoxes. L'œuvre rédemptrice du Christ consisterait uniquement à nous révéler, par sa vie et surtout par sa mort, l'amour du Père céleste, si essentiellement Père qu'il est toujours disposé à pardonner au pécheur. Cette révélation, en nous rendant confiance, détruit en nous le péché qui n'est qu'un manque de confiance à l'égard de Dieu; de la sorte elle nous justifie et nous réconcilie; elle nous délivre aussi du châtiment du péché, car le châtiment n'est, d'après Ritschl, que le sentiment de notre faute et la conviction que les maux de la vie en sont la juste peine.

La plupart des théologiens protestants, il faut bien le dire, repoussent une théorie trop ouvertement contraire à l'enseignement de saint Paul. Ils confessent que la mort du Christ a pour l'Apôtre une valeur objective, qui résulte de l'acte rédempteur lui-même et qui existe indépendamment de nos considérations et de notre connaissance.

2. La rédemption est essentiellement la destruction du péché. Autant d'aspects du péché, autant de faces de la rédemption : si le péché est une déchéance, la rédemption sera un relèvement; si le péché est une infirmité, la rédemption sera un remède; si le péché est une dette, la rédemption sera un acquittement; si le péché est une faute, la rédemption sera une expiation; si le péché est une servitude, la rédemption sera une délivrance; si le péché est une offense, la rédemption sera une satisfaction du côté de l'homme, une propitiation du côté de Dieu, une réconciliation mutuelle entre Dieu et l'homme.

C'est le relèvement de l'humanité par le Verbe fait chair qu'envisageait de préférence la spéculation alexandrine, guidée par des considérations apologétiques. L'incarnation était

mise ainsi en vedette et la rédemption proprement dite, par la mort du Christ, était reléguée au second plan. On répétait que le Verbe s'est incarné pour déifier — on disait même *verbifier* — la nature humaine, pour l'honorer par sa présence et la guérir par son contact, pour lui rendre l'immortalité et l'incorruptibilité perdues lors de la chute originelle et aussi pour éclairer ses ténèbres et dissiper ses erreurs. Tout cela rendait sensible le bienfait de l'incarnation, mais ne disait ni le pourquoi ni le comment de la mort rédemptrice.

Les théories imaginées pour expliquer la valeur objective de cette mort peuvent se ramener à trois : théorie du rachat ou de la rançon, théorie de l'expiation et de la substitution pénale, théorie de la satisfaction. Il est nécessaire d'exposer brièvement les preuves qui les corroborent et d'en montrer au besoin les points faibles et l'insuffisance.

Théorie du rachat ou de la rançon. — La valeur de la mort du Christ est assez souvent exprimée dans l'Écriture par une métaphore commerciale. Paul dit que Jésus-Christ nous a *acquis, achetés*, *rachetés;* le *prix* est marqué expressément : c'est le sang du Fils de Dieu. Une fois même, dans un passage qui a son exact parallèle dans les deux premiers Synoptiques, le mot de *rançon* est prononcé. D'ailleurs, l'idée de rançon est contenue dans le sens étymologique des termes *racheter* et *rédemption* (λυτροῦσθαι, ἀπολύτρωσις de λύτρον).

Pour apprécier la portée de ce concept, il faut remonter à son origine. Israël était la propriété, le pécule de Jéhovah; c'était une conséquence de la théocratie mosaïque : « Tu es un peuple consacré à Jéhovah ton Dieu : il t'a choisi pour être son domaine particulier entre tous les peuples [1]. » Dieu y mettait pourtant une condition : « Si vous écoutez ma voix et gardez mon alliance, vous serez mon domaine entre tous les peuples; car la terre m'appartient [2]. » Ce domaine, Dieu le fondait sur son droit souverain et sur son libre choix :

> Jéhovah s'est choisi Jacob,
> Israël est son domaine [3].

1. Deut. 7^6; 14^2; 26^{18} (עַם סְגֻלָּה, λαὸς περιούσιος).
2. Ex. 19^5. — 3. Ps. 134 (135) ^{4}.

Mais il avait travaillé aussi pour se l'assurer; il pouvait dire par la bouche d'Isaïe : « Je me suis formé ce peuple; il annoncera ma gloire [1] »; et protester par l'organe de Moïse et du Psalmiste qu'il le possédait par droit de conquête [2]. Dès lors, il lui était loisible d'en disposer à son gré; c'est pourquoi il menace fréquemment de l'aliéner, de le céder à ses ennemis [3] :

> Autrement le Rocher les vendra;
> et Jéhovah les livrera [4].

Dieu appliquait à son peuple infidèle la peine du talion; il l'abandonnait dans la mesure où il en était abandonné lui-même. Ce n'était pas un abandon total, absolu, consommé, sans espoir de retour, mais un abandon partiel, temporaire, révocable au jour de la résipiscence. Dieu ne renonçait jamais au droit de racheter son peuple repentant et assagi par le malheur. Il s'y est même engagé à un double titre : en vertu de l'alliance contractée avec la postérité d'Abraham et avec les enfants d'Israël, alliance qui l'oblige à ramener son peuple d'Égypte — et plus tard de Babylone — à le délivrer de ses oppresseurs et à le préserver de la ruine; en sa qualité de rédempteur, qui lui impose la charge d'affranchir son peuple tombé en servitude et de le venger de ses ennemis [5]. Dans toutes ces métaphores, il n'y a point à s'inquiéter du prix à payer, car Dieu est le maître; et comme l'acte d'aliénation ne conférait pas aux adversaires d'Israël un droit véritable, le nouvel acte de libération qui annule le premier

1. Is. 43^{21} : λαόν μου ὃν περιεποιησάμην (יְצַרְתִּי).

2. Ex. 15^{16}; Ps. 73 (74)^2. Ici c'est le verbe קָנָה, acquérir.

3. Judic. 2^{14}; 3^8; $4^{2\cdot9}$; 10^7; 1 Sam. 12^9; Is. 50^1; 52^3; Ezech. 30^{12}.

4. Deut. 32^{30}. On sait que צוּר (rocher, refuge) est un nom de Dieu.

5. Le mot *racheter* (λυτροῦν) paraît très fréquemment dans les Septante (90 fois) et a le plus souvent Dieu pour sujet. Il répond : *a*) au mot גָּאַל (44 fois), « mettre en liberté » en qualité de *gō'ēl* (*redemptor*, proche parent); on sait que Dieu était *gō'ēl* de son peuple; — *b*) au mot פָּדָה (41 fois), « racheter, délivrer, sauver »; — *c*) au mot פָּרַק (5 fois), « arracher », par exemple à un danger. — Dans tous ces cas, lorsqu'il s'agit de Dieu, l'acception étymologique de « délivrer contre paiement d'une rançon (λύτρον) » est complètement absente.

contrat ne leur donne pas davantage une créance de compensation. Dieu prend soin de le déclarer formellement :

> Vous fûtes *vendus pour rien;*
> Vous serez *rachetés gratis*[1].

Une seule fois, l'idée de compensation se fait jour : « Je suis le Seigneur ton Dieu, le Saint d'Israël, ton Sauveur; j'ai donné pour toi comme rançon l'Égypte, l'Éthiopie et Saba[2]. » Mais cette allusion isolée, qu'explique assez le fait historique des conquêtes du libérateur des Juifs, ne fait que mieux ressortir le nombre des cas où le rachat et la rédemption s'accomplissent sans la moindre mention d'un paiement compensateur et avec l'impossibilité manifeste d'assigner le sujet à qui la dette ou la rançon devraient être payées.

Voyons maintenant quel rôle jouent les idées d'acquisition, d'achat, de rachat, de prix et de rançon dans les écrits de saint Paul. On peut diviser les textes en deux séries : ceux où il est parlé de prix et d'achat; ceux où sont nommées la rédemption et la rançon. Dans le discours adressé aux anciens d'Éphèse, l'Apôtre leur dit : Paissez « l'Église de Dieu qu'il s'est acquise de son propre sang[3] ». C'est une allusion claire aux passages de l'Ancien Testament qui valurent à Israël le nom de « peuple d'acquisition[4] », c'est-à-dire acquis par le Seigneur comme son domaine particulier; seulement, puisqu'il s'agit de l'Église, le prix d'acquisition ne peut être que le sang du Christ. Les Épîtres ne nous offrent guère d'exemple entièrement semblable. Cependant l'assertion deux fois répétée : « Vous fûtes achetés d'un [grand] prix[5] » doit être

1. Is. 52[3] : Δωρεὰν ἐπράθητε καὶ οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε. Le texte est intéressant à cause de l'emploi de λυτροῦν.

2. Is. 43[3] : Ἐποίησα ἄλλαγμά σου (כֹּפֶר).

3. Act. 20[28] : ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου. Ailleurs (Luc. 17[33]; 1 Tim. 3[13]), Dieu n'est pas le sujet de περιποιεῖσθαι.

4. Tit. 2[14] : ἵνα καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον (cf. Deut. 14[2]; Ex. 19[5]); 1 Petr. 2[9] : λαὸς εἰς περιποίησιν (Is. 44[20-21]). Rapprocher Eph. 1[14] : εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως.

5. 1 Cor. 6[20]; 7[23] (τιμῆς ἠγοράσθητε). Le verbe ἀγοράζειν est employé au même sens métaphorique 2 Petr. 2[1]; Apoc. 5[9]; 14[3-4]. Il ne paraît ailleurs que dans la locution « racheter le temps ou l'occasion »

regardée comme parallèle, car il n'est point douteux que le *prix* en question ne soit le sang même du Sauveur. En vertu de cet achat, nous devenons le bien inaliénable de Dieu et il ne nous est plus loisible de nous asservir à qui que ce soit. Parlant spécialement des Juifs, saint Paul dit encore : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi en devenant pour nous malédiction[1] »; et ailleurs : « Dieu envoya son Fils, fait d'une femme, mis sous la Loi, afin de racheter ceux qui étaient sous la Loi[2]. » Ainsi Jésus-Christ, comme le Jéhovah de l'antique alliance, acquiert, achète et rachète son peuple. Il donne pour cela un prix inestimable, son sang; ou bien il assume une condition onéreuse et infamante, l'observation et la malédiction de la Loi. Mais la métaphore n'est pas poussée plus loin et personne n'intervient pour réclamer ou recevoir le prix.

Saint Paul donne deux fois au mot « rédemption » un sens eschatologique : nous attendons « la rédemption de notre corps[3] », c'est-à-dire la délivrance des misères de la mortalité; et le Saint-Esprit nous a marqués de son sceau « pour le jour de la rédemption[4] » qui est celui de l'affranchissement définitif et du triomphe complet de la vie sur la mort. Partout ailleurs, la rédemption se rapporte à l'œuvre actuelle du salut; c'est « la rédemption dans le Christ Jésus » ou ce qui revient au même « la rédemption par son sang[5] ». L'Apôtre, faisant sans doute allusion à une parole du Maître, dit aussi que « Jésus-Christ s'est donné [comme] rançon pour nous[6] » en se livrant à la mort. Quelle est la portée exacte de ces affirmations? Dans l'Ancien Testament, la *rédemption* opérée par Dieu contient seulement l'idée de délivrance et

(Eph. 5^{16}; Col. 4^{5}). Saint Paul, dans les deux exemples ci-dessous, se sert du composé ἐξαγοράζειν.

1. Gal. 3^{13} — 2. Gal. 4^{5}. — 3. Rom. 8^{23}. — 4. Eph. 4^{30}.

5. Rom. 3^{24}; 1 Cor. 1^{30}; Eph. $1^{7.14}$; Col. 1^{14}. En dehors de saint Paul, Luc. 21^{28}; Hebr. 9^{15}; 11^{35}; et, pour le synonyme λύτρωσις, Luc. 1^{68}; 2^{38}; Hebr. 9^{12}. — Le titre de rédempteur (λυτρωτής) est donné une fois à Moïse, Act. 7^{35}; jamais à Jésus-Christ. Mais le verbe λυτροῦν, *redimere*, s'applique trois fois à l'œuvre de la rédemption : Tit. 2^{14} (ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας); Luc. 24^{21}; 1 Petr. 1^{18}.

6. 1 Tim. 2^{6} : ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Voir p. 235-6.

n'éveille jamais l'idée d'un prix à payer ou à recevoir. Il doit en être de même, à plus forte raison, dans le Nouveau, où la rédemption acquiert un sens technique, complet par lui-même et résumant l'œuvre entière de notre salut, la rémission des péchés, la sanctification, la glorification[1], sans que l'idée de délivrance y soit spécialement marquée.

En tout cas, le *prix* dont il est fait parfois mention, ne peut être qu'une condition onéreuse à remplir par le rédempteur. En effet, s'il était question de satisfaire ou de dédommager quelqu'un, ce serait évidemment celui qui nous tenait en esclavage, et auquel le Christ Jésus nous arrache. Or, d'après saint Paul, nous étions esclaves du péché, des vices, des passions[2]; nous sommes délivrés de toute iniquité[3]; les Juifs sont rachetés de la malédiction de la Loi[4]; les païens étaient asservis aux éléments du monde, Dieu les avait livrés à leurs désirs impurs[5]. Dira-t-on que le prix du rachat est versé au péché, à l'iniquité, aux passions charnelles? Le diable ne paraît jamais dans cette affaire; à plus forte raison la conception grotesque d'un marché avec le démon, qu'une équitable compensation réussirait à désintéresser, est-elle totalement absente des écrits de saint Paul. Si l'on voulait pousser jusqu'au bout la métaphore, c'est à Dieu lui-même que serait acquitté le prix de notre rachat; car c'est Dieu que l'œuvre de la rédemption apaise et rend propice et c'est à l'égard de Dieu seul que le Christ est « propitiateur ». Le Sauveur est notre rançon (λύτρον) et l'on sait que ce mot, dans le code mosaïque, désigne la taxe ou le sacrifice exigé par Dieu pour le rachat des premiers-nés[6]. Mais, encore une fois, rien ne permet d'affirmer que la métaphore soit poussée si loin.

1. Col. 1^{14} (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν); 1 Cor. 1^{30} (δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις); Rom. 8^{23} (ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν); Eph. 4^{30} (εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως). Ailleurs (Rom. 3^{24}; 1^{14}) le mot est employé absolument au sens général de rédemption, sans allusion spéciale à une délivrance.

2. Rom. $6^{6.17.19.20}$; $7^{14.23}$; Tit. 2^{3}; 3^{3}. — 3. Tit. 2^{14}.

4. Gal. 3^{13}; 4^{5}. — 5. Rom. $1^{24.26.28}$.

6. Le mot λύτρον, dans les Septante, répond sept fois à פִּדוֹן, six fois à כֹּפֶר, cinq fois à גְּאֻלָּה ou mots de même racine, une fois à מָחוֹר.

Dès que l'on opérait avec les idées d'achat, de prix et de rançon, la tentation était grande de transformer la métaphore en allégorie et de compléter la similitude en suppléant au silence des auteurs sacrés. Plusieurs Pères n'y résistèrent point et il leur échappa des expressions malheureuses qui leur ont attiré les anathèmes de nos modernes historiens du dogme. Les faits ne justifient guère ces virulentes diatribes. La burlesque théorie des droits du démon ne fut jamais commune dans l'Église; il ne faudrait même point parler de théories mais d'allusions fugitives ou d'amplifications oratoires corrigées à peu de distance par des explications d'une impeccable justesse. Si nous mettons de côté saint Justin et saint Irénée, incriminés à tort puisqu'il se bornent à paraphraser les expressions des apôtres, si nous rayons d'Origène, de saint Basile et de saint Jérôme quelques lignes malsonnantes, il ne reste que les passages bien connus et trop commentés de saint Ambroise et de saint Grégoire de Nysse. Ce n'est que dans deux lettres, où l'exactitude théologique est moins de rigueur, que saint Ambroise pousse à l'extrême l'allégorie, en affirmant que le prix du rachat fut payé par Jésus-Christ au démon lui-même. L'homme, s'étant vendu à Satan, était débiteur insolvable; prisonnier pour dettes, il fallut que le Christ payât pour lui et déchirât de la sorte l'acte authentique où était inscrite son obligation. A qui donc le Christ a-t-il versé le prix de son sang? A l'infernal créancier : l'évêque de Milan ne recule pas devant cette horrible conséquence. Saint Grégoire de Nysse arrive au même point par un autre chemin. La rédemption du genre humain doit sauvegarder tous les attributs de Dieu : la justice aussi bien que la sagesse ou la bonté. Or, livrés au démon par un acte en bonne et due forme, nous étions sa propriété et il ne consentait pas à abandonner sa créance sans une compensation équitable. Il crut trouver cette compensation dans la mort du Sauveur; il s'aperçut trop tard qu'il avait fait un marché de dupe, mais l'homme n'en restait pas moins hors de ses

Or, le premier de ces mots signifie la compensation donnée à Dieu pour le premier-né, Num. 18[15] (λύτροις λυτρωθήσεται τὰ πρωτότοκα).

atteintes et de ses revendications. Pour ne pas juger trop sévèrement ces négociations juridiques, ce bizarre marchandage, il faut se souvenir que le saint docteur vise ici des lecteurs infidèles, qu'il ne fait pas de l'exégèse, ni même à proprement parler de la théologie, mais de l'apologétique rationnelle; ajoutons, si l'on veut, de la mauvaise apologétique. Cependant son exemple nous apprend combien il est dangereux, dans ces matières délicates, de s'aventurer « au delà de ce qui est écrit ».

Théorie de la substitution pénale. — Nombreux sont les théologiens qui découvrent l'idée de substitution au fond de tout sacrifice. Le sacrifice aurait essentiellement pour but de reconnaître le souverain domaine de Dieu et aussi, dans l'état actuel de déchéance, l'indignité de l'homme. Dans ces conditions, l'instinct religieux suggérerait au coupable conscient de ses fautes et de la peine qu'elles méritent la pensée de se substituer une victime innocente, parmi les animaux les plus nécessaires à sa subsistance. Si pareil sentiment est difficile à constater chez les populations primitives, où le sacrifice revêt souvent un caractère joyeux, on croit du moins pouvoir l'établir chez les Israélites qui le tiendraient de la révélation. Le rituel commun aux sacrifices pour le péché semble indiquer assez clairement cette substitution : la victime doit être immaculée; celui qui l'offre lui impose les mains pour signifier le transfert de la faute; elle est frappée à mort à la place du criminel; son sang répandu devant Dieu et son corps consumé par les flammes complètent le symbolisme de l'expiation. On cite à l'appui ce texte du Lévitique : « C'est dans le sang qu'est la vie des êtres vivants, et c'est pour l'autel que je vous le donne, afin de faire propitiation pour vous; car c'est le sang qui fait propitiation parce qu'il est la vie[1]. » On doit s'abstenir du sang parce que la vie est

1. 17[11], trad. de Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, Paris, 1879, p. 150. Reuss évite la traduction littérale (*l'âme de la chair*) parce qu'en français elle donne un sens faux, l'*âme* ne se prenant guère pour la vie ni la *chair* pour les êtres vivants. Il ajoute les trois réflexions suivantes : « Litt. : de la *chair*, expression qui comprend

dans le sang : la vie s'arrête avec l'arrêt du sang, elle s'échappe quand le sang s'écoule; ce fait d'expérience suffit pour que le sang soit considéré comme le véhicule de la vie, comme le symbole de la vie, comme la vie même. Or la vie des animaux n'appartient qu'à Dieu; il se la réserve et n'en accorde l'usage à l'homme qu'en vue du sacrifice. Offrir le sang, c'est offrir la vie et Dieu l'accepte sur l'autel, mais seulement comme moyen d'expiation ou de propitiation : l'hébreu *kipper* signifie l'un et l'autre.

Cette ingénieuse théorie soulève beaucoup d'objections. Comment l'appliquer, par exemple, aux sacrifices pacifiques, aux sacrifices votifs, aux sacrifices d'action de grâces? Même restreinte au sacrifice pour le péché, elle se heurte à de graves difficultés. La Loi mosaïque n'admettait pas de sacrifices pour les transgressions qui méritaient la mort. Le sacrifice consistait moins dans l'immolation elle-même, qu'un laïque opérait parfois, que dans la manipulation du sang réservée au prêtre seul. A-t-on jamais prouvé que l'imposition des mains, susceptible d'un symbolisme si varié, signifiât précisément le transfert de la faute? Et si elle signifiait cela, pourquoi la victime, au lieu d'être souillée, devenait-elle si sainte que les prêtres seuls y avaient part? La mort sanglante fait justement défaut dans la cérémonie du bouc émissaire où l'idée de substitution est le plus sensible et où, comme on pouvait s'y attendre, l'animal chargé symboliquement des fautes du peuple devient impur et maudit.

La théorie de la substitution pénale, isolée ou exagérée, offre en outre de graves dangers. Elle tend à établir un conflit répugnant entre la justice et l'amour de Dieu, entre sa colère et sa miséricorde. Dieu persécute un Dieu; il marche contre lui avec tout l'appareil de la justice; il l'envisage

les hommes et les animaux. On remarquera que le principe de la vie animale est mis dans le sang, comme ailleurs dans le souffle (Gen. 2[7]) : il n'est pas question le moins du monde de ce que nous appelons l'*âme* dans le sens philosophique ou psychologique. — Il y a un emploi pour le sang; mais ce n'est pas pour la nourriture, c'est pour le sacrifice qu'il est destiné. — L'auteur a en vue le sacrifice expiatoire; la vie de l'animal est donnée à Dieu en compensation de la vie de l'homme pécheur. »

comme un ennemi, comme un digne objet de toutes ses vengeances; il lui déclare une guerre ouverte; il le livre en proie aux fureurs de sa justice irritée et lui inflige en quelque sorte la peine du dam. A ces figures oratoires, à ces images grandioses, dont il faut réduire le grossissement, combien préférable est la simple doctrine de saint Thomas que Dieu a livré son Fils en décrétant sa mort pour le salut du monde, en lui inspirant la volonté de mourir pour nous, en ne le protégeant pas contre ses ennemis.

On dit que l'innocent est puni pour le coupable; mais cela n'est ni exact ni même intelligible. Le châtiment ne saurait être transféré d'une personne à l'autre sans changer de nature. On peut bien payer une dette par intermédiaire, mais non pas subir une peine par procuration. Le châtiment est chose essentiellement personnelle, inséparable de la faute; qu'il tombe sur un étranger, ce n'est plus un châtiment. Si le droit des gens a quelquefois permis d'imputer à une famille, à une cité, à une nation, la faute d'un de leurs membres, c'est que la famille, la cité ou la nation étaient considérées comme une même entité morale; ce n'est pas en vertu du principe de la substitution pénale, mais en vertu du principe tout différent de la solidarité.

Supposé que saint Paul eût dans l'esprit la théorie de la substitution, d'où vient qu'il ne l'a jamais formulée? Pourquoi dit-il *toujours* que le Christ a été crucifié *pour* nous (ὑπέρ, exceptionnellement περί), *pour* tous les hommes, *pour* des pécheurs [1], qu'il est allé à la mort *pour* nous [2], qu'il est devenu malédiction *pour* nous [3], qu'il a été fait péché *pour* nous [4], qu'il s'est livré *pour* nos péchés [5]; et pourquoi ne dit-il *jamais* que le Christ est mort *à notre place* (ἀντί) [6], ce qui

1. Rom. 5[6.7.8]; 14[15]; 1 Cor. 1[13]; 2 Cor. 5[15]; 1 Thess. 5[10] (περί).
2. Rom. 8[32]; 1 Cor. 11[24]; 2[20]; 1 Tim. 2[6]; Tit. 2[14].
3. Gal. 3[13]. — 4. 2 Cor. 5[21]. — 5. Gal. 1[4]; 1 Cor. 15[3]; cf. Rom. 8[3].
6. Saint Paul change le *logion* (Mat. 20[28]; Marc. 10[45] : δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν) d'une manière qui paraît intentionnelle (1 Tim. 2[6] : ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων). Dans la nouvelle rédaction, l'idée de substitution est tellement atténuée qu'elle s'efface presque; car ἀντίλυτρον (comme ἀντιμισθία, Rom. 1[27]; 2 Cor. 6[13] pour μισθός, et ἀντάλλαγμα Marc. 8[37]; Mat. 16[26] pour ἄλλαγμα) ne fait guère

en bonne logique nous dispenserait de mourir? Sans doute ce qu'on fait pour quelqu'un on le fait souvent à sa place, on fait ce qu'il aurait dû faire, on supplée à son impuissance, on se substitue donc à lui en quelque manière; mais il ne s'ensuit pas que les deux locutions aient la même valeur. On ne cite pas, dans le Nouveau Testament, un seul exemple de cette équivalence; et si mourir *pour* les hommes peut s'entendre, à la rigueur, d'une substitution de l'innocent aux coupables, mourir *pour* leurs péchés pourra-t-il s'entendre de même? N'est-ce pas un signe palpable que l'idée de substitution ne rend pas toute la pensée de l'Apôtre et qu'on doit la corriger ou la compléter par une notion d'un autre ordre?

Du moment qu'on appliquait le principe de substitution pénale, on était bien exposé à l'outrer. C'est ce que firent un grand nombre de théologiens protestants, surtout dans le luthéranisme. Ils soutinrent que le Christ avait souffert identiquement la peine due au péché : la mort, la malédiction divine, la damnation elle-même. Jésus souffrait les douleurs de l'enfer à Gethsémani quand son âme était triste d'une tristesse mortelle; il souffrait le supplice du dam au Calvaire quand il poussait ce cri d'angoisse : « Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Il souffrait tout cela, non pas *extensive* et quant à la durée, mais *intensive* et quant à l'essence. On est généralement revenu de ce système; mais ces conséquences absurdes ont jeté sur la théorie de la substitution pénale un discrédit dont elle n'est pas près de triompher.

que renforcer le sens de λύτρον et n'indique pas l'échange de cette rançon *contre* les personnes délivrées. La relation avec les intéressés s'exprime comme à l'ordinaire par ὑπέρ.

Après cela, il est superflu de rechercher si ὑπέρ n'équivaut pas quelquefois à ἀντί. Notons cependant que les deux exemples cités dans le dictionnaire de Thayer (4e édit. *sub voce*) sont peu sûrs. En effet nous savons que le baptême *pour* (ὑπέρ, 1 Cor. 15 [29]) les morts était conféré par les Corinthiens *en faveur* des morts, mais nous ignorons complètement si c'était *à leur place*. Quant à Philem. 13, on peut admettre que ὑπὲρ σοῦ est presque l'équivalent de ἀντὶ σοῦ, mais beaucoup d'auteurs (Vincent, Haupt, St John Parry, etc.) le contestent, précisément parce que cela est contraire à l'usage de Paul. Voyez cependant Lightfoot sur ce dernier passage et sur Col. 1[7] : πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν (ou ὑπὲρ ἡμῶν) διάκονος.

Théorie de la satisfaction. — Dans son célèbre *Cur Deus homo,* saint Anselme raisonne ainsi : Le péché est une offense de Dieu ; mais la sagesse et la sainteté du Très-Haut ne peuvent laisser impunie une offense portée à son honneur. Le pécheur reste donc tributaire de la justice divine jusqu'à ce que l'offense soit réparée. Or nul être créé, ni homme ni ange, ne peut restituer à Dieu la gloire extrinsèque que le péché lui ôte ; car l'acte de tout être fini est fini de sa nature, tandis que le péché, s'attaquant à Dieu, contracte de ce chef une malice infinie. Donc, de deux choses l'une : ou l'homme pécheur était perdu sans ressource, ou il fallait qu'un Homme-Dieu vînt à son secours. Mais il répugne à la bonté divine d'abandonner ses plans d'amour et de miséricorde. D'où la nécessité morale de l'incarnation du Verbe, pour offrir à Dieu, au nom de l'humanité coupable, une satisfaction égale à l'offense. En vertu de l'union hypostatique, la personne divine confère aux actes de la nature humaine une valeur infinie et la mort rédemptrice, volontairement acceptée par Jésus, comme témoignage suprême d'obéissance filiale, à l'effet de réparer l'honneur de Dieu, le répare avec usure.

On peut reprocher à cette construction dialectique, dont personne ne méconnaîtra la puissance et l'harmonie, de trop se mouvoir dans les sphères de la spéculation pure. Poussée à ses dernières conséquences, elle aboutirait à l'optimiste philosophique et à la nécessité absolue de l'incarnation. Cependant l'auteur du *Cur Deus homo* a su éviter ces écueils et son interprétation de la mort rédemptrice marque un réel progrès. Ajoutons qu'elle a dans saint Paul une base solide. Il est incontestable que Dieu, dans le plan actuel du salut, avait en vue de faire éclater sa sagesse et sa justice. On dira qu'il s'agit de la justice justifiante ; mais la justice justifiante n'est qu'un aspect particulier de l'attribut divin de justice ; c'est la justice qui, ayant infligé au péché le traitement qu'il mérite, épargne le pécheur uni à Jésus par la foi. Le sang du Christ est un « instrument de propitiation » (ἱλαστήριον). Que la propitiation soit un effet direct de la mort rédemptrice ou qu'elle naisse immédiatement de l'expiation produite par le sacrifice de la croix, le résultat est identique : de toute manière, le

sang du Christ répare l'offense faite à Dieu et nous le rend propice. Il opère aussi la réconciliation et met fin aux haines mutuelles qui existaient auparavant entre l'homme pécheur et Dieu outragé; et ce rapprochement suppose que les griefs de Dieu n'existent plus, en d'autres termes que Dieu a reçu satisfaction pour les offenses dirigées contre lui.

La théorie de la satisfaction complète et corrige en grande partie celle de la substitution pénale. Considérant le péché, non plus comme une dette à acquitter ou comme un châtiment à subir, mais comme une offense à réparer, elle rend superflue la proportionnalité matérielle entre la faute et l'expiation; une proportion morale suffit, proportion qui résulte avec surabondance de la valeur conférée aux actes de la nature humaine du Christ par son hypostase divine. Elle explique de plus la nécessité de joindre à l'obéissance passive du rédempteur son obéissance active; car la réparation d'une offense ne peut se faire autrement que par un acte conscient et libre. Cependant, telle qu'on la présente généralement, elle prête à de graves critiques. Elle suppose en premier lieu que tout péché doit être nécessairement ou puni ou réparé : *Necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur;* c'est l'axiome plusieurs fois répété par saint Anselme. Or le péché peut être pardonné et il peut être aussi remis à la suite d'une réparation inadéquate. Il n'en est pas ainsi dans l'ordre actuel, puisque la satisfaction du Christ est surabondante, mais il pourrait en être ainsi et alors la théorie, qui s'appuie sur la spéculation philosophique et non sur les données positives de la révélation, serait en défaut. En second lieu, le mérite ne peut pas plus que le châtiment se transférer d'un sujet à l'autre. Si une famille est honorée ou récompensée par égard pour un de ses membres, c'est qu'elle forme une unité morale et que ses membres ne sont pas étrangers entre eux. Pareillement, la réparation d'une offense ne peut être effectuée que par l'offenseur en personne ou par quelqu'un qui forme avec lui une même personne morale. En toute hypothèse, nous sortons du principe de la substitution pour entrer dans celui de la solidarité, le seul qui donne la clef de la doctrine paulinienne. Il y a donc place pour des

perfectionnements ultérieurs et le dernier mot n'est pas dit.

3. Ce n'est pas dans les écrits des Pères qu'il nous faut le chercher. On les a souvent accusés à tort de donner à ce dogme fondamental trop peu de relief; car on trouve chez eux autant ou plus d'allusions à l'œuvre rédemptrice qu'à tout autre article de foi. Mais diverses circonstances expliquent leur laconisme. Dans les premiers siècles, aucune hérésie ne s'attaqua directement au dogme de la rédemption; les Pères n'eurent donc pas à le défendre et ils se bornèrent en général à répéter les formules traditionnelles, sans s'inquiéter de les harmoniser ni d'en scruter le sens profond.

Étant donné le public auquel ils s'adressent et le dessein qu'ils se proposent, les Pères apostoliques et les apologistes n'eurent guère à parler de la mort rédemptrice. Plus tard, en face des païens incrédules, le problème capital fut celui-ci : Pourquoi un Dieu s'est-il fait homme? Plusieurs, à l'exemple d'Origène dans sa réfutation de Celse, crurent rendre plus accessible le mystère d'un Dieu incarné en montrant la nécessité de la rédemption. Telle est bien aussi l'idée maîtresse des deux premiers ouvrages où la rédemption soit traitée *ex professo*. Saint Athanase intitule le sien *De incarnatione Verbi;* s'il y insiste beaucoup trop, à notre gré, sur la rédemption physique, c'est-à-dire sur le relèvement de la nature humaine par l'union du Verbe avec notre chair, son but et ses lecteurs lui imposaient ce plan. Les visées apologétiques de saint Grégoire de Nysse, dans sa *Grande catéchèse,* ne sont pas moins marquées. Nous ne ferons pas difficulté d'avouer qu'il abuse des comparaisons médicales et se complaît à l'excès dans la description des procédés pharmaceutiques employés pour guérir le genre humain; mais la doctrine catholique du salut par la croix de Jésus n'est ni oubliée ni dissimulée; elle passe au second plan, voilà tout. « Notre nature était malade, dit saint Grégoire, elle avait besoin d'un médecin; l'homme tombé attendait qu'une main secourable le relevât; frappé à mort, il fallait qu'on lui rendît la vie; égaré dans les sentiers du mal, il réclamait un guide vers le bien; enfermé dans les ténèbres, il soupirait après la lumière. Au

captif, il fallait un rédempteur; au prisonnier un soutien; à l'esclave, un libérateur. » Tout cela tend à prouver la convenance de l'incarnation, mais n'éclaire que peu la nature de l'action rédemptrice.

III. Synthèse doctrinale.

1. Le grand principe de la solidarité. — 2. Valeur sotériologique de la résurrection du Christ. — 3. Unité et harmonie de la doctrine de Paul.

1. Combien variés et multiples sont les aspects de la rédemption, les pages qui précèdent ont dû le montrer. Tous ces points de vue sont justes dans une certaine mesure, tous doivent être mis en lumière et ils ne peuvent l'être que successivement; mais tous sont incomplets et c'est pour les avoir isolés, en exagérant l'un au détriment des autres, qu'on a imaginé des systèmes contradictoires, insuffisants dans leur étroitesse et faux surtout par leur exclusivisme. Chacun d'eux représente une parcelle de vérité, non la vérité tout entière.

La théorie du rachat est juste, car le péché nous constituait réellement débiteurs à l'égard de Dieu et nous étions hors d'état de payer notre dette; mais cette dette ce n'est pas un étranger qui la paye pour nous, c'est le genre humain qui l'acquitte lui-même par Jésus-Christ son représentant. La théorie de la substitution est juste, car le Christ a subi pour nous une peine qu'il ne méritait pas; mais la substitution est incomplète, puisque celui qui expie nos fautes est le chef de notre famille et qu'ainsi nous les expions en lui et par lui. La théorie de la satisfaction est juste, mais à condition de ne pas l'appuyer exclusivement sur une substitution de personnes, car un affront n'est vraiment lavé que si l'offenseur prend part à la réparation comme il a eu part à l'offense. Ainsi, quelque chemin qu'on prenne, à moins de s'arrêter en route, on aboutit toujours au principe de la solidarité.

Ce principe révélateur, les Pères de l'Église l'ont non seulement aperçu mais clairement formulé. Tous disent équivalemment que Jésus-Christ a dû devenir ce que nous sommes pour nous faire devenir ce qu'il est; qu'il s'est incarné afin

que la délivrance fût par un homme comme la chute avait été par un homme; que le Christ, en tant que rédempteur, résume et récapitule toute l'humanité; que Dieu a voulu relever notre nature par elle-même et par ses propres ressources, grâce au Verbe fait chair. Plusieurs d'entre eux, loin de méconnaître le principe de la solidarité, en outreraient plutôt l'application. Les théologiens modernes, eux aussi, entreront de plus en plus dans cet ordre d'idées : les catholiques pour y chercher un complément nécessaire à la doctrine de la satisfaction; les protestants, un correctif non moins nécessaire à la théorie de la substitution, dont ils retiennent religieusement la terminologie. C'est un heureux symptôme; on s'achemine par degrés à une conception de la mort rédemptrice qui coupe court à bien des difficultés et qui finira par rallier tous ceux qui accordent à la rédemption une valeur objective. Nous allons voir qu'elle interprète correctement la pensée de l'Apôtre.

L'amour du Christ nous presse, quand nous considérons : que si Un mourut pour tous, donc tous moururent; et que Un mourut pour tous afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour Celui qui est mort et ressuscité pour eux[1].

1. 2 Cor. 5[14-15] : Ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς κρίναντας τοῦτο ὅτι
A) εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν· ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον·
καὶ B) ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι.

[14] Charitas enim Christi urget nos : aestimantes hoc, quoniam
A) si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt :
[15] et B) pro omnibus mortuus est Christus : ut, et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit.

Différences entre la Vulgate et le texte original. — *a*) Le *quoniam* qui semble causatif (*parce que*) doit s'entendre comme ὅτι (considérant ceci *que*). — *b*) La particule conditionnelle du latin se trouve aussi dans beaucoup de manuscrits grecs. Mais que εἰ ait été omis par les copistes devant εἷς ou ajouté pour rendre la phrase plus coulante, cela ne fait rien au sens : dans un cas, on a une proposition conditionnelle (*Si un mourut pour tous, donc tous moururent*); dans l'autre, on a un enthymème (*Un mourut pour tous, donc tous moururent*); le résultat est identique. — *c*) Les mots *mortuus est, mortui sunt,* qui ont l'air d'un passé indéfini ou même d'un présent, si on prend *mortuus* et *mortui* adjectivement, ne rendent pas très bien l'aoriste ἀπέθανεν, ἀπέθανον (mourut, moururent). — *d*) Le mot *Christus,* ajouté au v. 15, ne change rien au sens, mais suggère l'idée d'une argumen-

La théorie de la substitution pénale obligerait à conclure : Si un est mort pour tous donc les autres n'ont plus à mourir.

tation qui n'existe pas. — *e*) Le participe présent *aestimantes*, au lieu de l'aoriste κρίναντας, n'a pas d'influence sur la pensée. — *f*) Au contraire, l'addition de *et* (dans *et qui vivunt*) obscurcit la phrase.

Signification de quelques termes. — *a*) Tout le monde, ou à peu près, est d'accord que l'amour du Christ désigne ici l'amour que le Christ a pour nous. Le contexte l'exige, quoi qu'on pense de la règle qu'un génitif de personne après ἀγάπη est *toujours* un génitif subjectif, jamais un génitif objectif. — *b*) Le mot συνέχει signifie *urget* et *cohibet*. Il peut garder ce double sens parfaitement conciliable. Chrysostome entend : *ne me laisse aucun repos* (οὐκ ἀφίησι ἡσυχάζειν με); Théodoret : *nous enflamme* (πυρπολούμεθα); le sens exact paraît être : *nous possède sans réserve, nous domine et nous presse, nous anime et nous empêche de penser à nous.* — *c*) Les mots κρίναντας τοῦτο ὅτι veulent dire : *ayant considéré ceci* (à savoir) *que*. Pour ce sens de κρίνειν, cf. 1 Cor. 10^{15}; 11^{13}. Pour l'expression τοῦτο ὅτι, cf. Rom. 2^{3}; 6^{6}; 2 Cor. $10^{7\text{-}11}$; Eph. 5^{5}. — De cette façon, τοῦτο ὅτι embrasse les deux considérations suivantes unies par la conjonction copulative (καί) après laquelle il faut sous-entendre ὅτι.

Portée doctrinale du texte. — L'amour que le Christ nous porte enflamme le dévouement et l'abnégation de l'Apôtre, parce qu'il lui suggère deux réflexions : A) *Première considération :* « Un mourut pour tous, donc tous moururent. » L'explication de quelques anciens (Théodoret, l'Ambrosiaster, etc.) : « donc tous avaient à mourir de la mort physique », est aussi contraire à la logique qu'à la grammaire. Celle de saint Augustin (*Contra Julian.* VI, 4; *De peccat. merit. et remiss.* I, 27; *De civit. Dei,* XX, 6 etc.) suivi par beaucoup de commentateurs scolastiques : « donc tous étaient morts spirituellement par le péché », n'est pas plus admissible; car il faudrait non pas l'aoriste (ἀπέθανον) mais le plus-que-parfait; d'ailleurs cette considération ne cadre en rien avec le contexte ni avec le but évident de saint Paul, comme l'a très bien remarqué Estius : « Hic commentarius... etsi veram sententiam contineat, non admodum quadrat Apostoli instituto, nec connecti facile potest cum iis quae sequuntur. » Si la mort de tous n'est ni une mort physique ni une mort spirituelle (la mort du péché), c'est donc une mort morale ou une mort mystique. Presque tous les exégètes modernes se prononcent pour l'une ou l'autre de ces deux morts. Saint Thomas, lui, propose trois sens : *a*) la mort spirituelle de saint Augustin, *b*) la mort mystique (ut omnes mortui dicantur veteri vitae, nec significetur quid sit sed quid esse debeat), *c*) la mort morale (ita quisque debet reputare ac si mortuus esset sibi ipsi). Il regarde le dernier sens, qui est celui de la Glose, comme plus littéral. Cependant les commentateurs, et avec raison, préfèrent généralement le second. En effet ce n'est pas ici une exhortation mais l'exposé d'un fait; ou du moins l'exhortation est indirecte et ressort, par voie de conséquence, du fait lui-même. Il s'agit donc de la mort mystique de tous les hommes, qui eut lieu idéalement au Calvaire dans la mort physique de Jésus-Christ, leur

Saint Paul conclut à l'inverse : « Si un mourut pour tous donc tous moururent » idéalement et mystiquement en lui et avec lui. C'est qu'il part du principe de la solidarité qui fait de la mort du Christ notre mort et de la vie du Christ notre vie. Au lieu d'écrire : « Un mourut *à la place* (ἀντί) de tous » ; il met, peut-être avec intention : « Un mourut en faveur et au profit (ὑπέρ) de tous ».

Les commentateurs qui, entraînés par l'autorité de saint Augustin, entendent cette mort du péché originel s'engagent dans d'inextricables difficultés. Leur explication est repoussée par la grammaire, car saint Paul ne dit pas : « Si un mourut pour tous donc tous *étaient* morts » avant lui, mais : « Si un mourut pour tous donc tous *moururent* » simultanément et par le fait même. D'ailleurs que viendrait faire ici la mention du péché originel, supposé même que le péché originel, sans autre qualification, puisse s'appeler mort? Comment le souvenir du péché originel stimulerait-il l'abnégation des apôtres? Au contraire, il est aisé de comprendre que la mort mystique avec Jésus-Christ nous fait un devoir de vivre en lui et de modeler nos sentiments sur les siens. Enfin l'exégèse d'Augustin a pour point de départ une erreur de fait suggérée par la version latine. Dans *et pro omnibus mortuus est Christus,* grâce à l'interpolation du mot *Christus,* la conjonction a l'air de reprendre l'argument ina-

représentant commun, et qui a lieu réellement pour chacun d'eux au baptême, dans l'acte de leur incorporation au Christ. Bengel exprime cela avec sa concision ordinaire : « Mors facta in morte Christi. » Bisping l'explique bien : « Wirklich und wahrhaft sind wir in Christi Tode mitgestorben und miterstanden.,. Deutlich wird hier, wie in so vielen paulinischen Stellen, der Tod Christi als ein stellvertretender bezeichnet. » De même Plummer (dans *Cambridge Bible for Schools and Colleges*) : « The principle assumed is that of representation. In one sense all died in Adam (1 Cor. 15[22]), in quite another, all died in Christ. » — B) La *seconde considération* tire la conséquence de la première, conséquence formellement voulue par le Christ mourant : « Il est mort pour tous, *afin* que ceux qui vivent ne vivent pas pour eux-mêmes mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux. »

En résumé, l'Apôtre considère qu'il ne s'appartient plus mais qu'il se doit tout entier au service de Jésus-Christ et de ses frères, parce que, *premièrement* il est mort d'une *mort mystique* avec le Christ mourant et que, *secondement*, cette mort mystique implique et exige une *mort morale* à lui-même et à son égoïsme.

chevé. Or il n'en est point ainsi : le raisonnement est complet dans la première phrase et la copulative introduit seulement une seconde considération propre à soutenir l'Apôtre dans la voie du renoncement. De la sorte, le texte entier ne réveille pas l'idée de substitution, mais celle de solidarité. Car, pour que Jésus-Christ nous associe à sa mort, il faut que nous ne fassions qu'un avec lui au moment où il meurt pour nous. Sans doute nous ne sommes associés au Christ mourant que d'une manière idéale, en tant qu'il est notre représentant, mais sa mort se réalise mystiquement en nous par la foi et le baptême et saint Paul nous a habitués à ce langage : « Comme tous meurent en Adam », idéalement à l'Éden, dans l'acte même de la désobéissance et ensuite réellement, par le fait de la génération naturelle, « ainsi tous seront vivifiés dans le Christ », idéalement et en puissance au Calvaire, réellement et en acte par le fait de la régénération surnaturelle.

C'est toujours le principe de la solidarité qui est mis en lumière dans un autre passage d'une étonnante hardiesse : « Celui qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait péché pour nous, afin que nous devinssions justice de Dieu en lui[1]. »

L'Apôtre vient de dire : « Nous vous en supplions au nom du Christ, réconciliez-vous avec Dieu ». Il se hâte d'ajouter que cette réconciliation est possible et facile, parce que Dieu

1. 2 Cor. 5^{21} : Τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ.

Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso.

Il est certain que la négation μή (au lieu de οὐ) exprime un sentiment subjectif soit de la part de l'écrivain soit, beaucoup plus probablement, de la part de Dieu lui-même qui traita ainsi Jésus *quoiqu'il* le sût sans péché ou *à cause* de cela.

Il est pareillement certain que ἁμαρτία ne peut pas signifier ici « sacrifice pour le péché ». Cette acception, inconnue aux auteurs du Nouveau Testament, étrangère à la langue des Septante (sauf peut-être Lev. 6^{18}), n'aurait pas été comprise des Corinthiens. D'ailleurs elle ne cadre pas avec le contexte. Jésus-Christ doit devenir « péché » pour nous, comme nous devenons « justice » en lui. C'est ce qu'ont fort bien vu presque tous les exégètes modernes ; aussi abandonnent-ils généralement l'explication de l'Ambrosiaster, de Pélage et de saint Augustin (*Enchirid.* 41 ; *Contra Maximin.* I, 2 etc.) qui a entraîné, comme à l'ordinaire, un grand nombre de commentateurs latins et même quelques exégètes protestants (Ewald, Ritschl, etc.).

a pris les devants et préparé les voies. La pensée revêt donc ce tour paradoxal : Par une sublime condescendance du côté de Dieu, le juste devient péché, afin que les pécheurs deviennent justice. Ici encore il n'y a pas proprement substitution de personnes, il y a solidarité d'action. Le péché n'est pas transféré des hommes au Christ, mais il s'étend des hommes sur le Christ, représentant de la nature humaine; de même la justice de Dieu n'est pas transférée du Christ aux hommes, mais elle s'étend du Christ sur les hommes, lorsque ceux-ci, par la filiation adoptive, revêtent la nature divine. Cette idée est plus clairement exprimée dans la seconde incise, car nous ne devenons justice de Dieu que *dans* le Christ, c'est-à-dire qu'autant que nous sommes unis à lui; mais les deux membres sont parallèles et doivent s'éclairer mutuellement. L'Apôtre, en se servant des termes généraux « péché » et « justice », n'emploie pas précisément l'abstrait pour le concret, qui ne conviendrait pas ici ; il entend exprimer une notion collective. Jésus-Christ, comme chef du genre humain, dont il représente la cause et embrasse les intérêts, personnifie le péché; il est fait « péché pour nous », non pas à notre place mais à notre avantage, car en se rendant solidaire de notre sort, il nous associe à sa destinée : ainsi, devenant péché pour nous, il nous fait devenir justice de Dieu en lui. Jésus n'est ni pécheur ni péché personnellement, mais comme membre d'une famille pécheresse avec laquelle il ne fait qu'un. C'est dans le même sens qu'il deviendra « malédiction », comme rameau d'un arbre maudit. Pareillement, à cause de notre union à celui qui est la justice même, nous participons à sa « justice ». Jésus étant impeccable de sa nature, ne peut pas être rendu pécheur par son contact avec les pécheurs, tandis que notre union morale avec le Juste par excellence nous rend vraiment justes nous-mêmes. Et cette justice, parce qu'elle vient de la grâce et non pas de nous, s'appelle avec raison « justice de Dieu ».

Le même ordre d'idées règne, à peu de chose près, dans ce passage de l'Épître aux Galates :

Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi en devenant

pour nous malédiction — car il est écrit : Maudit quiconque est suspendu au bois [du supplice] — afin de faire parvenir aux Gentils la bénédiction d'Abraham en Jésus-Christ, afin de nous faire recevoir par la foi la promesse de l'Esprit [1].

1. Gal. 3[13] : Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου,

[14] ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ Πνεύματος λάβωμεν διὰ πίστεως.

[13] Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum : quia scriptum est : *Maledictus omnis qui pendet in ligno :*

[14] ut in Gentibus benedictio Abrahae fieret in Christo Jesu, ut pollicitationem Spiritus accipiamus per fidem.

A) *La suite des idées.* — Tous ceux qui mettent leur espoir dans les œuvres de la Loi mosaïque (ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν) sont maudits, car la Loi prononce la malédiction contre quiconque viole un de ses préceptes (v. 10) ; d'un autre côté, elle ne peut lever cette malédiction en justifiant l'homme, puisque c'est la foi qui justifie (v. 11) et que la Loi ne repose pas sur le principe de la foi mais sur le principe des œuvres (v. 12). Il y a là un syllogisme complet où la conclusion est mise en tête et que saint Thomas rétablit ainsi : « Justitia est ex fide ; sed Lex ex fide non est ; ergo Lex justificare non potest. » — Les versets 11 et 12 forment donc une parenthèse destinée à prouver que la Loi est impuissante à révoquer la malédiction qu'elle a prononcée. Le v. 13 se rattache ainsi, sans lien grammatical, au v. 10 : « la Loi nous a maudits ; le Christ nous délivre de cette malédiction. » — Il est à noter que ἡμᾶς se rapporte *aux Juifs seuls*. En effet, la Loi ne maudit que ceux qui la violent et ceux-là seuls la peuvent violer qui lui sont soumis légitimement. De plus, au verset suivant, le *nous* est formellement opposé *aux Gentils ;* il ne peut donc pas les inclure. Ce sont donc les Juifs seuls qui sont maudits par la Loi et qui sont délivrés par le Christ de cette malédiction ; mais leur délivrance a pour résultat d'ouvrir aux Gentils la source des bénédictions.

B) *La double malédiction.* — Autre est la malédiction prononcée par la Loi contre ses transgresseurs, autre la malédiction dont est l'objet le supplicié. Contre ses transgresseurs, la Loi (Deut. 27[26]) prononce une malédiction qui frappe *tous* ceux qui sont soumis à la Loi et qui n'ont d'autre secours que la Loi ; car, selon la doctrine exposée ailleurs par l'Apôtre (Rom. 3[20] ; 4[15]), la Loi par elle-même est une lumière mais non une force, elle éclaire mais ne soutient pas : Maledictus *omnis* qui non permanserit in *omnibus*. Les mots *omnes, omnibus*, ajoutés d'après les Septante, ne se trouvent pas dans le texte hébreu, mais sont implicitement contenus dans la proposition universelle et sont réclamés par l'argumentation de l'Apôtre. — Bien différente est l'autre malédiction. Le supplice de la croix n'était pas usité chez les Juifs, mais on suspendait à un gibet le cadavre du condamné à mort. C'était une aggravation de peine et surtout un spectacle propre à inspirer la terreur. Le cadavre devait être retiré et

Saint Paul vient de dire que tous ceux qui dépendent des œuvres de la Loi, qui mettent exclusivement en elle leur

enseveli le jour même pour cette raison (Deut. 21[23]) : כִּי־קְלֻלַת אֱלֹהִים תָּלוּי, ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ Θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. Saint Paul cite le texte librement d'après les Septante : ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. Il garde l'addition ἐπὶ ξύλου qui est un commentaire juste et qui convient parfaitement à Jésus crucifié. Il garde aussi le πᾶς, contenu implicitement dans la proposition générale du texte hébreu. Il change κεκατηραμένος en ἐπικατάρατος pour rendre plus étroit le parallélisme entre les deux malédictions. Il supprime ὑπὸ Θεοῦ qui ne conviendrait point au Christ ou ne lui conviendrait qu'avec une explication. De la sorte, il y a une malédiction (κατάρα) qui pèse sur les Juifs et une autre malédiction (κατάρα) qui pèse sur Jésus; mais la malédiction des Juifs consiste en ceci qu'ayant violé la Loi ils se trouvent maudits par la Loi (Deut. 27[26] : ἐπικατάρατος, en hébreu אָרוּר) et par conséquent sous le coup de la malédiction (ὑπὸ κατάραν εἰσίν, Gal. 3[10]); la malédiction de Jésus consiste en ce que, bien qu'innocent, il se trouve dans un état que la Loi déclare maudit.

C) *Explications insuffisantes.* — *a*) Celle de Hilgenfeld a eu peu de succès : la Loi aurait perdu le droit de maudire les Juifs en prononçant une malédiction imméritée contre Jésus-Christ et les Juifs par là même auraient été soustraits à la tyrannie de la Loi. — *b*) L'hypothèse d'Everett (*The Gospel of Paul*) n'a pas non plus rencontré grande faveur : le Christ crucifié étant maudit par la Loi serait légalement impur et hors d'état d'observer la Loi; ses disciples à leur tour, étant crucifiés avec lui, seraient pareillement impurs au point de vue légal et, donc, exempts de la Loi. Mais comme là où il n'y a point de Loi il n'y a point de péché (Rom. 5[13]), leur délivrance de la Loi entraînerait leur délivrance du péché. Voir la réfutation de ce système dans Stevens, *The Theol. of the New Test.*, Edimbourg, 1899, p. 405-406 (note). Everett a beau protester que sa méthode est la bonne et que ses contradicteurs (Bruce, Briggs, Holtzmann, Mead, etc.) sont aveuglés par le préjugé dogmatique, il ne fera point école. — *c*) Un troisième système est ainsi exposé par M. Tobac qui l'adopte (*Le problème de la justification*, p. 190) : « La Loi prononçait contre ses transgresseurs la malédiction; c'est-à-dire, dans la pensée de Paul et probablement aussi dans celle des Juifs néo-testamentaires et des adversaires de l'Apôtre, la mort, et ainsi l'exclusion du royaume. A cette malédiction, le Christ s'est soumis pour nous : chargé du poids de nos transgressions, il a été frappé par la sentence de mort qu'avait portée la Loi, il a été crucifié par la Loi. Mais comment cette mort est-elle en même temps une mort à la Loi? En étant fait maudit pour nous, le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi : nous ne sommes plus les maudits de la Loi, nous ne sommes plus ses débiteurs, sa créance est éteinte; mais dès lors aussi nous avons d'une certaine façon secoué son joug. De même qu'en subissant le châtiment du péché, le Christ nous délivrait au moins en droit de sa puissance, ainsi

confiance, sont sous le coup de la malédiction. En effet la Loi maudit tous ses transgresseurs et ne donne pas le moyen d'échapper à la malédiction prononcée par elle. Il faut donc que le Christ intervienne pour lever cette malédiction, car elle est incompatible avec la bénédiction dont leur père

d'une façon analogue, en prenant sur lui la malédiction de la Loi, il mettait juridiquement fin à sa domination. » Tout cela est bien compliqué, bien contourné; cela sous-entend une foule d'idées que Paul n'exprime jamais et qui sont peu conformes à son esprit. L'explication repose sur deux faux principes : la substitution totale de Jésus-Christ aux pécheurs (ἀντί au lieu de ὑπέρ), l'hypothèse que Jésus-Christ nous délivre du péché et de la Loi en subissant à notre place le châtiment dû au péché et prononcé par la Loi.

D) *Sens du passage.* — Le participe γενόμενος, au point de vue grammatical, peut être simplement descriptif et circonstantiel (*étant devenu malédiction pour nous*) ou bien causatif (*en devenant, parce qu'il est devenu malédiction pour nous*). Les exégètes nommés ci-dessus adoptent ce dernier sens et ils ont alors à expliquer pourquoi et comment le Christ a délivré les Juifs de la malédiction de la Loi en se mettant dans le cas d'être *matériellement* maudit par la Loi; ils n'y arrivent qu'à force de subtilités et en lisant entre les lignes une foule de choses que Paul ne dit pas et contre lesquelles il protesterait. Le mieux est de ne rien ajouter à ce qu'il affirme; car sa pensée est assez nette et ressort clairement de tous les passages analogues (Gal. 4^4; Rom. 8^3 : 2 Cor. 5^{21} etc.). La parallélisme avec Gal. 4^4 est surtout frappant, puisque la circonstance est exprimée par le même participe (γενόμενος) et la finalité par la même conjonction (ἵνα).

Gal. 3^{13-14} :	Gal. 4^4 :
Christus nos redemit de maledicto legis,	Misit Deus Filium suum
factus pro nobis maledictum :	*factum* sub muliere, *factum* sub lege,
ut in gentibus benedictio Abrahae fieret,	*ut* eos, qui sub lege erant, redimeret,
ut pollicitationem Spiritus accipiamus.	*ut* adoptionem filiorum recipe-remus.

Dans les deux cas ce n'est pas le *mode* de la rédemption qui est indiqué, mais la *condition*. Jésus-Christ ne délivre pas les Juifs du joug de la Loi et ne nous confère pas à tous la filiation adoptive *par le fait même* qu'il est soumis à la Loi et qu'il naît d'une femme comme tous les autres; mais c'est là une *condition essentielle* de l'œuvre rédemptrice, supposé que Dieu veuille sauver les hommes par le principe de la solidarité. Ainsi le Christ, *pour* ôter aux Juifs la malédiction de la Loi, veut partager cette malédiction. Comment, de fait, les délivrera-t-il, Paul nous l'enseigne ailleurs; mais il ne faut pas chercher dans chaque texte tout l'ensemble de sa doctrine.

Abraham les a constitués héritiers présomptifs et dont les Gentils n'auront le bénéfice qu'après que les Juifs seront aptes à la recevoir. Comment s'y prendra le Sauveur?

Pour sauver les hommes, il s'était chargé de leur péché, ou plutôt était entré en communion avec leur nature pécheresse; pareillement pour sauver les Juifs — et les Gentils après les Juifs — il se charge de leur malédiction ou mieux se rend participant à leur malédiction. La malédiction qui pèse sur lui est bien différente de celle qui pèse sur les Juifs. Toutes les deux sont prononcées par la Loi, mais celle-ci est réelle et celle-là apparente; l'une est valable aux yeux de Dieu, l'autre n'a de valeur que dans l'estimation erronée des hommes; l'une provient d'une transgression de la Loi, l'autre résulte d'un fait extérieur sans rapport avec la Loi; l'une a pour effet la juste mort du coupable, l'autre a pour cause la mort injuste d'un innocent. Il ne faut pas compléter arbitrairement la pensée de Paul, au risque de la fausser ou de la travestir. Paul n'insinue pas que la Loi en maudissant à tort l'innocent perd désormais le droit de maudire les coupables; ni que la Loi, en obtenant la mort du Christ, reçoit tout son dû et n'a plus rien à réclamer : ce sont là pures imaginations des exégètes aux abois. Plus simple et moins énigmatique est la vraie pensée de l'Apôtre. La malédiction, matériellement prononcée par la Loi et acceptée par le Sauveur, n'est pas le moyen mais la condition de notre salut. En d'autres termes, Jésus-Christ n'affranchit pas les Juifs du joug de la Loi par le fait même qu'il prend sur lui la malédiction de la Loi; mais il prend sur lui la malédiction de la Loi pour être apte à affranchir les Juifs du joug de la Loi. Pourquoi? Parce que, d'après saint Paul comme d'après le rédacteur de l'Épître aux Hébreux, dans notre ordre de providence où la rédemption s'opère selon le principe de la solidarité, Jésus-Christ doit être homme pour racheter les hommes, sujet de la Loi pour délivrer les sujets de la Loi, membre d'une famille pécheresse pour sauver les pécheurs, revêtu de la chair pour vaincre la chair dans son propre domaine, étroitement associé aux coupables pour faire rejaillir sur eux sa justice, soumis en un mot à toutes nos infirmités

et à toutes nos misères, pour être le pontife idéal capable de nous ouvrir les portes du ciel.

2. Ceci nous conduit à une constatation de la plus haute importance, je veux dire la valeur sotériologique de la résurrection : LE CHRIST FUT LIVRÉ A CAUSE DE NOS FAUTES ET RESSUSCITÉ EN VUE DE NOTRE JUSTIFICATION [1].

La première incise est une citation tacite d'Isaïe et le contexte indique qu'il s'agit du Messie livré à la mort comme remède aux péchés du peuple. C'est une idée familière à tout le Nouveau Testament. Jésus-Christ s'est livré lui-même à la la mort et, s'il a été livré par Judas et les Juifs, il l'a été aussi par son Père [2]. Ce dernier sens est imposé ici par le parallélisme. Le Christ fut livré *par Dieu à cause de nos fautes,* que sa mort seule, dans l'ordre actuel de la providence, pouvait expier. Là n'est pas la difficulté.

Mais pourquoi fut-il *ressuscité en vue de notre justification,* ou, ce qui revient au même, pourquoi Dieu le ressuscita-t-il en vue de notre justification? Ce n'est pas que le Christ nous ait mérité la justification en ressuscitant, puisque après la mort il n'était plus capable de mérite. Ce n'est pas non plus que la rémission des péchés et la justification soient séparables; s'il est permis de les distinguer comme le côté négatif et le côté positif de notre salut, on ne saurait tellement les disjoindre que l'une puisse jamais aller sans l'autre. Certains auteurs hétérodoxes proposent cette exégèse : « Jésus-Christ est justifié dans sa résurrection, et, à cause de notre union intime

1. Rom. 4^{25} : ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.

Le premier membre est une citation presque textuelle d'Isaïe 53^{12} : διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη, où le contexte immédiat fait voir qu'il faut entendre *livré à la mort* (παρεδόθη εἰς θάνατον).

La particule διά avec l'accusatif est finale; mais la finalité peut regarder le passé ou l'avenir *pro subjecta materia.* Quand il s'agit de péchés commis à expier elle regarde le passé; quand il s'agit d'une justification encore absente à procurer, elle regarde naturellement l'avenir. C'est pourquoi, dans la première incise nous traduisons : *à cause de* nos péchés, et dans la seconde : *en vue de* notre justification.

2. Se livrant lui-même (Gal. 2^{20}; Eph. 5^{2}), livré par les Juifs (Mat. 20^{19}; Joan. 20^{11}), livré par Dieu (Rom. 8^{32}; Joan. 3^{16}).

avec lui nous sommes justifiés en même temps[1]. » Quelle confusion d'idées et quel galimatias! Comment Jésus est-il justifié à sa résurrection? Est-ce parce qu'alors Dieu le proclame juste? Mais ne l'avait-il pas proclamé tel durant sa vie mortelle, en particulier au baptême? Est-ce parce qu'alors il apparaît juste aux yeux des hommes? Mais quel rapport cela peut-il avoir avec notre propre justification? L'exposition suivante, pour avoir séduit tel auteur catholique, n'en est pas meilleure : « Comme nos péchés ont moralement abouti à la mort du Christ, ainsi notre justification a moralement abouti à sa résurrection. Notre condamnation l'avait tué, notre justification l'a ressuscité[2]. » Que signifie cette énigme? Veut-on dire qu'après nous avoir justifiés en mourant pour nous le Christ n'avait plus de raison de rester dans la mort et que c'est donc nous qui, une fois justifiés, sommes en quelque sorte les causes involontaires de sa résurrection? Mais comment ce commentaire, passablement alambiqué, sort-il des paroles de saint Paul?

Plusieurs interprètes catholiques, à la suite de saint Augustin, cherchent la clef du mystère dans ce fait que la résurrection du Sauveur, étant le fondement de notre foi et le principal motif de crédibilité, si Jésus-Christ n'était pas ressuscité nous ne croirions pas en lui et, faute de croire en lui, nous ne serions pas justifiés; ou bien dans cet autre fait que, dans les desseins de Dieu, l'Évangile ne devait être prêché qu'après la résurrection du Christ et qu'ainsi notre foi — et partant notre résurrection — en dépendent. Mais le lien établi entre la résurrection du Christ et notre justification — le second surtout — est bien fragile, bien extérieur, bien superficiel, et comment supposer que l'Apôtre laisse tant de choses à lire entre les lignes?

Saint Jean Chrysostome serre de plus près la question. Pour lui, la mort et la résurrection du Christ ne sont que les deux faces d'un même acte rédempteur, si bien que les effets de la rédemption peuvent être indifféremment attribués à l'une ou

1. Candlish, dans *Expositor*, 1893, 4e sér. t. VIII, p. 466-470; Everett, *Gospel of Paul*, p. 199-200; Otto, Ménégoz, etc.
2. Godet, dans son *Commentaire*, et quelques autres.

à l'autre. Si notre justification est rapportée à la résurrection plutôt qu'à la mort, c'est, dira saint Thomas, parce que dans sa mort Jésus-Christ est cause méritoire, dans sa résurrection cause exemplaire de notre justification; il est donc ressuscité pour nous servir de modèle dans l'acquisition d'une nouvelle vie. Tout cela paraît bien conforme à l'esprit de Paul; peut-être cependant y manque-t-il une dernière touche.

Jésus-Christ ne venait pas sur la terre simplement pour mourir; il venait pour nous unir à lui et nous associer à son triomphe. Il ne lui suffisait donc pas de mourir pour nous, il devait aussi ressusciter pour nous[1]. La mort n'est que la moitié de l'œuvre rédemptrice, qui réclame la résurrection comme son complément nécessaire? En effet la justification de chacun de nous est produite par la foi et le baptême; et il est aisé de voir comment la résurrection de Jésus influe sur ces deux causes; car notre foi au Christ n'est pas une foi au Christ mort, mais au Christ vivant, au Christ ressuscité; et le baptême n'est pas seulement le symbole efficace de la mort du Christ, mais encore celui de sa vie glorieuse.

Aussi l'acte et le rite qui nous incorporent au Christ sont-ils mis en relation constante avec sa résurrection. Dans notre texte même, l'Apôtre vient de dire que la foi nous sera imputée à justice, comme elle le fut à Abraham, « si nous croyons en celui qui a ressuscité des morts Jésus Notre-Seigneur[2] ». Il dit un peu plus loin : « Si tu confesses de bouche le Seigneur Jésus et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé[3]. » Sans la résurrection, la foi n'a pas son véritable objet; sans la résurrection, le baptême n'a pas son complet symbolisme. Dans le baptême, en effet, nous mourons et nous ressuscitons avec Jésus-Christ : nous mourons mystiquement avec lui, en tant que nous sommes associés à sa mort, et nous ressuscitons, en tant que nous sommes sacramentellement associés à sa résurrection. Supprimez la résurrection, le baptême et la foi elle-même, qui ne justifie pas sans quelque relation avec le baptême,

1. 2 Cor. 5^{15} : *qui* PRO IPSIS *mortuus est et resurrexit.*
2. Rom. 4^{24}. — 3. Rom. 10^{9}. Cf. 2^{24}; 1 Thess. 4^{14}.

perdent leur signification et partant leur efficacité. Telle est une des raisons pour lesquelles Jésus-Christ « ressuscite » en vue de notre justification.

Il en est une autre plus profonde. Que la résurrection du Christ soit pour nous le plus solide motif de notre foi, la condition providentielle de l'envoi des apôtres, le gage assuré de notre propre résurrection; qu'elle soit pour lui la juste récompense de ses mérites, le résultat naturel de sa plénitude de grâces, le digne couronnement de l'œuvre rédemptrice; qu'elle soit pour Dieu le sceau apposé à la rédemption, une déclaration de paix faite aux hommes, l'expression de sa faveur enfin reconquise, ce sont des vérités de sens commun. Mais elle est plus et mieux que cela : elle est intimement liée au fruit de la mort rédemptrice et au don du Saint-Esprit. C'est au moment de la résurrection que Jésus-Christ devient « esprit vivifiant[1] ». Auparavant, il avait bien l'Esprit dans sa plénitude; mais l'Esprit qui habitait en lui, entravé par les limitations inhérentes à l'économie de la rédemption, ne pouvait pas y exercer toute sa puissance vitale. Surtout le Christ lui-même n'était pas encore capable de communiquer aux autres la plénitude de la vie. Ce privilège avait pour condition préalable la mort et la résurrection. « Il vous est expédient que je m'en aille, avait dit Jésus : car, si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra point vers vous; mais, si je m'en vais, je vous l'enverrai[2]. » Et comme il devait venir lui-même avec le Paraclet, il ajoutait : « Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai vers vous[3]. » Saint Paul exprime la même chose sous cette forme concise et énigmatique : le Christ glorifié devient « esprit vivifiant »; il devient pour les siens source permanente de grâces et de vie. « L'œuvre du Christ comprend deux choses : ce qu'il a fait pour tous les hommes et ce qu'il fait pour chacun d'eux; ce qu'il a fait une fois pour toutes et ce qu'il fait sans discontinuer; ce qu'il a fait pour nous et ce qu'il fait en nous; ce qu'il a fait sur la terre et ce qu'il fait au ciel; ce qu'il a fait en sa personne et ce qu'il fait par son Esprit : il réconcilie en s'offrant lui-même

1. 1 Cor. 15^{45}. Voir p. 204-6. — 2. Joan. 16^{7}. — 3. Joan. 14^{18}.

sur la croix, il justifie en nous envoyant son Esprit[1] » et en opérant lui-même en nous comme esprit.

3. Ce double rôle complémentaire explique naturellement la curieuse dualité signalée avec complaisance par beaucoup de théologiens hétérodoxes[2]. D'après eux, saint Paul aurait deux théories de la rédemption, différentes sinon disparates, tantôt courant parallèles l'une à l'autre sans aucune tendance à se rejoindre, tantôt se rapprochant jusqu'à se toucher et à se confondre : l'une que l'on peut appeler juridique, parce qu'elle est fondée sur le principe de la compensation, de la substitution pénale et de la satisfaction vicaire, attribue à la mort du Christ une valeur objective, indépendante de l'application individuelle; l'autre qui s'appellera morale, parce qu'elle est fondée sur le fait du renouvellement intérieur, ne reconnaît à la rédemption qu'une valeur subjective, en tant que l'homme se l'approprie par la foi et l'union au Christ. Dans la première, la réconciliation a lieu hors de l'âme et s'accomplit en vertu d'une sorte de contrat passé entre Dieu et l'humanité, avec le Christ pour médiateur; dans la seconde, c'est un produit de la conscience elle-même. La théorie juridique opère avec les idées d'expiation, de propitiation, de sacrifice, de substitution, enfin avec les catégories du judaïsme populaire, elle est un résidu de l'éducation pharisienne de Saul; la théorie morale relève plutôt de la pensée hellénique, elle reflète l'expérience religieuse de Paul, après la transformation qui s'accomplit en lui sur le chemin de Damas. Cette même dualité se retrouverait dans l'explication de l'origine du péché, tantôt rattaché au fait historique de la première chute, tantôt rapporté au déterminisme psychologique de la chair; elle se retrouverait aussi dans le concept de la justification, du salut, du jugement; en un mot elle dominerait tout l'enseignement de l'Apôtre. Plusieurs déclarent la conciliation impossible et soutiennent que la synthèse n'était pas faite dans l'esprit de Paul; d'autres

1. Newman, *Lectures on... justification*[6], Londres, 1892, IX, § 1.

2. En particulier par Holtzmann (*Neutestam. Theol.* t. II, p. 114-121), d'après lequel est fait l'exposé suivant.

s'efforcent de résoudre l'antinomie, mais c'est en éliminant un des deux points de vue ; quelques-uns sont d'avis qu'il faut laisser aux deux systèmes leur indépendance, sans essayer de les fondre ensemble ou de les subordonner l'un à l'autre, de peur de les dénaturer en cherchant à les réunir.

Ces scrupules nous paraissent vains. Saint Paul a pris soin de confronter les deux aspects de l'œuvre rédemptrice et d'en faire voir les étroits rapports : « Nous sommes justifiés gratuitement par la grâce de Dieu, au moyen de la rédemption qui est dans le Christ Jésus. Dieu l'a exposé comme propitiation, par la foi, en son sang, pour montrer maintenant sa justice, afin d'être [reconnu] juste et source de justice pour quiconque croit en Jésus[1]. »

D'après ce passage, trois initiatives de Dieu, trois opérations du Christ, trois sentiments de l'homme concourent à l'œuvre rédemptrice. Dieu, nous voyant incapables de sortir par nous-mêmes du péché, décrète de nous justifier gratuitement : c'est l'initiative de la grâce. Il décide d'établir le Christ instrument de propitiation et de l'exposer comme tel aux regards du monde : c'est le triomphe de la sagesse. Il veut ainsi démontrer qu'il est juste et qu'il le fut toujours, malgré son apparente indifférence d'autrefois à l'égard du péché : c'est la revanche de la justice. Le Christ de son côté opère la rédemption, c'est-à-dire la délivrance des pécheurs ; et cette rédemption, loin d'être contraire à la grâce, agit de concert avec elle. Il opère la propitiation, lorsque, *expiant* le péché qui élevait une barrière entre Dieu et nous, il nous rend Dieu *propice*. Il produit la rédemption et la propitiation *en qualité de victime* : l'efficacité du salut est dans son sang. L'homme cependant ne reste point passif ; l'affaire de son salut ne se conclut pas sans lui : son appoint est la foi, la foi au Christ Sauveur ; il médite la leçon du Calvaire et comprend qu'il doit répondre à tant d'amour par la reconnaissance ; enfin, devant cette démonstration de la justice divine, il apprend à redouter la colère de Dieu et à se confier en sa miséricorde.

De la sorte, la doctrine de la rédemption forme un tout

1. Rom. 3^{24-26}. Pour les détails d'exégèse, cf. t. I, p. 242-7.

cohérent où les points de vue les plus divers s'harmonisent.

Le fait du relèvement est dans un rapport exact avec l'histoire de la chute. Le Calvaire est la réplique de l'Éden. L'humanité tombe et se relève dans son représentant. Un acte de désobéissance la perd, un acte d'obéissance la sauve. Quelle clarté en rejaillit sur l'unité des plans rédempteurs, la fraternité humaine et la communion des saints!

Dieu n'est plus le créancier avide de toucher sa dette, ni le suzerain jaloux de venger à tout prix ses droits; c'est le Père très bon, très saint, très juste et très sage, qui, dans son amour obstiné pour l'homme coupable, prend l'initiative de le sauver et met en branle sa toute-puissance pour exécuter un dessein qui concilie au mieux tous ses attributs : bonté, sainteté, justice et sagesse.

Jésus-Christ est toujours la victime dont le sang expie le péché, opère la propitiation, scelle l'alliance, ouvre le ciel; mais ce n'est plus une victime inerte, douée d'une espèce de vertu magique; son sang, si précieux soit-il, ne vaut que par l'offrande libre et amoureuse qu'il en fait à son Père, au nom de l'humanité contenue en lui comme dans son chef. Il ne s'agit plus d'une substitution par laquelle l'innocent subirait le châtiment du coupable, mais d'une sublime condescendance qui porte le Fils de Dieu à identifier sa cause avec celle des pécheurs; ni d'une satisfaction extérieure accordée à Dieu pour lui arracher le pardon des criminels, mais d'un hommage filial que, grâce à Jésus-Christ, le genre humain tire de lui-même et que Dieu agrée parce qu'il en a eu l'initiative et qu'il y a la principale part.

La résurrection de Jésus n'est plus un luxe surnaturel offert à l'admiration des élus, ni une simple récompense accordée à ses mérites, ni seulement le soutien de notre foi et le gage de notre espérance; c'est un complément essentiel et une partie intégrante de la rédemption elle-même.

Enfin l'homme n'est plus le témoin passif d'un drame qui se jouerait hors de lui où il n'aurait point de rôle : il meurt idéalement au Calvaire avec le Christ mourant et il revit mystiquement en lui dans l'acte de foi et le rite sacré qui lui appliquent le fruit de la mort rédemptrice.

CHAPITRE III

LES EFFETS IMMÉDIATS DE LA RÉDEMPTION

La rédemption de l'homme se fait en trois temps : au Calvaire, au baptême, à la parousie. Au Calvaire, elle s'accomplit en droit, en principe et en puissance ; au baptême, elle se réalise en fait et en acte, quoique imparfaite encore ; au jour de la parousie, elle s'achève et se consomme. Intrinsèquement liée à la mort du Christ, la rédemption potentielle est indépendante de ses applications plus ou moins étendues et, pour ainsi dire, de son succès historique. Les effets immédiats en sont la réconciliation du genre humain avec Dieu et la victoire du Christ sur les ennemis de l'humanité.

I. La réconciliation opérée.

1. La colère de Dieu. — 2. Aspects de la réconciliation.

1. Dieu hait le péché, dans la mesure même où il aime l'ordre moral, infiniment. La haine du mal lui est aussi essentielle que l'amour du bien, car l'un et l'autre dérivent de sa sainteté. Si à l'offense se joint le mépris, la colère de Dieu s'enflamme. On sait sous quelles couleurs imagées la Bible dépeint le courroux divin. Dieu se lève en fureur pour venger ses droits méconnus; il s'élance au combat comme un guerrier; pareil à un feu dévorant, il dissipe et consume ses ennemis. Quand son peuple, oublieux de l'alliance, lui préfère des dieux étrangers, il se proclame le Dieu jaloux; et sa jalousie éclate en terribles représailles contre les infidèles et contre leurs séducteurs. Au fond, la colère n'est pas plus anthropomorphique que l'amour, car elle n'est que la réaction nécessaire de l'amour outragé. Qu'on épure donc tant qu'on voudra le concept du courroux divin, mais qu'on se garde bien de l'éliminer sous prétexte qu'il est incompa-

tible avec la perfection infinie. Précisément parce qu'elle est transcendante, la perfection infinie peut embrasser des contrastes qui, dans l'être fini, seraient des contradictions. Loin d'exclure la miséricorde, la colère de Dieu la suppose et la complète ; elle sera d'autant plus redoutable qu'elle a été plus lente à s'émouvoir, et d'autant plus efficace pour la destruction du péché qu'elle laisse la porte ouverte au repentir. C'est pourquoi les écrivains sacrés accouplent si souvent le courroux de Dieu et sa mansuétude, son pardon et sa vengeance, comme s'il n'y avait rien de plus aisément conciliable que ce contraste.

Le même ordre d'idées règne dans tout le Nouveau Testament. Sans doute la colère de Dieu y revêt d'habitude un tour eschatologique et a pour point de convergence le jugement dernier, appelé par antonomase le Jour de la colère ; elle tend à devenir plutôt individuelle, au lieu d'être surtout collective ; elle est provoquée par toute infraction au vouloir divin, au lieu de l'être généralement, comme jadis, par la violation de l'alliance. Mais, à part ces réserves qui tiennent à la différence des deux économies, l'attitude de Dieu envers le pécheur reste identique. Avant leur conversion, Juifs et Gentils étaient « naturellement enfants de colère[1] » ; c'est-à-dire, suivant la force du langage biblique, dignes de la colère divine dont les suites redoutables pesaient sur eux. Les pécheurs endurcis, « disposés à la perdition », sont appelés « des vases de colère[2] », parce qu'ils sont actuellement l'objet de la colère de Dieu, qui se déchaînerait à l'instant sur eux sans le contrepoids de la longanimité. La Loi mosaïque, en aggravant le péché, « opère la colère[3] » ; toute iniquité l'attire et le coupable amasse sur sa « tête des trésors de colère pour le jour de la rétribution[4] ». Mais elle n'est pas toujours

1. Eph. 2^3 : ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς. Voir p. 71-72.

2. Rom. 9^{22}. Ils sont *présentement* des « vases de colère » (σκεύη ὀργῆς), puisque Dieu a besoin de toute sa patience pour les supporter (ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ), malgré son désir de manifester tout de suite la colère dont il est animé contre eux (θέλων ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν). Cf. t. I, p. 308-9.

3. Rom. 4^{15} : ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται. — 4. Rom. 2^5.

neutralisée, même ici-bas, par la miséricorde; elle éclate dès maintenant contre les Juifs incrédules[1] et applique aux païens, aveuglés par leurs passions criminelles, la rigueur du talion[2]. Il n'est donc point permis de dire que, dans le Nouveau Testament et en particulier dans les Épîtres de saint Paul, la colère de Dieu est un concept purement eschatologique. Toutefois, si elle commence à se manifester sur la terre, elle y est presque toujours contrebalancée par la mansuétude et elle n'atteindra qu'au jour des vengeances sa manifestation totale, universelle, définitive[3].

La colère, allumée par l'offense, implique nécessairement une certaine hostilité de la personne lésée dans son honneur et dans ses droits contre la personne de l'offenseur. Aussi la formule peu scripturaire que « Dieu hait le péché tout en aimant le pécheur » n'aurait pas la sanction de Paul. Sans parler de la citation de Malachie : « J'ai haï Ésaü[4] », qu'on ne saurait entendre d'un amour relatif, l'Apôtre nous représente Dieu poursuivant de son inimitié l'homme coupable. Dieu, il est vrai, ne devient l'ennemi de l'homme qu'après que l'homme s'est déclaré l'ennemi de Dieu; mais, dès ce moment, les haines sont mutuelles, bien que dans l'être infini la haine n'exclue pas l'amour. « Si, étant ennemis, nous fûmes réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, combien plus, réconciliés, serons-nous sauvés dans sa vie[5]! » Le mot

1. 1 Thess. 2^{16} : ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος. La colère de Dieu, qui poursuivra *jusqu'au bout* (εἰς τέλος) les Juifs impénitents, a déjà fondu sur eux (ἔφθασεν).

2. Rom. 1^{18} : ἀποκαλύπτεται (au présent) ὀργὴ Θεοῦ.

3. Rom. 2^{5} : θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς. Cf. 2^{8} : la colère et le courroux (ὀργὴ καὶ θυμός) attendent les rebelles. — La colère est encore eschatologique dans 1 Thess. 1^{10} (Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης) et aussi sans doute dans Col. 3^{6} (δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ) et dans Eph. 5^{6} (διὰ ταῦτα ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας) à cause de la similitude d'expression; pareillement dans Rom. 5^{9} (σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς), dans 1 Thess. 5^{9} (οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ Θεὸς εἰς ὀργήν) et dans Rom. 3^{5} (μὴ ἄδικος ὁ Θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν;). Cependant les deux derniers cas sont discutables; surtout le dernier, qui peut s'entendre d'une colère déployée par Dieu dès cette vie contre les infidèles.

4. Rom. 9^{13}, citant Mal. 1^{3-4}. Voir t. I, p. 303-5.

5 Rom. 5^{10}. Voir ci-après p. 262-3.

« ennemis » est ici opposé au mot « réconciliés », lequel est expliqué lui-même par la locution « sauvés de la colère ». Il désigne donc non pas l'inimitié des pécheurs pour Dieu, mais celle dont les pécheurs étaient l'objet de la part de Dieu : le besoin de l'argumentation, comme le mouvement de la pensée, impose cette exégèse : car c'est le changement d'attitude de Dieu à notre égard qui nous garantit pour l'avenir ses dispositions bienveillantes et qui assoit notre espérance sur une base inébranlable. Quand Paul, parlant des Juifs infidèles, dit aux païens convertis : Ils sont « ennemis à cause de vous, selon l'Évangile, mais chéris selon l'élection à cause des patriarches[1] », la même idée se fait jour avec une entière évidence. Collectivement et comme nation, les Juifs sont à la fois détestés et chéris de Dieu : détestés, à cause de l'Évangile qu'ils ont refusé d'embrasser; et néanmoins chéris, à cause de l'élection gracieuse dont ils furent jadis l'objet et parce qu'ils sont de la lignée des patriarches. Si l'on objecte que l'élection théocratique est annulée dans tous ses effets par l'incrédulité présente d'Israël,

1. Rom. 11[28] : Κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας. Le sujet de la phrase est clairement Israël (πᾶς Ἰσραήλ, v. 26; αὐτῶν, v. 27) : les Israélites sont donc, en même temps, à deux points de vue différents, ennemis et amis, non pas de Paul, mais de Dieu, comme les versets suivants (29-30) le prouvent sans l'ombre d'un doute. La phrase, construite avec art, est toute en antithèses : ἐχθροί répond à ἀγαπητοί, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον à κατὰ τὴν ἐκλογήν, δι' ὑμᾶς à διὰ τοὺς πατέρας et le contraste est accentué par les particules μέν et δέ. — Déjà l'opposition avec ἀγαπητοί (chéris de Dieu) montre que ἐχθροί est passif et signifie « haï de Dieu ». Le *motif* et la *fin* qui inspirent Dieu ne le montrent pas moins : c'est « à raison de l'Évangile non en lui-même, car l'Évangile n'exclut personne, mais en tant qu'il a été repoussé par les Juifs; et c'est « en vue des Gentils » (δι' ὑμᾶς) parce que l'infidélité des Juifs, prévue de Dieu, a eu pour effet de hâter l'évangélisation des païens (v. 11, 15, 19). — Cependant, à un autre point de vue, Israël reste le favori de Jéhovah : c'est « à raison de l'élection » dont il fut autrefois l'objet (Deut. 4[37]) et qui n'est pas révoquée (v. 2 et 29); et c'est « à cause des patriarches », racine sainte (v. 16), qui communique aux rameaux quelque chose de sa bonté. — Le texte, dans son ensemble et ses détails, ne saurait être plus clair et l'on voit combien on l'obscurcirait jusqu'à le rendre inintelligible, en y mêlant des notions théologiques étrangères au sujet; en prenant par exemple « l'élection » au sens concret, pour « les élus à la gloire céleste » (S. Augustin).

Paul répond que « les dons de Dieu sont sans repentance[1] ». Israël est donc en même temps, à deux points de vue différents, digne d'amour et de haine : il ressent maintenant les effets de la haine qui l'exclut du royaume messianique; il éprouvera plus tard les effets de l'amour, quand il sera agrégé en masse au giron de l'Église.

2. Ces préliminaires nous mènent de plain-pied au concept biblique de réconciliation. La réconciliation est bilatérale ou unilatérale, selon que les griefs sont réciproques ou qu'ils se trouvent tous du même côté : dans les deux cas, elle rétablit les bons rapports entre les parties opposées en supprimant la cause de leur dissentiment. Le péché étant un acte d'hostilité dirigé contre Dieu, c'est l'homme qui prend l'offensive et Dieu ne fait que défendre son honneur lésé; mais les haines sont réciproqus, bien que les griefs réels ne le soient pas. Il s'ensuit que la réconciliation doit être réciproque aussi et qu'il ne suffit pas que Dieu dépose sa colère si l'homme ne prend à l'égard de Dieu des sentiments nouveaux. C'est pour cela qu'elle paraît tantôt une conséquence directe de la conversion de l'homme, tantôt un simple changement d'attitude de la part de Dieu. Et, selon qu'on fixe son regard sur l'un ou l'autre de ces aspects, on est exposé à ne voir, avec le protestantisme officiel, qu'un acte arbitraire de Dieu oubliant le péché sans égard pour les dispositions de l'homme, ou, avec l'école de Ritschl, que la transformation graduelle du pécheur en face d'un Dieu toujours également bien disposé pour l'homme, malgré le péché.

Les mots « réconcilier » et « réconciliation » sont réunis en quatre ou cinq textes forts différents d'allure[2]. Une fois la

1. Rom. 11^{29} : ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ Θεοῦ. Les dons gratuits (χαρίσματα) sont, par exemple, les titres honorifiques d'Israël (Rom. 9^{4-5}). La vocation (κλῆσις) est la vocation théocratique qui, dans les vues de Dieu, conduit à l'Évangile.

2. Si l'on met à part 1 Cor. 7^{11} (μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω), où il s'agit de la réconciliation des époux séparés, les mots qui expriment la réconciliation avec Dieu ou opérée par Dieu se groupent en cinq passages : Rom. 5^{10-11}; Rom. 11^{15}; 2 Cor. 5^{18-20}; Col. 1^{20-21}; Eph. 2^{16}. Mais comme, dans Rom. 11^{15}, la réconciliation n'est mention-

réconciliation opérée par le sang du Christ se dilate au point de couvrir tout l'ensemble des êtres créés.

> Dieu s'est complu à faire habiter en lui la plénitude,
> et à réconcilier par lui toutes choses en lui,
> pacifiant par le sang de sa croix, par lui [dis-je],
> soit ce qui est sur la terre soit ce qui est aux cieux[1].

Le sens n'est pas obscur, pourvu qu'on évite toute complication inutile. Dieu, à qui appartient toujours l'initiative du salut des hommes et des plans rédempteurs, s'est plu à mettre dans le Christ toute la plénitude — plénitude d'être et plénitude de grâces — afin de pacifier et de réconcilier toutes choses dans le Christ, qui est le centre de la création et le trait d'union de tous les êtres.

Partout ailleurs le regard de l'Apôtre ne va pas au delà du salut des hommes et la réconciliation dont il parle se fait avec Dieu.

> Si, lorsque nous étions ennemis, nous fûmes réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, combien plus, étant réconciliés, serons-nous sauvés dans sa vie!
>
> Bien plus, nous nous glorifions en Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui nous reçûmes la réconciliation[2].

née qu'en passant, la doctrine est à tirer des autres textes où le substantif καταλλαγή revient trois fois, le verbe καταλλάσσειν quatre fois, et le verbe doublement composé ἀποκαταλλάσσειν deux fois.

1. Col. 1^{19-20}. Ce texte a été expliqué plus haut p. 107-9.

2. Rom. 5^{10} : εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ·

A) [10] Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus : multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius.

[11] οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ., δι' οὗ νῦν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.

B) [11] Non solum autem : sed et gloriamur in Deo per Dominum nostrum J. C., per quem nunc reconciliationem accepimus.

A) Le v. 10 est une confirmation (γάρ) du v. précédent, auquel il ajoute une conclusion nouvelle. L'Apôtre vient de dire, v. 9 : « Si, quand nous étions pécheurs, le Christ est mort pour nous, combien plus, justifiés maintenant dans son sang, serons-nous sauvés par lui de la colère! » Il ajoute : « Car si, étant ennemis, nous fûmes réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, combien plus, réconciliés, serons-nous sauvés dans sa vie! » Ce nouvel *a fortiori* est plus général : il contient le précédent avec quelque chose de plus : au lieu de *pécheurs*, il y a *ennemis;* au lieu de *justifiés*, il y a *réconciliés;* au

Dieu est l'auteur de la réconciliation; Jésus-Christ en est l'instrument et la cause méritoire; l'homme en est le sujet et comme le récipient. C'est toujours Dieu qui réconcilie et l'homme qui est réconcilié. Il ne s'ensuit nullement que la réconciliation soit unilatérale; mais cette manière de parler, certainement intentionnelle, montre que l'initiative part de Dieu, que l'homme n'a pas de griefs à faire valoir, que c'est donc à lui à recevoir la paix et non pas à l'offrir. La réconciliation en effet descend de Dieu vers l'homme et ne monte pas de l'homme vers Dieu; elle commence par l'abandon des griefs du Créateur contre sa créature. Ennemis de Dieu et objets de sa colère, que nos péchés avaient provoquée et que nous étions impuissants à fléchir, il fallut de toute nécessité que Dieu, l'offensé, nous réconciliât *à* lui. Il y a là une

lieu d'un *refuge contre la colère*, il y a le *salut;* au lieu de la *mort du Christ comme garantie du pardon*, il y a *sa vie comme gage de vie éternelle*. L'*a fortiori* repose d'un côté sur ce fait que la vie glorieuse du Sauveur a une valeur symbolique encore supérieure à sa mort, car sa mort exprime le côté négatif et sa vie le côté positif de la rédemption (cf. Rom. 4^{25}); de l'autre, sur la différence des sujets auxquels la rédemption s'applique : ici, réconciliés (ou justifiés); là, ennemis (ou pécheurs). — Tout le contexte met en relief les dispositions de Dieu à notre égard et l'action divine qui répond à ces dispositions. Il en résulte que ἐχθροί doit être pris au sens passif (objet de l'inimitié divine) et que κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ doit signifier « nous fûmes réconciliés avec Dieu » qui abandonna ses griefs; la cause de ce changement d'attitude est indiquée : « par la mort de son Fils ».

B) Ce n'est pas assez d'être réconciliés et sauvés; nous devons nous glorifier en Dieu, auteur de notre réconciliation et de notre salut. Les vv. 9, 10 et 11 reprennent point par point la proposition énoncée au début du chapitre : nous sommes justifiés, nous avons la paix avec Dieu, nous nous glorifions en lui (vv. 1-2); nous sommes justifiés dans le sang du Christ (v. 9) nous sommes réconciliés avec Dieu par sa mort (v. 10), nous nous glorifions en Dieu par N.-S. J.-C., instrument de réconciliation (v. 11 : δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν). La construction du v. 11 est un peu difficile si on lit avec les éditions critiques καυχώμενοι au lieu de καυχώμεθα. Le plus simple est de sous-entendre ἐσμέν après καυχώμενοι, comme dans 2 Cor. 7^{5}; 8^{19}; cf. Rom. 3^{24}. On peut aussi suppléer mentalement σωθησόμεθα, de la phrase précédente : Non seulement (nous serons sauvés), mais (nous le serons) en nous glorifiant en Dieu. Une autre difficulté c'est que la réconciliation paraît tantôt potentielle et objective (v. 10), tantôt actuelle et subjective (v. 11); mais nous savons que l'Apôtre aime à unir étroitement les deux faces de la rédemption.

nuance d'expression très fine qui, sans supprimer le concours de l'homme, laisse à Dieu tout l'honneur du résultat. C'est pourquoi, si l'homme n'a pas le droit de se glorifier en lui-même, il peut se glorifier en Dieu qui opère en lui de grandes choses, mais ne les fait pas sans lui.

Aux Corinthiens, plus encore qu'aux Romains, l'Apôtre présente la réconciliation sous ses multiples aspects :

Tout cela vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui-même par le Christ et qui nous a confié le ministère de la réconciliation. Car c'est Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, n'imputant pas aux hommes leurs péchés, et nous chargeant d'annoncer la réconciliation.

Nous remplissons donc un message au nom du Christ, comme si Dieu exhortait par notre bouche. Nous vous en conjurons au nom du Christ : Laissez-vous réconcilier avec Dieu [1].

1. 2 Cor. 5[18] : τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς,

A) [18] Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliavit sibi per Christum : et dedit nobis ministerium reconciliationis.

[19] ὡς ὅτι Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.

B) [19] Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans illis delicta ipsorum, et posuit in nobis verbum reconciliationis.

[20] Ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ Θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ· καταλλάγητε τῷ Θεῷ.

C) [20] Pro Christo ergo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos. Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo.

A) Paul vient de dire : « Si quelqu'un est dans le Christ, il est une nouvelle créature. Les choses anciennes sont passées : voici que toutes choses sont devenues nouvelles. » (La Vulgate est susceptible de prendre ce sens en coupant ainsi : « Si qua [creatura] in Christo, nova creatura. Vetera transierunt : ecce facta sunt omnia nova. ») Il poursuit en ces termes : « Tout cela vient de Dieu », c'est-à-dire Dieu a l'initiative de toute cette transformation qu'il opère par le Christ. Et cette transformation commence par les apôtres, plus spécialement en cause, parce qu'on les accuse d'avoir des pensées humaines. Non, ces pensées leur sont étrangères (v. 14-15) ; ils ne connaissent plus personne selon la chair (v. 16) : tout leur être est renouvelé (v. 17). Dieu est l'auteur de ce changement, lui qui se les réconcilie dans le Christ et qui leur a confié le ministère de la réconciliation (v. 18 : le pronom ἡμᾶς, ἡμῖν, désigne les seuls apôtres, puisqu'il s'agit d'eux seuls et qu'eux seuls ont reçu mission de réconcilier les hommes avec Dieu).

B) Du cas particulier des apôtres, Paul s'élève au principe général.

Ici comme toujours, l'initiative vient du Père. Ce n'est donc pas l'homme qui se réconcilie avec Dieu; c'est le Père qui nous réconcilie *à* lui-même par le Christ ou dans le Christ. La réconciliation est à plusieurs degrés. D'abord Dieu, ayant constitué son Fils victime d'expiation, oublie les crimes des hommes par égard pour ce Fils. Ce n'est encore qu'une réconciliation en puissance; pour qu'elle devienne actuelle, il faut dans l'homme un mouvement de retour, mouvement qui s'opère, avec le concours de l'homme, sur l'appel et sous l'impulsion de Dieu. Les apôtres sont les premiers invités à la réconciliation, dont ils sont constitués les hérauts et les agents, parce qu'ils reçoivent la charge officielle de la promulguer et de la transmettre. Leur message se résume en ceci : « Laissez-vous réconcilier avec Dieu »; ou, si l'on veut : « Soyez récon-

La transition, naturelle du reste, était amorcée par l'assertion : *Vetera transierunt, ecce facta sunt* (*omnia*) *nova*. Il ne faut pas traduire : « Dieu était dans le Christ se réconciliant le monde », mais bien : « Dieu se réconciliait le monde dans le Christ »; car la circonlocution ἦν καταλλάσσων équivaut à un imparfait, avec cette seule différence qu'au lieu d'exprimer simplement l'action de Dieu elle montre Dieu *en train* d'agir. Le monde est certainement « le genre humain », sens qu'a souvent chez S. Paul le mot κόσμος avec ou sans article. Les deux participes qui suivent n'expriment pas le *mode* de la réconciliation mais les *circonstances* qui l'accompagnent, car il est évident que Dieu ne se réconcilie pas le monde *en* confiant aux apôtres le message de la réconciliation. La réconciliation dont il s'agit ici est objective, *idéale,* elle concerne l'humanité entière; elle désigne l'attitude nouvelle de Dieu à l'égard du genre humain. *En vue du Christ* (ἐν Χριστῷ), Dieu ne tient aucun compte des péchés du genre humain; il agit à l'égard des hommes comme si ces péchés n'existaient pas (μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν); bien plus, il charge les apôtres d'annoncer à tous ses dispositions bienveillantes (καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς).

C) Tout est prêt maintenant pour la réconciliation *subjective,* du côté de l'homme. Les apôtres sont les ambassadeurs de Dieu, ils exhortent en son nom (πρεσβεύομεν ὡς τοῦ Θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν), puisqu'ils ont le message (λόγος) et le ministère (διακονία) de la réconciliation, qu'ils en sont les hérauts et, qui plus est, les agents. Leur message est court : « Nous vous en prions *pour* le Christ (ὑπέρ, dans son intérêt et pour son service), soyez réconciliés avec Dieu. » On donne avec raison à καταλλάγητε un sens réfléchi (laissez-vous réconcilier avec Dieu, faites de votre côté ce qui est nécessaire pour cela); en effet, l'exhortation prouve qu'il y a du côté de l'homme une condition à remplir pour que la réconciliation subjective et effective s'opère.

ciliés avec Dieu. » Enfin, pour que la réconciliation soit effective, les hommes doivent préparer, par leur libre assentiment à la foi, un terrain propice à l'action divine. Initiative du Père céleste, message apostolique, réponse de l'homme à ce message, telles sont les trois phases ou les trois étapes de la réconciliation. Partout où la réconciliation est mentionnée, c'est Dieu qui l'opère par la médiation du Christ; mais, si elle débute par un changement d'attitude de Dieu envers l'homme, elle doit se compléter toujours par un changement d'attitude de l'homme envers Dieu.

Les lettres de la captivité nous offrent une conception un peu différente. Dans l'Épître aux Éphésiens, un même mot semble exprimer à la fois la réconciliation mutuelle des Juifs et des Gentils entre eux et leur réconciliation commune avec Dieu, sans qu'on puisse dire avec certitude si ces deux réconciliations sont simultanées ou si l'une est présentée comme l'antécédent logique de l'autre[1]. Toujours est-il que la double réconciliation s'opère par la croix du Christ et par l'union en son corps mystique. Le passage de l'Épître aux Colossiens est encore plus remarquable[2] : il s'agit là d'une double réconciliation qui embrasse à la fois la conversion des hommes à Dieu et le rapprochement mutuel des créatures jusqu'alors en guerre. L'horizon de la réconciliation s'élargit; et nous voyons que toutes choses retrouvent la concorde et l'harmonie dans le Christ, le pacificateur universel.

II. Les ennemis vaincus.

1. Le péché, la chair et la mort. — 2. La Loi mosaïque.

1. La mort du Christ a porté ses fruits et son sacrifice n'a pas été vain. Pourquoi venait-il sur la terre? Pour détruire le péché et en abolir les suites funestes. Ce but est réalisé.

Il n'y a plus maintenant de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus. En effet la loi de l'Esprit de vie t'a délivré, dans le Christ Jésus, de la loi du péché et de la mort. Car — chose impos-

1. Eph. 2^{16}. Voir p. 272-4. — 2. Col. 1^{19-20}. Voir p. 107-9.

sible à la Loi, parce que la chair la rendait impuissante — Dieu, envoyant son Fils dans la ressemblance de la chair de péché, a condamné le péché dans la chair[1].

Cette condamnation est un arrêt de mort. Dès lors le péché est sans force; il ne règne plus sur l'humanité et nous sommes délivrés de sa tyrannie. Nous avons vu dans l'Épître aux Romains quelle fut la triste condition de notre esclavage et quelle a été la méthode de notre affranchissement.

Si Jésus-Christ, en mourant pour nous, s'était seulement proposé de nous restituer ce qu'Adam nous a fait perdre, la mort rédemptrice devrait nous remettre en possession de l'intégrité et de l'immortalité originelles; mais le plan du salut adopté par Dieu, au lieu de nous rendre exactement les biens perdus, y substitue quelque chose de plus excellent. Notre lot actuel est meilleur, mais différent : au lieu d'abolir le décret de mort, Dieu nous octroie l'immortalité glorieuse; au lieu d'éteindre la concupiscence, il nous donne, avec la certitude de vaincre, tout le mérite de la victoire. En attendant le triomphe final, « notre corps est mortel à cause du péché », mais la mort est impuissante à garder sa proie; nous avons à lutter contre la chair, mais nous n'en sommes pas les esclaves; le penchant au mal continue ses attaques, mais nous sommes affranchis de sa domination. « La loi de l'Esprit de vie nous a délivrés, dans le Christ Jésus, de la loi du péché et de la mort. » Cette force par laquelle le péché et la mort maintenaient leur empire est brisée par une force supérieure, la grâce; le péché ne peut plus nous subjuguer malgré nous, ni la mort nous retenir sous son étreinte.

Voilà pourquoi saint Paul ne craint pas de dire que « notre Sauveur, le Christ Jésus, a détruit la mort et mis au jour la vie et l'immortalité ». La mort a été détruite, ou plutôt rendue impuissante; c'est un résultat acquis, un premier fruit du Calvaire, un bienfait octroyé au moment même où jaillirent les sources de la vie. L'effet n'est pas immédiat, puisqu'il est trop évident que les hommes continuent à mourir. Sans doute désormais « ni la mort ni la vie ne peu-

1. Rom. 8^{1-3}. Voir plus haut p. 194-196.

vent nous séparer de l'amour de Dieu dans le Christ » et, « soit que nous vivions soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur », mais la mort n'en garde pas moins un reste de son empire; vaincue par le Christ, elle n'est pas anéantie; elle ne sera exterminée que la dernière des puissances hostiles, lorsque, à l'heure de la résurrection, elle sera engloutie dans le triomphe suprême du rédempteur. *Novissima autem inimica destruetur mors.*

La mort est naturelle à l'homme, car elle résulte de sa constitution organique; mais, dans l'état d'élévation surnaturelle, elle est aussi un châtiment du péché. Ceux qui considèrent la mort du Christ comme une dette payée pour nous ou comme un châtiment subi à notre place, se trouvent ici dans un embarras dont aucune subtilité ne peut les tirer; car une dette une fois soldée n'est plus exigible et un châtiment une fois subi n'est pas infligé de nouveau. Le chrétien ne devrait donc pas mourir; ni l'infidèle non plus, puisque Jésus-Christ est mort pour tous les hommes. Mais nous savons déjà que la mort du Christ a pour nous une autre signification et un autre genre d'efficacité. Nous ne voyons donc rien de contradictoire dans ces deux assertions de saint Paul : « Plus de condamnation maintenant dans ceux qui sont dans le Christ Jésus » et « Le corps est voué à la mort à cause du péché ». Dans notre ordre actuel de providence, la mort est bien une *conséquence,* une *suite* du péché, puisque sans le péché elle n'existerait pas. Faut-il encore l'appeler *châtiment,* même dans le juste, qui n'est l'objet d'aucune « condamnation » en tant qu'il est « dans le Christ Jésus »? C'est une question de mots, sans grande importance théologique.

Toujours est-il que la libération du chrétien n'est pas instantanée mais progressive : idéale au Calvaire, où le Christ défait l'œuvre d'Adam pour refaire en mieux le sort de l'humanité; réelle, quoique imparfaite, au baptême, où le chrétien commence à participer effectivement aux destinées du Christ; complète à la résurrection, où se consomme le plan divin.

2. Avec la Loi mosaïque, les conditions sont bien différentes.

Comme son maintien ou son rejet est indépendant du concours de l'homme, il n'y a point à chercher de moments successifs dans son abrogation. Elle disparaît naturellement avec le Christ qui est sa fin, quand elle n'a plus de raison d'être, quand se réalisent les promesses inconciliables avec elle. Mais, garderait-elle en principe sa validité, le chrétien, par le fait du baptême, est soustrait à son empire :

Mes frères, vous aussi vous mourûtes à la Loi par le corps du Christ afin d'appartenir à celui qui est ressuscité d'entre les morts, et de porter des fruits pour Dieu. Lorsque nous étions dans la chair, les passions pécheresses, provoquées par la Loi, agissaient dans nos membres, de sorte que nous portions des fruits pour la mort. Mais, maintenant, dégagés de la Loi et morts à cette Loi dans laquelle nous étions retenus [captifs], nous servons [Dieu] dans la nouveauté de l'esprit et non dans la vétusté de la lettre[1].

1. Rom. 7^{4-6}. Voyez t. I, p, 270-1, pour le sens général du passage.

a) Le v. 4 (Itaque et vos mortificati estis legi per corpus Christi) se lie immédiatement au v. 1 (lex in homine dominatur quanto tempore vivit), dont il tire la conclusion (itaque) : « Vous ne vivez plus, car vous êtes morts mystiquement dans le Christ; donc vous êtes morts à la Loi. » Paul fait allusion au baptême qui nous greffe sur la mort du Christ ou sur le Christ mourant (Rom. 6^{3-5}). Le *corps du Christ* est donc le corps mystique auquel le baptême nous incorpore. La mort physique du Christ tue aussi objectivement la Loi (Col. 2^{14}; Eph. 2^{14-15}) mais, abstraction faite du baptême, elle ne nous fait pas mourir personnellement à la Loi.

b) Il y a au v. 6, entre la Vulgate (nunc autem soluti sumus a lege mortis, in qua detinebamur) et le texte original le mieux attesté (νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ πατειχόμεθα), une notable différence. Au lieu de ἀποθανόντες, le traducteur a lu τοῦ θανάτου. Cependant les deux rédactions affirment le point capital, qui est la liberté du chrétien par rapport à la Loi. Dans l'incise grecque ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, l'antécédent du relatif est sous-entendu : « étant morts [*à ce*] en quoi (ou *par quoi*) vous étiez retenus [captifs] »; et les commentateurs se demandent si cet antécédent sous-entendu désigne la Loi elle-même (comme nous l'avons supposé dans notre traduction), ou bien le vieil homme soumis à la Loi. Le sens de la phrase n'est pas gravement affecté par cette controverse.

c) La grande majorité des exégètes pensent que l'allégorie du mariage se continue dans les versets 4-6; que dans *ut sitis alterius* (v. 4) il faut sous-entendre *viri* et non pas *domini;* que *fructificare* (v. 4 et 5) indique la fécondité des époux. Cependant quelques bons commentateurs modernes, revenant à l'explication d'Origène et de Chrysostome, sont d'avis que l'allégorie a pris fin, que l'idée de mariage avec Jésus-Christ ressuscité ne convient pas ici, que dans

Si les détails de ce texte prêtent aux discussions, le sens général ne fait pas de doute. Au baptême, le chrétien « meurt à la Loi », qui ne lui est plus rien : s'il était Juif, la Loi perd tout pouvoir sur lui ; s'il était païen, la Loi ne peut plus exercer sur lui aucune revendication. Le baptême en effet est une mort mystique où nous sommes unis au Christ mourant. Or la mort, qui est le terme des obligations passées, éteint donc notre dette ; et ainsi la loi de Moïse n'aura plus de créance à faire valoir contre nous. C'est aussi la pensée qui se cache au fond de ce passage énigmatique : « Par la Loi, je mourus à la Loi ; j'ai été crucifié avec Jésus-Christ[1]. » On comprend aisément que le fait d'être crucifié avec Jésus-Christ est une mort

mortificati estis legi per corpus Christi, ut sitis alterius il faut suppléer *domini* (cf. Rom. 6^6), que les fruits sont ceux dont il est parlé plus haut (Rom. 6^{21-22} · *liberati* a peccato, *servi* autem facti Deo, habetis *fructum*). Le v. 6 (*soluti* sumus a lege... ita ut *serviamus*), où l'idée de service est clairement substituée à celle de mariage, milite fortement en faveur de leur exégèse.

1. Gal. 2^{18} : εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβατὴν ἐμαυτὸν συνιστάνω·
19 ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον ἵνα Θεῷ ζήσω· Χριστῷ συνεσταύρωμαι.

18 Si enim quae destruxi, iterum aedifico : praevaricatorem me constituo.
19 Ego enim per legem, legi mortuus sum, ut Deo vivam : Christo confixus sum cruci.

Les idées de ce passage sont étroitement unies entre elles (remarquez les deux γάρ) et la difficulté est d'en présenter une exposition cohérente. Le v. 18 se lie au précédent dont il donne la preuve (γάρ). Paul vient de dire : « Si en cherchant la justification dans le Christ nous nous trouvons être pécheurs, le Christ est-il donc l'agent du péché ? A Dieu ne plaise ! » Le v. 18 fournit la raison de cet *absit*. Loin de là ! « car [au contraire] si je réédifie ce que j'ai détruit (en proclamant nécessaire pour le salut une Loi que j'ai reconnue inutile) je me constitue moi-même prévaricateur », c'est-à-dire violateur (παραβατήν) de la Loi. Pourquoi ? Le v. 19 nous l'apprend : « Car par la Loi je mourus à la Loi. » Revivre à la Loi c'est donc aller à l'encontre des intentions de la Loi ; c'est la violer. Sans doute on pourra se demander comment, par la Loi, Paul mourut à la Loi. Comme il est impossible d'entendre : par la Loi de l'Évangile je mourus à la Loi de Moïse », vu qu'on ne saurait donner à la Loi, dans cette locution διὰ νόμου νόμῳ, deux acceptions si différentes, la réponse la plus raisonnable sera celle de saint Augustin et de saint Chrysostome : « Par la Loi qui me conduisait au Christ et me le montrait (Gal. 3^{24} : ὁ νόμος παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν), je mourus à la Loi qui n'avait plus de raison d'être dès qu'elle eut rempli cet office. »

à la Loi : saint Paul nous a familiarisés avec cette idée; mais comment « par la Loi suis-je mort à la Loi »? Y a-t-il connexité entre ces mots et l'incise suivante; et, dans ce cas, s'agit-il de l'union idéale avec le Christ crucifié au Calvaire, ou de l'union mystique avec lui au baptême? Quelque explication qu'on donne de ce texte obscur, il reste que si, par impossible, la Loi mosaïque n'était pas abrogée pour tout le monde, elle le serait pour le chrétien.

Outre la mort du chrétien à la Loi et la mort pour ainsi dire naturelle de la Loi devenue caduque par l'effet de l'âge, il y a une mort violente de la Loi que saint Paul nous décrit en deux passages d'une singulière énergie. Les deux textes offrent de grandes analogies de pensée et d'expression, avec de profondes divergences, qu'explique le but différent de l'auteur. La pensée fondamentale est la même : les païens jadis ensevelis sous leurs péchés doivent à l'abolition de la Loi d'avoir été vivifiés dans le Christ. Mais l'abolition de la Loi est présentée aux Colossiens comme la délivrance d'un joug écrasant et odieux, aux Éphésiens comme la cessation des discordes passées et un gage d'union entre les deux fractions de l'humanité nouvelle; car l'Épître aux Colossiens veut établir la liberté chrétienne sous la médiation unique du Christ et l'Épître aux Éphésiens a pour but de montrer la parfaite égalité des éléments qui composent son corps mystique. Le tableau dessiné dans cette dernière Épître est d'une solennelle et tragique grandeur. En voici la traduction légèrement paraphrasée.

« Souvenez-vous qu'autrefois, vous païens en la chair, traités d'incirconcis par ceux qu'on appelle circoncis, [et qui le sont] en la chair par la main de l'homme, [souvenez-vous] qu'en ce temps-là vous étiez sans Christ, exclus de la théocratie d'Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde.

« Mais maintenant, dans le Christ Jésus, vous qui étiez jadis éloignés, vous avez été rapprochés dans le sang du Christ.

« Car il est notre Paix, lui qui des deux [peuples] n'en fait qu'un, ayant renversé le mur de séparation, [la cause de] l'inimitié, et annulé dans sa chair [immolée] la loi des pré-

ceptes [consistant] en ordonnances [multiples], afin de former en lui-même un seul homme nouveau avec les deux [peuples] qu'il a pacifiés, et de les réconcilier l'un et l'autre en un seul corps, par la croix, détruisant par elle l'inimitié.

« Et il est venu annoncer la paix à vous qui étiez loin, et la paix [aussi] à ceux qui étaient près; car par lui nous avons accès les uns comme les autres auprès du Père, en un même Esprit[1]. »

1. Eph. 2[13] Νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ.

[14] Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ,

[15] τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην,

[16] καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ Θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ.

[13] Nunc autem in Christo Jesu vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi.

[14] Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum, et medium parietem maceriae solvens, inimicitias in carne sua :

[15] legem mandatorum decretis evacuans, ut duos condat in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem,

[16] et reconciliet ambos in uno corpore, Deo per crucem, interficiens inimicitias in semetipso.

A) *Contraste entre les deux états des païens convertis.* — *Autrefois* (2[12] : τῷ καιρῷ ἐκείνῳ), privés qu'ils étaient du Christ (χωρὶς Χριστοῦ), ils étaient : *a*) bannis de la théocratie d'Israël et de ses privilèges religieux (ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ); *b*) étrangers aux alliances de la promesse et aux bienfaits qui en dérivaient (ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας); *c*) sans espérance, puisque les promesses divines ne les regardaient pas directement (ἐλπίδα μὴ ἔχοντες); *d*) athées dans le monde, puisque les dieux qu'ils adoraient n'étaient rien (ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ). Ce n'est pas tout : *e*) ils étaient jadis (2[11] : ποτέ) les incirconcis traités avec dédain par les fils de la circoncision matérielle (οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου). — *Maintenant* au contraire (νυνὶ δέ), étant unis au Christ Jésus (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) : *a*) ils ont été rapprochés du véritable Israël, de manière à ne faire qu'un avec lui (2[13] : ἐγενήθητε ἐγγύς); *b*) ils sont les concitoyens des saints et les familiers de Dieu (2[17] : ἐστὲ συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ); *c*) ils ont acquis la paix avec Dieu et avec les Juifs. Ainsi se vérifie le mot d'Isaïe (57[19]) et de Michée (5[4]).

B) *Paix apportée aux Gentils par le Messie.* — De quelle paix s'agit-il? De la paix avec Dieu, ou de la paix entre les parties constituantes de l'Eglise? Haupt (*Meyer's Kommentar*[7]) défend énergiquement le premier sens pour deux raisons principales. Rien dans le contexte, dit-il, ne fait penser à une guerre entre Juifs et Grecs;

La pensée qui se dégage de cette phrase si chargée d'incidentes est en somme assez simple. L'Apôtre se représente

dans ce qui précède, il est dit que les Gentils étaient *éloignés* d'Israël, mais cela n'implique pas d'hostilité; dans ce qui suit, il est question d'*union* et cela prouve qu'ils étaient *séparés* mais non qu'ils étaient en guerre. De plus, Jésus-Christ est venu « annoncer la paix à ceux qui étaient loin et la paix à ceux qui étaient près » (2[17]): la répétition du mot « paix » marque une signification distributive; ce n'est pas une paix relative et réciproque, c'est une paix absolue qui est prêchée d'un côté aux Juifs et de l'autre aux Grecs. — Ces raisons ont quelque force, mais elles ne sont pas décisives. Haupt est obligé de regarder comme interpolée « l'inimitié » (τὴν ἔχθραν) mentionnée au v. 16 et qui ruine totalement sa thèse. En outre καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ne peut s'entendre que d'une réconciliation mutuelle entre les deux peuples; or la réconciliation suppose un état antérieur d'hostilité auquel met fin le Christ « notre paix ». — On doit cependant se demander si l'on est forcé de choisir entre les deux sens. Quand l'Apôtre dit, d'après le prophète, que le Christ est notre paix ne peut-on pas laisser au mot « paix » son acception la plus étendue, qui se restreindra ensuite, selon les besoins du contexte, à la paix avec Dieu ou à la paix entre les fractions hostiles de l'humanité? La paix avec Dieu est en effet la condition de l'autre. Ewald, dans son commentaire (collection de Zahn), propose cette explication qui nous paraît de tout point satisfaisante.

C) *Destruction de la Loi, condition d'unité.* — Pour rapprocher ce qui était éloigné et réunir ce qui était séparé, il fallait : détruire le mur de séparation, former un tout d'éléments disparates et pacifier les hommes entre eux et avec Dieu. — *a) Dieu détruit le mur de séparation, c'est-à-dire la Loi et les privilèges d'Israël.* La phrase καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας a été construite d'au moins quatre manières; mais les meilleurs exégètes conviennent avec raison qu'une seule construction est acceptable, quoique non sans quelque difficulté, celle qui fait de τὴν ἔχθραν une apposition à τὸ μεσότοιχον et voit dans ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ un complément circonstantiel de λύσας. Le sens est alors : « ayant, dans sa chair, détruit le mur intermédiaire qui servait de barrière, c'est-à-dire l'inimitié, ayant aboli la loi des préceptes [consistant] en décrets ». Le mot μεσότοιχον est extrêmement rare, mais n'offre pour le sens aucune obscurité. Le génitif τοῦ φραγμοῦ est un génitif d'apposition : « le mur intermédiaire consistant en une barrière »; φραγμός signifie proprement « clôture, palissade » et l'idée de séparation appartient plutôt à μεσότοιχον. Cette barrière, c'était tout ce qui isolait le peuple hébreu et le préservait des contacts étrangers : la Loi, les privilèges religieux, l'esprit national et particulariste; tout cela provoquait et fomentait la haine des autres peuples et pouvait par synecdoque s'appeler « l'inimitié (ἔχθρα) », au même titre que le Sauveur s'appelle « la paix ». Le verbe grec λύειν, « détruire », se construit également bien avec τεῖχος (ou μεσότοιχον) et avec ἔχθρα. Nous

les deux peuples dont la réunion formera l'Église, les Juifs et les Gentils, comme séparés l'un de l'autre par une barrière infranchissable et animés l'un contre l'autre d'irréconciliables inimitiés. La barrière, c'est la Loi; la cause des sentiments hostiles, c'est encore la Loi. En effet, la Loi donnait aux Juifs tous les privilèges : espérances messianiques, théocratie, alliances divines, connaissance du vrai Dieu. Étrangers à tout cela, les Gentils étaient traités avec mépris par les fils de la circoncision; et, chose plus grave, ils étaient sans Christ, sans Dieu, sans espérance. Ils étaient loin des Juifs de toute manière et l'hostilité réciproque qui régnait entre eux augmentait la distance.

L'idée qui flotte dans l'esprit de Paul, quand il écrit ces lignes, est le dessein de Dieu de constituer avec ces éléments hétérogènes une seule famille, une seule maison, qui sera l'Église, une seule personne morale, un seul corps, qui sera le Christ mystique. En même temps, il est hanté par deux textes scripturaires qui ont avec son sujet un rapport saisissant : l'un de Michée, prédisant que le Messie sera la *Paix*, c'est-à-dire le pacificateur par excellence, l'autre d'Isaïe, prononçant que le Messie portera la paix à ceux qui sont *près* et à ceux qui sont *loin*. Comment s'accomplira cette double pro-

venons de voir que le mur de séparation (μεσότοιχον) est plus général que la Loi; mais l'abrogation de la Loi elle-même méritait une mention spéciale : elle est réduite à néant (καταργεῖν veut dire au juste « rendre vain, nul, sans effet, énerver, priver de sa force »). L'expression τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν offre une certaine difficulté. Il n'est pas douteux que la Loi ne soit la Loi mosaïque; le génitif τῶν ἐντολῶν est un génitif d'apposition : « la Loi consistant en préceptes, en commandements ». Quant à δόγμα il signifie « décret, ordre péremptoire » (Luc. 1^2; Act. 16^4; 17^7). Mais il est impossible de joindre ἐν δόγμασιν à καταργήσας et de l'entendre au sens instrumental, comme le font Chrysostome et son école avec Théodore de Mopsueste : « ayant aboli par *ses* décrets (par la Loi évangélique) la Loi des préceptes (la Loi mosaïque) ». — *b) Unification des éléments disparates.* α) Ils sont rapprochés l'un et l'autre du Christ et par conséquent l'un de l'autre (v. 13); β) les deux ne forment plus qu'un seul être de l'ordre moral (v. 14 : ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν); γ) la personne morale ainsi constituée est « un homme nouveau » (v. 15); δ) l'union se fait dans le corps mystique du Christ (v. 16), dont les fidèles, Juifs ou Gentils, sont les membres vivants.

phétie? En éliminant toutes les causes de haine et de discorde, en supprimant la distance qui séparait les deux peuples, en renversant la barrière qui les divisait et qui n'était autre que la Loi mosaïque avec ses onéreux et odieux privilèges. Jésus-Christ opère tout cela en fondant les deux peuples en un dans l'identité de son corps mystique.

La législation antique avait écrasé les Juifs de son poids intolérable et c'est pour les chrétiens de la gentilité un insigne bienfait d'en être déchargés. Ils le doivent au Christ :

Vous qui étiez morts par vos offenses et par l'incirconcision de votre chair, Dieu vous a fait revivre avec lui [le Christ], nous pardonnant toutes nos offenses, effaçant l'acte des préceptes [dressé] contre nous, qui nous était au contraire; et il l'a fait disparaître en le clouant à la croix [1].

1. Col. 2^{13-14} : *Vos cum mortui essetis in delictis et praeputio carnis,*

^{13} συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα,

^{14} ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ.

^{13} convivificavit cum illo, donans vobis omnia delicta :

^{14} delens quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci.

A) *Sujet de la phrase.* — C'est Dieu et non pas le Christ : *a*) Cela ressort du passage parallèle, Eph. 2^{5}. — *b*) Dieu est toujours le sujet de verbes tels que συνεγείρειν, συζωοποιεῖν, qui marquent une identification mystique du chrétien avec (σύν) le Christ. — *c*) Il est grammaticalement beaucoup plus simple de tirer le sujet sous-entendu de τοῦ Θεοῦ que du pronom αὐτόν de la phrase précédente. — *d*) Les derniers mots du v. 12 : *qui suscitavit illum a mortuis* ont évidemment Dieu pour sujet, mais le καὶ ὑμᾶς qui suit montre que le même sujet persiste, puisque l'objet est mis en vedette : « Dieu a ressuscité son Fils et vous aussi il vous a vivifiés. » — *e*) Le seul motif de regarder le Christ comme le sujet de la phrase c'est que le v. 15 ne conviendrait pas à Dieu; mais nous montrons ailleurs l'inanité de cette raison.

B) *Sens des pronoms personnels.* — Les pronoms ὑμᾶς, ὑμῶν, désignent certainement les païens convertis; on pourrait croire que les pronoms ἡμῖν, ἡμῶν, qui leur succèdent, désignent par opposition les Juifs convertis. Mais il est préférable d'entendre par là tous les chrétiens, car les bienfaits énumérés (le pardon des péchés et même l'abolition de la Loi) les concernent tous, quoique d'une manière un peu différente. L'Apôtre change peut-être de personne parce que les Juifs sont *plus directement* intéressés dans l'abrogation de la Loi.

C) *Sens de* χειρόγραφον. — Ce mot signifie un « autographe » quelconque, en particulier un « billet signé par un débiteur qui reconnaît devoir une somme et s'engage à la rembourser » (Tob. 5^{3}; 9^{5}).

Il est parfaitement certain que « l'acte authentique consistant en préceptes » désigne la Loi de Moïse. Cet acte était écrit « contre » les Juifs parce qu'il leur imposait de nombreux et rigoureux devoirs et les exposait, en cas de violation, à de sévères représailles; il leur était « contraire » pour les mêmes raisons et aussi parce qu'il retardait l'accomplissement des

Quelques commentateurs regardent l'acceptation solennelle du peuple hébreu (Ex. 24^{3}; $27^{14\text{-}26}$) comme la *signature* apposée à la Loi et lui donnant sa validité; mais il n'est pas nécessaire de pousser si loin la métaphore : le sens *d'acte authentique* suffit. Tous sont maintenant d'avis que τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον ne peut désigner que la Loi mosaïque; cela ressort clairement du passage parallèle (Eph. 2^{15} : τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν). Le datif τοῖς δόγμασιν, après χειρόγραφον, est assez difficile : plusieurs le font dépendre de καθ' ἡμῶν (qui était contre nous *par* ses décrets); d'autres de ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν (qui nous était contraire *par* ses décrets); le plus simple et le plus conforme à Eph. 2^{15} est de le faire dépendre du participe γεγραμμένον, virtuellement contenu dans χειρόγραφον (l'acte écrit *en* décrets). On sait que les Grecs (Théodore de Mopsueste, Sévérien, Chrysostome et son école) ainsi que S. Jérôme, Estius et autres, le font dépendre de ἐξαλείψας (ayant effacé *par les décrets évangéliques* l'acte de la Loi), ce qui grammaticalement est sans difficulté mais se heurte à des objections d'un autre ordre : *a*) Le passage parallèle Eph. 2^{15}; *b*) l'impossibilité d'entendre par τὰ δόγματα, sans plus d'explications, la doctrine évangélique; *c*) la conclusion de l'Apôtre (2^{20} : τί δογματίζεσθε;), qui suppose l'abolition des δόγματα.

D) *Traitement infligé à la Loi.* — La loi est effacée, mise de côté, clouée à la croix : *a*) *Effacée.* Le mot ἐξαλείφειν signifie « essuyer » (des larmes), « effacer » (un autographe, par exemple en égalisant avec le revers du *style* la cire d'une tablette); s'il s'agit d'une loi, « abroger, abolir ». Le participe aoriste ἐξαλείψας pourrait être grammaticalement simultané à χαρισάμενος. Le sens serait alors : « nous ayant pardonné toutes nos fautes en abrogeant la Loi »; mais cela est à peine intelligible. Il vaut donc mieux maintenir au second aoriste son rapport d'antériorité : « nous ayant pardonné toutes nos fautes, *après avoir* aboli la Loi ». Il y a dans ce cas deux bienfaits distincts et le second est la condition et la préparation du premier. — *b*) *Mise de côté.* L'expression αἴρειν ἐκ τοῦ μέσου veut dire simplement « faire disparaître » ce qui gêne, ce qui fait obstacle, ce qui se met à la traverse. L'idée que cet obstacle existe *entre deux* personnes n'est pas exprimée. Le parfait ἦρκεν indique que le résultat persiste encore. — *c*) *Clouée à la croix.* La Croix est celle de Jésus-Christ : de là l'article. Dieu par une sorte de revanche vengeresse cloue à la croix de son Fils la Loi qui a contribué à le crucifier. Il ne faut pas affaiblir cette idée grandiose en supposant qu'il était d'usage d'abolir les lois en les perçant d'un clou : hypothèse qui n'a d'ailleurs aucun fondement historique.

promesses messianiques. Il n'était pas moins contraire aux Gentils, qu'il excluait de la théocratie. Aussi « le code des préceptes » est-il annulé; Dieu le fait disparaître pour que nul ne puisse s'en autoriser contre les disciples du Christ; il le cloue à la croix du Sauveur, comme pour le punir de ses méfaits et donner plus d'éclat à son abrogation. La Loi, qui portait en elle tant de germes de caducité, expire ici de mort violente et sa tyrannie prend fin : « Que personne ne vous juge en fait d'aliments ou de boissons, ou en ce qui concerne les fêtes ou les néoménies ou les sabbats : c'est là l'ombre des choses à venir[1]. » La Loi mosaïque termine sur la croix sa dramatique carrière : elle a tué le Christ, le Christ la tue à son tour.

1. Col. 2^{16}. Voyez t. I, 336.

LIVRE CINQUIÈME

LES CANAUX DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

LA FOI PRINCIPE DE JUSTIFICATION

I. La foi justifiante.

1. Foi protestante et foi catholique. — 2. Nature de la foi. — 3. Objet de la foi. — 4. Valeur de la foi.

1. Il est très difficile de savoir ce que les réformateurs du XVIe siècle entendaient par *la foi qui justifie*, car on ne trouve chez eux ni définitions précises ni surtout notions uniformes. Leurs textes comparés laissent une forte impression d'obscurité et d'incohérence. Les coryphées du protestantisme s'accordaient bien à nier que la foi *informe* soit une vraie foi; mais, comme ils voulaient éliminer de l'acte de foi l'élément intellectuel, tout en lui laissant néanmoins la certitude, leur embarras pour définir leur foi spéciale était extrême. S'ils disaient avec Calvin que la foi est « une connaissance ferme et certaine de la bienveillance divine envers nous », il leur fallait de longs commentaires pour expliquer qu'un tel acte partît du cœur et non de l'intelligence, et ils ne savaient où asseoir la réalité de cette foi dont l'objet, au moment où il était perçu comme existant, n'existait pas encore. S'ils préféraient la définition de Luther : « une confiance certaine et profonde en la bonté divine et en la grâce manifestée et connue par la parole de Dieu », il leur était impossible de dire comment cette confiance est certaine, à moins d'admettre qu'elle est précédée elle-même d'un acte de foi intellectuelle.

Nous n'avons pas le droit d'attendre des protestants modernes plus de précision et de clarté. La plupart, même de ceux que l'on pourrait croire disposés à s'émanciper de l'orthodoxie luthérienne, considèrent toujours la confiance comme l'élément unique ou principal de la foi. On remarque cependant, chez beaucoup d'entre eux, le souci d'éviter ce que la notion protestante a de trop choquant ou d'ouvertement contraire à l'Écriture. C'est ainsi que B. Weiss unit la confiance à l'adhésion intellectuelle et entend surtout par *confiance* celle qu'on témoigne à Dieu en croyant à sa parole; c'est le *pius credulitatis affectus* des théologiens catholiques. Par contre, certains rationalistes maintiennent sans ménagements les conceptions radicales des premiers réformateurs et par là même ils en mettent à nu l'absurdité foncière. Aux yeux de Baur, par exemple, « la foi, comme principe de justification, est la persuasion fondée sur Jésus-Christ que ce qui n'est pas est néanmoins » : et il se demande avec stupeur quelle influence un pareil acte peut avoir sur notre salut. Il y a là en effet de quoi rêver, car c'est la négation pure et simple du principe de contradiction. Mais le galimatias va plus loin encore : « La foi, d'après Fricke, est une prise de possession recevante, laquelle toutefois est d'abord rendue possible par la réception de la grâce préparée en Dieu avant toute réception. » Quel sphinx devinerait cette énigme? Il ne faut pas s'étonner si la notion de la foi protestante manque de clarté; car, selon l'auteur de la définition qu'on vient de lire, la pensée de Paul est si profonde que très peu d'hommes l'ont saisie et qu'avant Luther elle était entièrement méconnue depuis plus de mille ans. Le premier qui l'ait comprise, au dire de M. Harnack, est l'hérétique Marcion, et encore l'a-t-il assez mal comprise.

En regard de ces fluctuations, plaçons la doctrine constante de l'Église catholique, ainsi formulée au concile du Vatican : « La foi est une vertu surnaturelle par laquelle, sous l'influx et avec le secours de la grâce, nous croyons comme vraies les choses révélées, non pas à cause de leur vérité intrinsèque, accessible aux lumières naturelles de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui les révèle et qui ne

peut ni se tromper ni nous tromper. » Le concile de Trente déclare que « nous sommes justifiés par la foi, parce que la foi est l'origine, le fondement et la racine de toute justification » et que « nous sommes justifiés gratuitement parce que rien de ce qui précède la justification, ni la foi ni les œuvres, ne saurait mériter la grâce de la justification[1] ». La foi est l'*origine* de notre salut parce qu'elle est la première disposition salutaire et que sans elle le pécheur ne peut ni espérer, ni se repentir véritablement, ni aimer Dieu d'un amour sincère. Elle en est le *fondement,* parce que tout le reste s'appuie sur elle; si elle tombe, tout l'édifice croule avec elle, tandis qu'elle peut se maintenir dans la ruine des autres vertus. Elle en est la *racine;* non pas qu'elle soit le germe spontané et infaillible des autres dispositions surnaturelles, mais parce qu'elle concourt, avec le secours divin, à les produire et à les soutenir.

Avant d'examiner comment la foi justifie, étudions dans saint Paul la nature, l'objet et la valeur de la foi justifiante.

2. Trois vices de méthode sont à éviter dans cette analyse. Le premier serait d'expliquer l'usage biblique par l'usage profane : la foi chrétienne et la foi païenne diffèrent du tout au tout; elles n'ont pas de commune mesure; les classiques ont bien fourni aux écrivains sacrés le nom de « foi » mais rien de plus[2]. Un second danger serait de prendre pour point

1. *Conc. Vatican.* sess. III, cap. 3; *Conc. Trident.* sess. VI, cap. 8.

2. *a*) Chez les classiques, le sens actif est rare et de date relativement récente (postérieur à Thucydide); le sens passif est de beaucoup le plus commun : on dit πίστιν ou πίστεις διδόναι, ποιεῖσθαι, δέχεσθαι, donner ou recevoir des garanties, des gages (serments, otages etc.). Dans le grec biblique c'est le contraire; le sens passif est tout à fait exceptionnel. — *b*) Dans le grec profane, πίστις et πιστεύειν expriment très rarement un acte religieux, encore n'est-ce qu'un acte purement intellectuel : πίστις θεῶν n'est pas la foi aux dieux, mais soit les dieux pris à témoin, soit la croyance à l'existence des dieux, fondée sur la persuasion générale. Dans le grec du N. T., le sens est presque toujours religieux : πίστις Θεοῦ, Χριστοῦ, c'est la foi en Dieu, au Christ, fondée sur leur témoignage. — *c*) En grec profane, πίστις et πιστεύειν, pris absolument, ne signifient rien; en grec biblique, ils expriment une notion complète qui n'a besoin d'être déterminée par aucun objet ni aucun régime.

de départ l'étymologie du mot grec. Lorsque les Apôtres — et avant eux les Septante — adoptèrent ce mot, la notion de foi avait derrière elle une longue histoire : produit d'une race et d'une civilisation différentes, l'étymologie grecque l'éclaire assez peu[1]. Enfin le dernier écueil serait de procéder de la notion de « foi » à la notion de « croire ». C'est la marche inverse qui s'impose ; car, en hébreu, où s'élabora d'abord le concept de la foi chrétienne, la dérivation grammaticale, conforme à l'évolution logique de l'idée, va du verbe « croire » au substantif « foi » ; ce dernier mot n'y revêt encore presque jamais l'acception religieuse que le verbe « croire » possède ordinairement[2].

Tout lecteur attentif est frappé de ce fait que saint Paul, comme le rédacteur de l'Épître aux Hébreux, aime à rattacher la foi chrétienne à la foi de l'Ancien Testament et semble ne mettre entre les deux aucune différence ; fait d'autant plus curieux que dans l'Ancien Testament le rôle de la foi paraît d'abord assez effacé : on espère en Dieu, on lui obéit, on le craint, on l'aime ; mais on ne songe pas à se faire un mérite de croire en lui, car s'y refuser est l'erreur du seul « insensé ». La foi n'est guère mentionnée que dans les cas exceptionnels où elle a des obstacles à vaincre, des doutes à surmonter ou de graves obligations à remplir ; alors, il est vrai, c'est la vertu capitale, comme son contraire, l'incrédulité, est le crime le plus odieux. Le salut ou la ruine du peuple dépendait de sa foi : « Si vous ne croyez pas vous ne subsisterez point[3]. — Croyez en Jéhovah votre Dieu et vous serez sauvés[4]. » Telle fut la foi d'Abraham, la foi des Ninivites, la foi dont parle Habacuc, la foi d'Israël à la sortie d'Égypte : « Ils crurent à

1. Πίστις vient de πείθειν, « persuader ou chercher à persuader » (2 Cor. 5^{11} ; Gal. 1^{10}) ; au moyen πείθεσθαι, « se laisser persuader ou convaincre », au parfait second πεποιθέναι, « être convaincu, avoir confiance » ; πεποιθώς et πεποίθησις, venant de πεποιθέναι, en suivent le sens.

2. Πιστεύειν (de πιστός) est de date relativement récente : πίστις et πιστός dérivent parallèlement de πείθειν dont ils sont le nom et l'adjectif verbal. En hébreu, au contraire, le nom et l'adjectif dérivent du verbe ; celui-ci est de beaucoup le plus employé, אֱמוּנָה étant très rare au sens de foi (le seul exemple certain est Habac. 2^4).

3. Is. 7^9. Cf. 43^{10}. — 4. 2 Paral. 20^{20}.

Jéhovah et à Moïse son serviteur[1]. » Partout, la foi s'affirme comme un assentiment à la parole de Dieu ou de son prophète, mais l'élément intellectuel est rarement isolé; il s'y joint presque toujours un sentiment de sécurité, de confiance, d'abandon, d'obéissance, d'amour filial : l'adhésion de l'esprit produit la vibration du cœur.

En passant de l'Ancien Testament au Nouveau, nous mesurons d'un coup d'œil tout le chemin parcouru. La foi n'est plus signalée comme un fait exceptionnel, elle est désormais l'attitude normale du chrétien; les deux mots « foi » et « croire » se présentent à chaque page, en proportions à peu près égales; l'acception profane, complètement éliminée du substantif, tend à disparaître du verbe; enfin les deux termes ont acquis un sens technique qui permet de les employer absolument : la *foi* c'est l'acceptation de l'Évangile et *croire* c'est professer le christianisme[2]. Cette plénitude de sens rend malaisée l'analyse de la foi chrétienne; cependant une comparaison attentive des textes nous suggère les remarques suivantes. La foi n'est pas une pure intuition, une tendance mystique vers un objet plus soupçonné que connu; elle suppose la prédication : *Fides ex auditu;* elle est l'adhésion de l'esprit à un témoignage divin[3]. — La foi est opposée à la vision et quant à l'objet connu et quant à la manière de connaître; l'une est immédiate et intuitive, l'autre a lieu par intermédiaire[4]. — Cependant la foi n'est pas aveugle; elle est prête à rendre raison d'elle-même et aspire toujours à plus de clarté[5]. — Elle est intimement unie, d'un côté à la charité et à l'espérance, avec lesquelles elle forme un inséparable trio, de

1. Ex. 14^{31}. — 2. Voir la note V, p. 536-7.

3. Rom. 10^{17} (ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς); Gal. 3^{2-5} (ἀκοὴ πίστεως); 1 Thess. 2^{13} (λόγος ἀκοῆς).

4. 2 Cor. 5^{7} : διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους.

5. 2 Cor. 4^{4-6} (l'Évangile est une lumière [φωτισμός] et c'est au contraire l'infidélité qui *aveugle*); 1 Cor. 8^{1} (la foi est parfaitement compatible avec la science); Phil. 3^{8-10} (foi et science vont ensemble). S. Paul demande à Dieu la science (γνῶσις ou ἐπίγνωσις) pour ses néophytes : Eph. 1^{17-18}; 4^{13-14}; Col. 1^{9}; 2^{2} etc. Le vrai chrétien doit être prêt à rendre raison de sa foi (1 Petr. 3^{15}); et la 2^{a} *Petri* (1^{16-21}) expose quelques-uns des motifs qui rendent la foi raisonnable.

l'autre à l'obéissance et à la conversion du cœur[1]. — La foi, toute ferme et inébranlable qu'elle est dans son adhésion, a pourtant des degrés et peut croître en intensité et en perfection[2]. — Enfin, dérivant de la grâce, elle possède une valeur intrinsèque qui la rend agréable à Dieu[3]. Avant d'examiner d'où lui vient sa valeur, disons quel est son objet.

3. *Il faut distinguer* dans l'acte de foi l'objet formel — le motif de croire — et l'objet matériel sur lequel la foi se dirige. Ce qui provoque l'adhésion de l'esprit, c'est toujours le témoignage de Dieu, qu'il se produise directement ou qu'il arrive par l'entremise des hérauts autorisés de la révélation. Dieu lui-même parlait à Abraham, à Moïse; il nous parle à nous par les prophètes et les apôtres; mais cette différence dans le mode de transmission ne change rien au témoignage divin : « Ayant reçu la parole de Dieu que nous vous avons fait entendre, vous l'avez reçue non pas comme parole des hommes, mais ainsi qu'elle l'est véritablement, comme parole de Dieu[4]. » L'Évangile n'est pas une invention des apôtres,

1. Pour le trio foi, espérance et charité, voir p. 402. — Pour l'obéissance (Rom. 1^{5}), cf. t. I, p. 204-205.

2. 1 Cor. 3^{1-2} (enfance dans la foi); 2 Cor. 10^{15} (*crescentis* fidei vestrae); Col. 2^{7}; 2 Thess. 1^{3} (*supercrescit* fides vestra) etc.

3. Eph. 2^{8}. Voir t. I, p. 209 et t. II, p. 289.

4. 1 Thess. 2^{13} : παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθώς ἐστιν ἀληθῶς λόγον Θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν. Il est difficile de bien rendre toutes les nuances de cette phrase : *a*) παραλαμβάνειν ne signifie pas seulement « recevoir » mais « recevoir une chose transmise par quelqu'un » (παρά); δέχεσθαι n'est pas non plus simplement « recevoir » mais « accueillir, accepter ». — *b*) ὁ λόγος ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ forme une seule expression complexe : ἀκοῆς est un génitif modal, « la parole d'audition » = la parole entendue, qui n'arrive à l'esprit qu'en passant par l'oreille; τοῦ Θεοῦ est un génitif d'auteur ou d'origine, « la parole qui vient de Dieu, qui est dite par lui »; παρ' ἡμῶν n'est pas un régime de παραλαβόντες — ce qui serait un pléonasme — mais un qualificatif de ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς, « la parole divine d'audition que nous vous avons transmise ». — *c*) ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ... λόγον Θεοῦ, « vous avez accueilli, accepté, non une parole d'hommes (c'est-à-dire *une parole humaine*, remarquez l'absence de l'article défini), mais une parole de Dieu » (*divine* dans son origine et dans sa nature, puisque les hommes n'en sont que les porteurs); ἐδέξασθε exprimant non seulement le *fait* de la réception mais la *persuasion* des Thessaloniciens, la Vulgate traduit bien « non

car ils ne l'ont « ni reçu ni appris d'un homme, mais par révélation de Jésus-Christ[1] » qui est la Sagesse incarnée. Dès lors, la parole évangélique est la parole de Dieu, ou simplement la Parole et croire aux messagers de Dieu c'est croire à Dieu lui-même.

Tandis que l'objet formel ne change point, l'objet matériel varie à l'infini. Il peut porter sur l'ensemble de la révélation, ou sur un groupe de vérités, ou sur un dogme particulier : « Si nous mourûmes avec Jésus-Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui. — Si tu confesses de bouche que Jésus est le Seigneur et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, tu seras sauvé[2]. — Si nous croyons que Jésus mourut et ressuscita, de même aussi Dieu par Jésus ramènera avec lui ceux qui sont morts[3]. » Ici la foi est une adhésion intellectuelle à une vérité d'ordre historique, sans aucune idée accessoire de confiance ou d'abandon; néanmoins c'est la foi véritable, la foi chrétienne, puisque le salut y est attaché. En effet, quelque restreint que soit l'objet matériel, l'objet formel reste toujours le même et c'est lui qui spécifie la foi.

C'est lorsqu'il n'est pas exprimé que l'objet matériel est le plus compréhensif. Saint Paul aime à nommer les fidèles « croyants », parce que la foi est le sentiment, vaste et universel, qui résume le mieux le caractère du chrétien. La « foi » c'est la profession de tout l'Évangile et c'est aussi, objectivement, l'Évangile dans toute son ampleur. En un mot, « croire », c'est être disciple du Christ; car, outre l'adhésion

ut verbum hominum » ; cependant le grec est plus énergique. — *d*) ὃς καὶ ἐνεργεῖται se rapporte à λόγον et non pas à Θεοῦ, car avec un nom de personne on emploie l'actif du verbe ἐνεργεῖν (1 Cor. 12^6; Gal. 2^8; 3^5; Phil. 2^{13}), tandis qu'avec un nom de chose on se sert du moyen (Gal. 5^6; Eph., 3^{20}; Col. 1^{29}).

Trois corollaires découlent de ce texte : *a*) La prédication des apôtres n'est pas une parole humaine, en dépit de l'intermédiaire humain, c'est une parole divine, c'est le témoignage de Dieu. — *b*) La foi n'est pas une intuition de l'esprit, mais l'adhésion à un témoignage, qui s'appelle λόγος ἀκοῆς parce qu'il doit être proposé aux sens extérieurs de l'homme. Cf. Rom. 10^{17}; Gal. 3^{2-5}. — *c*) La foi n'est pas inactive; elle opère (ἐνεργεῖται) dans le cœur des croyants.

1. Gal. 1^{12}. — 2. Rom. 6^8, 10^9. — 3. 1 Thess. 4^{14}.

intellectuelle, la foi sincère implique une soumission tacite et virtuelle aux devoirs qu'impose le christianisme.

Quand l'objet de la foi est indiqué — à part certaines locutions exceptionnelles comme « foi en l'Évangile, foi en la vérité » — c'est toujours Dieu ou le Christ. Et alors, l'objet matériel coïncidant avec l'objet formel, la notion de la foi est assez complexe. Si croire *à* Dieu (Θεῷ) peut n'être que prêter foi à son témoignage, croire *en* Dieu ajoute à ce concept des nuances délicates dont les particules grecques rendent bien le sens. Croire *en* Dieu, c'est non seulement croire à son existence, mais se reposer *sur* lui (ἐπὶ Θεῷ) comme sur un appui inébranlable, se réfugier *en* lui (ἐπὶ Θεόν) comme en un asile assuré, tendre *vers* lui (εἰς Θεόν) comme à sa fin suprême.

On a nié dans ces dernières années, que « la foi du Christ » soit la foi *au* Christ; ce serait la foi que Jésus lui-même aurait eue durant sa vie mortelle. Heureusement, l'ensemble des théologiens et des exégètes, tant protestants que catholiques, résistant à l'entraînement qu'exerce toujours une opinion nouvelle, si arbitraire qu'elle puisse être, continuent à voir dans « la foi du Christ » la foi dont le Christ est l'objet de la part des fidèles[1]. Il n'y a point d'expression plus adéquate de la foi justifiante de Paul[2]. Jésus-Christ n'est pas seulement le plénipotentiaire de Dieu et le médiateur unique de la nouvelle alliance; il est encore le résumé de l'Évangile, puisqu'il est le centre de l'économie du salut et que toutes les promesses de Dieu s'accomplissent en lui. Aussi prêcher le Christ c'est prêcher l'Évangile, confesser le Christ c'est professer la religion qu'il est venu fonder, croire au Christ c'est l'accepter pour Sauveur, se confier en sa médiation, se soumettre à sa loi. Nous sommes justifiés par la foi de Jésus-Christ et nous vivons dans la foi du Fils de Dieu[3], parce que cette foi, loin d'être confinée dans le domaine de l'intelligence, est une foi pratique, active, obéissante, qui reçoit de la charité sa forme et son mérite.

4. Même dépouillé de ses modalités accidentelles, comme la

1. Voir la note V, p. 543-4. — 2. Gal. 2^{16}. — 3. Gal. 2^{20}.

confiance et la soumission au vouloir divin, l'acte de foi possède une valeur morale intrinsèque. En effet il ne saurait exister à l'état le plus simple sans le *pius credulitatis affectus* par lequel l'homme s'incline librement sous l'autorité de Dieu et confesse implicitement la véracité de son témoignage. « Sans la foi, il est impossible de plaire [à Dieu]; car quiconque s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il devient rémunérateur pour ceux qui le cherchent[1]. » Nous avons ici la foi la plus intellectuelle, la plus dégagée des conditions morales, celle où la volonté a le moins de part; cependant l'auteur inspiré affirme que sans cette foi il est impossible de plaire à Dieu et qu'avec elle il est possible de lui plaire. Témoin Énoch : l'Écriture ne dit rien de sa foi, mais elle lui rend témoignage d'avoir été agréable à Dieu; et notre auteur en conclut que c'est par la foi qu'il a plu à Dieu, puisque sans la foi on ne saurait lui plaire[2]. D'où il suit nécessairement que la foi possède par elle-même une valeur morale capable d'attirer sur l'homme la faveur divine.

Il n'en va pas autrement de la foi dont parle Habacuc. Dieu a dit au prophète : « Si la vision tarde, attends-la; car elle arrivera sûrement et ne faillira point. » Il ajoute : « Voici qu'il succombe celui dont l'âme n'est pas droite, tandis que le juste, par sa foi, vivra[3]. » Le sens du premier membre ne peut pas être fixé avec certitude; mais trois choses sont hors de doute : il y a contraste entre le sort de l'incrédule, de l'orgueilleux, qui refuse de croire à la vision prophétique et

1. Hebr. 11^6. — 2. Hebr. 11^5.

3. Habac. 2^4 : צַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται, *justus autem in fide sua vivet*). La traduction de la Vulgate est exactement conforme au texte hébreu massorétique. Les Septante ont lu בֶּאֱמוּנָתִי et ont rendu l'instrumental ב par ἐκ. Saint Paul cite d'après les Septante en omettant toutefois le possessif μου (Rom. 1^{17}; Gal. 3^{11} [sans δέ]); l'Épître aux Hébreux (10^{38}) suit une autre recension grecque ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται. Il ressort évidemment du texte et des traductions que ἐκ πίστεως doit être joint à ζήσεται et non à δίκαιος. Il est donc tout à fait arbitraire de prétendre, avec quelques exégètes modernes, qu'il en est autrement dans la citation de saint Paul et qu'il faut la traduire : « Le juste par la foi (c'est-à-dire celui qui est justifié par la foi) vivra. » Pourquoi imputer à l'Apôtre un contresens et un sophisme quand il se borne à citer les Septante?

le destin de l'homme juste et pieux qui y prête foi. La foi consiste précisément à croire que la prophétie faite au nom de Dieu s'accomplira ; c'est donc bien la foi telle que nous l'avons décrite, une adhésion ferme à la parole divine. Le fruit de la foi, c'est que par elle le juste vivra, c'est-à-dire sera l'objet d'une préservation providentielle.

Pour les contemporains de saint Paul, comme pour saint Paul lui-même, la foi d'Abraham est la foi typique. Elle écarte en effet trois défauts qui lui ôteraient son mérite et sa valeur : l'incrédulité, le doute et l'hésitation. L'objet en était ardu, incroyable, humainement impossible ; cependant le patriarche ne s'abandonna pas à l'incrédulité, il crut au contraire contre toute vraisemblance et, s'il est permis de le dire, contre toute raison : *qui contra spem in spem credidit*. Il ne s'arrêta point aux considérations capables de provoquer le doute — sa vieillesse, son corps débile, l'âge avancé de Sara, — mais il crut d'une foi robuste, inébranlable : *confortatus est fide*. Bien plus, tournant aussitôt ses pensées vers celui dont la véracité égale la puissance, il n'eut pas un moment de trouble : *non haesitavit diffidentia*. Sa foi fut prompte, ferme, entière, parfaite ; aussi fut-elle couronnée : « Dieu, dit l'Écriture, lui imputa cela à justice. » Bien qu'il n'y ait ni égalité ni équivalence entre la foi et la justice, il faut pourtant, de toute nécessité, qu'il existe une certaine proportion entre la justice et la foi ; car ce qui n'est rien n'est imputé à rien. Saint Paul a d'ailleurs soin de nous dire comment la foi d'Abraham fut agréable à Dieu et pourquoi elle reçut sa récompense. C'est que le patriarche, par la fermeté de son assentiment, par sa confession implicite de la véracité divine, par son attitude confiante à l'égard de promesses qui semblaient irréalisables, par la promptitude de son obéissance, avait rendu gloire à l'auteur de tout bien : *dans gloriam Deo*. Telle est la valeur propre, la valeur morale, de la foi.

Non pas que la foi tienne cette valeur d'elle-même ni que l'homme s'en puisse glorifier. Si elle est en nous et si elle n'est pas sans nous — puisque c'est un acte humain — l'Apôtre

1. Rom. 4^{16-22}. Voir t. I, p. 209-214 et 248-9.

enseigne que, en dernière analyse, elle n'est pas de nous mais de Dieu : « Vous avez été sauvés par la grâce au moyen de la foi; et cela non de vous-mêmes — c'est un don de Dieu, — non à raison des œuvres, afin que personne ne se glorifie[1]. » Être sauvé en même temps par la foi et par la grâce

1. Eph. 2[8-9] : τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, Θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται.	A)[8] Gratia enim estis salvati per fidem, B) et hoc non ex vobis : Dei enim donum est, C)[9] non ex operibus, ut nequis glorietur.

A) Les mots ἐστὲ σεσωσμένοι, au parfait, signifient « vous avez été sauvés *et vous êtes actuellement* dans la voie du salut ». Le salut est présenté tantôt comme présent, tantôt comme passé (Tit. 3[5]), tantôt comme futur (Rom. 5[10]), tantôt comme passé et futur à la fois (Rom. 8[24]). Les mots τῇ χάριτι reprennent avec plus d'emphase le v. 5 (χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, où χάριτι n'était mis qu'incidemment et n'avait guère que la valeur de l'adverbe χάριν ou δωρεάν, « gratuitement »); ici τῇ χάριτι se réfère à « la richesse de la grâce » de Dieu (v. 7 : τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ) dont il vient d'être question. Les mots διὰ πίστεως déterminent avec plus de précision le τῇ χάριτι qui précède : « vous êtes sauvés par la grâce, et cela par la foi, comme instrument de la grâce divine ».

B) La méthode employée par Dieu de nous « sauver gratuitement par la foi » a pour corollaires l'impuissance de l'homme laissé à lui-même (*hoc non ex vobis*) et l'insuffisance des œuvres (*non ex operibus*). Le *hoc* (τοῦτο) ne se rapporte pas à la foi seule, car on ne voit pas pourquoi saint Paul se servirait du démonstratif neutre; surtout cela obligerait à mettre *et hoc non ex vobis, Dei donum est* entre parenthèses et à disjoindre *non ex vobis* et *non ex operibus* qui semblent bien coordonnés; il se rapporte donc à l'idée totale « le salut par la foi ». Le salut par la foi n'est pas de nous; c'est un don de Dieu; mais pour cela il est absolument nécessaire que la foi, elle aussi, soit un don de Dieu. La conséquence ressort : *a*) du fait que *per fidem* n'est qu'une explication et une détermination de *gratia; b*) de l'intention manifeste qu'a l'Apôtre de réfuter par avance cette objection possible que, si le salut est par la foi, donc il dérive de nous et de nos œuvres. La réfutation n'est valide que si la foi n'est pas de nous mais de Dieu. C'est donc avec raison que le second concile d'Orange (529) se réfère à notre texte pour prouver que l'*initium fidei* est un don de la grâce (*can.* 5). La question est seulement de savoir si saint Paul affirme *explicitement* que la foi est un don de Dieu, ou s'il permet seulement de le conclure, par le fait qu'il établit une équivalence entre les formules *être sauvé par la foi* et *être sauvé par la grâce*. La plupart des commentateurs ne se prononcent pas sur ce point avec netteté, quoiqu'ils soient d'accord pour le fond. Ainsi Corn. a Lapide : « Pronomen *hoc*

paraît contradictoire et le serait en effet si la foi était de nous; mais non, répond l'Apôtre, tout cela est un don de Dieu; vous ne pouvez l'attribuer ni à vous ni à vos œuvres. Aussi la foi est-elle une opération, un produit de l'Esprit-Saint, ou, comme parle encore l'Apôtre, un fruit de l'Esprit[1]. Et c'est à son origine surnaturelle qu'elle est redevable de sa valeur.

Nous sommes maintenant en possession des trois éléments de la foi chrétienne, telle que saint Paul la décrit : L'*élément intellectuel* n'est jamais absent. Au cas où le double objet, matériel et formel, serait pleinement évident, on pourrait concevoir la foi sans le concours de la volonté, mais jamais sans le concours de l'intelligence. La foi où la volonté n'interviendrait point ne serait pas la foi libre, la foi méritoire, la foi théologique; cependant on pourrait par extension lui donner le nom de foi, comme le fait saint Jacques; la foi où l'intelligence n'aurait aucune part n'est même pas concevable, car toute foi est une conviction et toute conviction suppose un assentiment de l'esprit. — Un second élément de la foi est la *confiance,* qui peut s'entendre de deux manières : confiance en celui qui parle et confiance en celui qui promet. La première est inhérente à l'acte de foi; c'est, à peu de chose près, le *pius credulitatis affectus* des théologiens. L'autre, accidentelle, n'est qu'une modalité de l'objet matériel, quand celui-ci consiste en un secours présent ou en un bienfait promis : *Contra spem in spem credidit.* — Le troisième élément de la foi vive est une *double obéissance :* obéissance de l'esprit à la parole de Dieu par l'acceptation prompte et ferme du témoignage divin, obéissance du cœur prêt à se conformer en tout au vouloir divin dans la mesure où il se manifeste.

demonstrat non τὸ *salvati estis* sed τὸ *per fidem.* Quod per fidem salvati estis hoc non ex vobis est quia fides non est ex vobis sed Dei donum est. » Ces mots *quia fides non est ex vobis* sont-ils une conclusion de l'interprète ou une assertion directe de Paul?

C) On se demande si *ut nequis glorietur* exprime la fin que Dieu se proposait ou seulement le résultat qu'il a obtenu. Comme on sait que Dieu, en établissant la justification par la foi, voulait que l'homme ne pût pas se glorifier en matière de salut (Rom. 3^{27}; 4^{2}; 1 Cor. 1^{28-31}), il n'y a aucun inconvénient à laisser à la préposition *ut* (ἵνα) sa signification finale qui est certainement la plus commune.

1. Gal. 5^{22}. Cf. Rom. 12^{3}; 1 Cor. 12^{9}.

II. La justification par la foi.

1. La justice de Dieu. — 2. Comment la justice naît de la foi.

1. Le concile de Trente reconnaît deux sens à l'expression « justice de Dieu » : la justice dont il est juste et la justice dont il nous rend justes[1]. Depuis Ritschl, contrairement à l'opinion commune, plusieurs écrivains hétérodoxes et un ou deux catholiques trouvent cette distinction illusoire; ils affirment que la justice de Dieu est toujours dans l'Écriture — et même dans saint Paul — sa justice intrinsèque et immanente. Que faut-il penser de leurs dires?

Comme attribut divin, « la justice de Dieu est proprement l'activité de sa sainteté, dans ses rapports avec la création morale[2] ». Tandis que la sainteté est un attribut absolu, la justice de Dieu paraît dans la Bible comme un attribut relatif. Le Dieu juste se lève pour châtier Israël coupable ou pour exterminer le péché; il s'assied sur son trône pour débouter l'oppresseur et faire droit à l'opprimé :

> [Jahvé] revêtit la Justice comme une cuirasse,
> mit sur sa tête le casque du Salut;
> Il prit la Vengeance pour cotte d'armes,
> s'enveloppa du Zèle comme d'un manteau.
> Telles actions, telle rétribution :
> colère pour ses adversaires, représailles pour ses ennemis!
> — Et je prends le droit pour cordeau
> et la justice pour niveau[3].

Mais la justice de Dieu n'est pas seulement la justice vindicative qui punit le crime, ni la justice distributive qui rend à

1. *Sess.* VI, *cap.* 7 : « Unica formalis causa [justificationis] est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit. » Nous ne prétendons pas que cette phrase incidente tranche la question d'exégèse.

2. J. Monod dans *Encycl. des sciences relig.*, t. VII, p. 562. Cette autre définition (p. 561) est moins heureuse : « La justice de Dieu est cette perfection en vertu de laquelle il veut d'une manière absolue et immuable tout ce qui est conforme au bien, c'est-à-dire à la loi souveraine de son être. »

3. Is. $59^{17.18}$; 28^{17}. Pour les textes d'Isaïe nous empruntons la belle traduction du P. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, Paris, 1905.

chacun selon ses mérites; elle est quelquefois — surtout dans les Psaumes de la captivité et dans la seconde partie d'Isaïe — la justice tutélaire et salvifique. Elle est mise alors en parallélisme avec le salut, la grâce, la bonté, la miséricorde. Le prophète prie Dieu de le guider, de le protéger, de le sauver, de l'exaucer dans sa justice[1] :

> Dans ta justice retire mon âme de la détresse,
> dans ta bonté anéantis mes ennemis[2].

Cette association d'idées est plus frappante encore dans la seconde partie d'Isaïe :

> Ma justice approche, mon salut vient;
> mon bras fera justice aux peuples.
> — Observez le droit, pratiquez la justice;
> Car bientôt mon salut va venir,
> et ma justice va se révéler.
> — C'est moi dont la parole est « justice »,
> [moi] qui suis grand pour sauver[3].

Il n'est pas difficile d'expliquer ce phénomène. La seconde partie d'Isaïe est un message de consolation. Le prophète est chargé de crier à Jérusalem :

> Que ses corvées sont finies,
> que son péché est expié,
> qu'elle a reçu de la main de Jahvé
> double [peine] pour tous ses crimes[4].

Dès lors la justice de Dieu ne s'exercera plus qu'en miséricordes pour Israël et en vengeances contre ses ennemis. Nous sommes ainsi préparés à cette justice du Nouveau Testament qui, loin d'exclure la miséricorde, la renferme comme un élément essentiel, à cette justice salvifique et rédemptrice qui se manifestera seule à l'égard des croyants, lorsque Jésus-Christ,

1. Ps. 5^{8}; 30 (31)^{1}, 118 (119)^{40}; 142 (143)^{1} etc.
2. Ps. 142 (143)^{1}. Trad. de M. l'abbé Pannier.
3. Is. 51^{5}; 56^{1}; 63^{1}. Cette association d'idées n'est pas entièrement spéciale à la seconde partie. Cf. Is. 30^{18}.
4. Is. 40^{2}. C'est le programme du message de consolation.

auquel ils sont unis par la foi, aura opéré la propitiation pour leurs péchés. Mais cet aspect particulier ne doit pas faire oublier les autres.

La locution « justice de Dieu » n'est pas très fréquente dans le Nouveau Testament : elle paraît une fois dans saint Matthieu, une fois dans l'Épître de saint Jacques et huit ou neuf fois dans saint Paul[1]. Dans les deux premiers cas le sens reste douteux, quoique la justice de Dieu semble bien désigner quelque chose qui est en l'homme ou que l'homme peut s'approprier; mais c'est le langage de Paul qui nous intéresse principalement. Ici nous nous trouvons en présence de deux acceptions bien distinctes. Quand il est dit que « notre injustice met en relief la justice de Dieu[2] », il s'agit clairement d'une manière d'être de Dieu, de sa fidélité ou de sa véracité. Par contre, dans ce texte : « Celui qui ne connaissait pas le péché, [Dieu] l'a fait péché pour nous, afin que nous devinssions justice de Dieu en lui[3] », la justice de Dieu ne saurait être un attribut divin; d'une part le contraste avec le péché s'y oppose, de l'autre il est impossible de concevoir comment nous deviendrions une modalité divine; c'est donc une justice qui est en nous, bien qu'elle dérive de Dieu. Pareillement, dans cet autre texte : « Ignorant la justice de Dieu et cherchant à établir la leur propre, ils ne se soumirent pas à la justice de Dieu[4] », l'antithèse précise le sens des termes. En effet la justice propre de l'homme est mise ailleurs en opposition avec la justice de Dieu, là où aucune équivoque n'est possible. « Je désire être trouvé, dit l'Apôtre aux Philippiens, n'ayant pas *ma* justice [qui vient] de la Loi, mais celle [qui est] par la foi du Christ, la justice [qui vient] de Dieu, [reposant] sur la foi[5]. » Ici « la justice de Dieu », qui remplace la justice propre, devenant la propriété de l'homme, est donc inhérente à l'homme.

Restent deux passages sur lesquels roule principalement

1. Rom. 1^{17}; 3^{5}; $3^{21\cdot22\cdot25\cdot26}$; 10^{3}; 2 Cor. 5^{21}; Phil. 3^{9} (τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην). — En dehors de saint Paul, Mat. 6^{32} (ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ); Jac. 1^{20} (ὀργὴ ἀνδρὸς δικαιοσύνην Θεοῦ οὐκ ἐργάζεται). Voir ce qui a été dit au t. I, p. 226-228.

2. Rom. 3^{5}. — 3. 2 Cor. 5^{21}. — 4. Rom. 10^{3}. — 5. Phil. 3^{9}.

la controverse actuelle : « La justice de Dieu se révèle en lui (dans l'Évangile) par la foi en la foi, comme il est écrit : « Mais le juste vivra par la foi[1]. » De prime abord, le sens de justice incréée paraît satisfaisant; car cette justice salvifique se révèle en effet dans l'Évangile par le salut des croyants, comme la colère de Dieu se révèle, en dehors de l'Évangile, par la perte des impies; sans compter que la révélation de la justice de Dieu est une locution usuelle chez les prophètes, où elle désigne incontestablement la manifestation d'une activité divine. Mais en serrant le texte de plus près, les doutes se font jour. Comment la justice intrinsèque de Dieu peut-elle être « par la foi en la foi », de quelque manière qu'on entende ces mots? Que vient faire ici la citation d'Habacuc et quel rapport y a-t-il entre la manifestation de la justice éternelle et cette assertion du prophète : « Le juste vivra par la foi? » Au contraire, il est aisé de voir comment la justice produite par Dieu en l'homme est « par la foi » (ἐκ πίστεως), puisque la foi est une condition nécessaire à son éclosion; comment elle progresse « en la foi » (εἰς πίστιν), puisque la foi reste son principe, sa mesure et son idéal; comment elle se révèle dans l'Évangile qui l'annonce et la réalise; enfin comment elle existe et se révèle en conformité des prophéties anciennes (καθὼς γέγραπται), car le prophète Habacuc parle bien d'une justice inhérente à l'homme.

L'autre texte n'est pas plus obscur : « Maintenant, sans la Loi, la justice de Dieu s'est manifestée, ayant pour elle le témoignage de la Loi et des prophètes, la justice de Dieu, dis-je, par la foi de Jésus-Christ, [justice qui s'étend] à tous les croyants[2]. »

1. Rom. 1^{17} : Δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Cf. t. I, p. 226-8. La suite des pensées est celle-ci : « L'Évangile est un agent de salut pour tout croyant (^{16} : δύναμις Θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι), *parce que* (γὰρ) la justice de Dieu qui vient de la foi s'y révèle, *selon qu'il* est écrit (καθὼς γέγραπται) : Le juste vivra par la foi. » Le sens du passage est donc conditionné par le sens de la citation scripturaire qui sert de preuve ou de confirmation à l'assertion apostolique : La *foi* d'Habacuc répond à la *foi* de l'Apôtre, *juste* (δίκαιος) répond à *justice* (δικαιοσύνη), *vivra* (ζήσεται) répond à *salut* (σωτηρία).

2. Rom. 3^{21}. Texte commenté au t. I, p. 242-245.

La justice de Dieu par la foi de Jésus-Christ est une justice qui réside en l'homme, ce que saint Paul affirme de façon plus nette encore en ajoutant qu'elle est destinée à tous les croyants. Et il n'est pas difficile de voir comment cette justice de Dieu par la foi a pour elle le témoignage de la Loi et des prophètes, puisque Abraham, selon la Genèse, dut sa justification à la foi et que le juste, d'après le prophète Habacuc, vivra par la foi. On objecte qu'un peu plus bas Dieu montre ou démontre sa justice — évidemment sa justice intrinsèque — en proposant ou exposant le Crucifié comme moyen de propitiation, et l'on soutient qu'une même locution doit toujours garder le même sens dans le même contexte. Il y aurait fort à dire sur ce principe. En ce qui concerne saint Paul, il est certainement faux; et si on l'appliquait à la rigueur on aboutirait souvent à une exégèse forcée, puérile et absurde. Ignore-t-on que l'Apôtre aime à pivoter sur les sens multiples d'un mot, qu'il parcourt fréquemment toute la gamme des acceptions d'un terme, qu'ici même les notions de foi et de loi changent certainement au cours de la phrase? D'ailleurs, l'attribut divin de justice et la justice qui vient de Dieu sont deux concepts voisins qui s'appellent et s'attirent mutuellement, puisque Dieu se montre juste en justifiant le pécheur uni à Jésus-Christ.

En résumé : La « justice de Dieu » se présente chez saint Paul sous deux aspects distincts mais non disparates : la justice qui est en Dieu et la justice qui vient de Dieu.

La justice intrinsèque de Dieu n'est pas uniquement la justice vindicative ou la justice distributive, c'est aussi — quelquefois principalement — la justice rédemptrice; elle inclut la bonté, la grâce et la miséricorde, au lieu de les exclure ou d'en faire abstraction.

La justice inhérente à l'homme n'est donc pas sans rapport avec la justice intrinsèque de Dieu. Dieu est juste et manifeste sa justice en justifiant l'homme. La justice créée est l'effet et le reflet de la justice incréée.

2. En parcourant les lettres de saint Paul, avant toute analyse de détail, on est frappé de ce fait qu'il associe constamment

à l'acte de foi la justice et la justification de l'homme. Ainsi « la justice de Dieu [est] *par* la foi de Jésus-Christ[1], la justice [vient ou résulte] *de* la foi[2], la justice [repose] *sur* la foi[3] », en un mot c'est « la justice de la foi[4] ». Pareillement « l'homme est justifié par la foi[5] »; tous, Juifs et Gentils sont « justifiés à raison de la foi[6] »; Dieu « justifie quiconque relève de la foi d'Abraham[7] »; enfin « à tout croyant la foi est imputée à justice[8] ». Si nous examinons de près ces formules, nous verrons que la foi n'est pas une simple condition essentielle, dont la présence est requise on ne sait trop pourquoi, mais qu'elle exerce une véritable causalité de l'ordre moral. A parler exactement, ce n'est pas la foi qui justifie, c'est Dieu qui justifie par la foi; car la foi n'est ni cause efficiente principale, ni cause formelle, mais seulement cause instrumentale de notre justification. Dieu justifie *par* la foi (πίστει ou διὰ πίστεως) comme canal de la grâce; il justifie *en vue de* la foi, *eu égard à* la foi (ἐκ πίστεως), comme principe du renouvellement intérieur; il justifie *sur* la foi (ἐπὶ πίστει) comme fondement du salut. L'instrumentalité de la foi apparaît surtout dans la justification du père des croyants : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice[9]. » Saint Paul ne dit pas que la justice fut imputée à Abraham; il dit — ce qui est bien différent — que la foi lui fut imputée à justice. Il ne dit pas non plus que la foi est l'équivalent de la justice; car alors cette imputation serait de droit, tandis qu'elle est, d'après lui, un acte gracieux[10]. Il dit que la foi fut imputée à justice parce que la foi est inférieure à la justice et que la justice est néanmoins octroyée à raison de

1. Rom. 3^{22} : δικαιοσύνη Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.
2. Rom. 9^{30} : δικαιοσύνην τὴν ἐκ πίστεως.
3. Phil. 3^{9} : τὴν [δικαιοσύνην] διὰ πίστεως Χριστοῦ.
4. Rom. $4^{11\text{-}13}$: τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως... διὰ δικαιοσύνης πίστεως.
5. Rom. 3^{28} : λογιζόμεθα δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον.
6. Rom. 3^{30} (δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως); Gal. 2^{16} (ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ); 3^{8} (ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη); 3^{24} (ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν).
7. Rom. 3^{26} : δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.
8. Rom. 4^{5} : λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην.
9. Gen. 15^{6}; Rom. $4^{3\text{-}22\text{-}23}$; Gal. 3^{6}; Jac. 2^{23}.
10. Rom. 4^{16} : διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως ἵνα κατὰ χάριν.

la foi. Dieu ne reconnaît point l'équivalence entre la foi et la justice, mais il l'accepte par grâce; c'est sa miséricorde qui comble le déficit. Cependant, comme ses dons ne sont pas illusoires, la justice, portée par lui au compte de l'homme, devient réellement la chose et la propriété de l'homme.

Aux yeux du protestantisme officiel, la foi justifiante n'a aucune valeur morale; c'est une sorte d'instrument passif, une puissance purement réceptive de la justification, qui n'exerce aucune causalité et n'est qu'une condition *sine qua non;* ce n'est que par un abus de langage qu'on peut dire qu'elle justifie. La justification de l'impie a lieu toute en Dieu; elle ne change et n'opère rien en l'homme; c'est un jugement synthétique en vertu duquel l'impie, qui demeure impie, est déclaré juste. Dieu en voyant sa foi, mais non pas à cause de sa foi, lui impute la justice du Christ, sans la lui donner cependant. Ainsi l'impie justifié est toujours impie en lui-même, mais il est juste devant Dieu qui lui a décerné l'attribut de justice.

Ce discours est dur à entendre. Comment le faux peut-il être vrai, ou comment Dieu peut-il déclarer vrai ce qu'il sait être faux? Pourquoi la foi est-elle exigée si elle est inactive et pourquoi Dieu y a-t-il égard si elle est sans valeur? De quel droit affirme-t-on que la justice du Christ nous est imputée, quand saint Paul affirme au contraire que notre foi nous est imputée à justice? Faut-il s'étonner encore que beaucoup de *protestants libéraux* répudient ce système comme arbitraire, immoral et incohérent. Pour eux, la foi n'est pas sans valeur : elle est un germe de vertu, une aspiration vers le bien, le point de départ d'une vie nouvelle. Du côté de Dieu, assurent-ils, la justification consiste à se contenter de ce germe, à juger l'homme par son idéal, à prendre la tendance pour un fait accompli, à voir dans l'humble gland le superbe chêne qui en sortira. Dieu déclare que l'impie est juste parce qu'en croyant il a déjà commencé d'être juste et qu'il le deviendra un jour complètement.

Nous admettons sans balancer que la justification de l'homme éveille d'ordinaire, dans l'Ancien Testament et même dans le Nouveau, l'idée d'un jugement divin, qu'on

peut du moins l'y découvrir sans faire violence aux textes, que dans un petit nombre de cas la justification est purement déclarative. Il en est ainsi par exemple toutes les fois qu'il s'agit du jugement final, qui ne produit pas la justice en l'homme mais la présuppose : « Ce ne sont pas ceux qui écoutent la Loi qui sont justes devant Dieu, mais ceux qui mettent la Loi en pratique seront justifiés[1]. » Ici la justification n'est que le verdict du souverain Juge; toutefois en vertu de l'équation « être justifié » et « être juste devant Dieu », le jugement divin n'est pas arbitraire; il repose sur la vérité, non sur une fiction de droit. Mais ce n'est pas là le sens ordinaire : ce qui le prouve, c'est l'impossibilité de remplacer, dans la plupart des cas, le verbe « justifier » par ses équivalents prétendus « déclarer juste » ou « traiter comme juste ».

Même lorsque la justification se présente sous forme de sentence déclarative, elle suppose ou produit la justice. Car comment concevoir une déclaration divine portant à faux et un jugement de Dieu fondé sur l'erreur? Quand « Dieu justifie l'impie », disent les coryphées du protestantisme, la justification n'est point un jugement analytique mais un jugement synthétique dont l'attribut n'est pas renfermé dans la notion du sujet. Un jugement analytique serait celui-ci : « L'impie est injuste. » Mais c'est un jugement tout autre que Dieu prononce quand il nous justifie : « L'impie est juste. » De sorte que l'impie justifié se trouve en même temps (*in sensu composito*) en possession de deux prédicats contradictoires dont l'un lui appartient en tant qu'impie et l'autre lui est attribué par la déclaration divine. Autant vaudrait dire qu'un cercle sera rond et carré à la fois si Dieu prononce qu'il est carré : rond par essence, carré en vertu du *jugement synthétique* formulé par Dieu. « En justifiant, Dieu ne reconnaît dans le pécheur aucun attribut (de justice); au contraire, il lui ajoute un attribut pendant qu'il est encore pécheur, à savoir celui de justice[2]. » Est-il surprenant que pareille doctrine ait pro-

1. Rom, 2[13] : *factores legis justificabuntur.*
2. Franks, *Justification* (*Diction. of Christ and the Gospels*, t. I, p. 919).

voqué des protestations dès le jour où elle naquit? Ceux qui la défendent encore renoncent d'ailleurs à la comprendre et, tout en se réclamant de l'autorité de Paul, ils se retranchent volontiers derrière le mystère.

Pour qu'un homme soit juste devant Dieu et pour que Dieu prononce qu'il est juste, il faut de deux choses l'une : ou que Dieu l'ait rendu juste au préalable ou qu'il le rende juste par cette déclaration même. Dans cette dernière hypothèse, la justification de l'impie serait déclarative dans la forme mais effective en réalité. La sentence divine de justification produirait alors son effet à la manière des formules sacramentelles, comme les paroles de la consécration, comme les paroles du Christ opérant des miracles. On maintiendrait ainsi au mot « justification » le sens judiciaire que beaucoup d'exégètes modernes regardent comme essentiel, tout en écartant cette justification fictive due à un jugement divin contraire à la vérité.

La plupart des théologiens hétérodoxes de nos jours se plaignent de trouver dans saint Paul une dualité des plus singulières. Il y aurait la justification idéale, juridique, objective, imputée et la justification réelle, morale, subjective, inhérente. Dans la première, le Saint-Esprit n'interviendrait que comme témoin; dans la seconde, il serait acteur, gage et acompte de la justification. Ici, la foi serait présentée comme un lien mystique qui nous unit au Christ; là, au contraire, la foi ne serait qu'une simple reconnaissance intellectuelle de l'économie du salut. La justification forensique se rattacherait au concept de la rédemption par rachat et par substitution pénale, tandis que la justification subjective aurait pour pendant la délivrance du péché et de la chair. D'après Pfleiderer, ces deux conceptions « sont comme deux fleuves qui coulent dans le même lit sans mêler leurs eaux ». Plusieurs les déclarent inconciliables ou soutiennent du moins que la conciliation ne s'est pas faite dans l'esprit de Paul; d'autres s'efforcent de les concilier mais, égarés par leurs préjugés, ils n'aboutissent qu'à des solutions inadmissibles.

Ils sont persuadés qu' « il est impossible d'harmoniser la

doctrine de l'Apôtre à moins de regarder la justice de Dieu comme une qualité qui n'est d'aucune façon actuelle dans le croyant, mais qui lui est sûrement promise pour l'avenir ». Ce serait une sorte de jugement prophétique, par anticipation, que Dieu confirmerait et, en même temps, réaliserait au dernier jour. Telle est cette fameuse justification *forensique* et *eschatologique* qui devait éclaircir tout le mystère et qui ne fait qu'épaissir les ténèbres.

Combien plus simple, plus rationnelle, plus conforme à la lettre et à l'esprit de l'Apôtre, est la solution catholique dont chaque détail peut se justifier par un mot de saint Paul :

Dieu prend les devants; il est seul auteur de l'appel intérieur comme de la vocation extérieure ; c'est l'initiative de la grâce et c'est ainsi que la foi est de Dieu.

L'homme à son tour répond à l'appel, mais non pas sans le secours divin; il rend gloire à Dieu en acceptant son témoignage, en s'inclinant sous sa main, en se livrant entièrement à lui : c'est un mérite, certes; mais un mérite dont il ne peut s'attribuer l'honneur.

Dieu intervient de nouveau; il impute la foi à justice ; il donne libéralement la justice en retour de la foi, mais non pas comme l'équivalent ou la compensation de la foi. Jusqu'ici la grâce a toujours eu sa part prépondérante.

La justice octroyée à l'homme *lui impose l'obligation et lui confère le pouvoir* des bonnes œuvres. L'homme, armé de la grâce habituelle, peut marcher de vertus en vertus ; mais les fruits qu'il acquiert, tout en lui appartenant, ne sont pas exclusivement siens, car il travaille sur le fonds de Dieu, avec les avances de Dieu.

Enfin *Dieu couronne son œuvre;* pour toujours il justifie l'homme, cette fois en le déclarant juste, parce que l'homme l'est en effet. Concert admirable, où Dieu est toujours actif sans supprimer ni entraver l'activité de l'homme et où l'homme opère son salut sans léser en rien le souverain domaine de Dieu.

III. La sanctification.

1. L'idée de sainteté. — 2. Justice et sainteté.

1. L'abîme qui sépare le christianisme du paganisme classique n'apparaît nulle part plus large et plus profond que dans le concept de sainteté. L'ancienne religion des Grecs et des Romains ne soupçonnait même pas la sainteté des dieux; en tout cas, l'épithète de saint ne s'appliquait point aux dieux de l'Olympe. Des phrases bibliques comme celles-ci : « Soyez saints, parce que je suis saint », ou encore : « Je suis saint, moi qui vous sanctifie », devaient sonner étrangement à des oreilles païennes.

Pour obscurs que puissent être le sens primordial et étymologique du mot *saint* en hébreu, les phases de son évolution sémantique, les degrés de spiritualisation qu'il a franchis au cours des âges, suivant les progrès de la révélation, il est certain que la notion biblique de sainteté est essentiellement religieuse et morale, convenant à Dieu par excellence et aux êtres finis par rapport à Dieu[1]. Dans l'Ancien Testament, le saint était l'homme qu'unissait à Dieu un lien

1. La racine hébraïque קדשׁ, dans toutes ses formations actuelles, n'a plus que des sens religieux et il est malaisé de remonter à sa signification physique primitive. Il semble cependant que l'idée primordiale est celle de *séparation*. Dieu serait saint, d'abord en vertu de sa majesté, de sa transcendance, de son inaccessibilité; puis à cause de son aversion pour tout ce qui est impur, profane, moralement mauvais. Les personnes et les choses saintes seraient celles qu'une destination ou une consécration spéciale sépare de l'usage commun et réserve au service de Dieu.

Pour traduire les mots venant de la racine קדשׁ, les Septante employèrent l'adjectif ἅγιος et ses dérivés ἁγιάζειν, ἁγιασμός, ἁγιότης, ἁγιωσύνη. Tous ces dérivés étaient inusités, ou à peu près, dans la langue profane; en passant dans le Nouveau Testament, ils gardèrent leur signification biblique, avec la tendance à se spiritualiser toujours davantage. Le grec ἅγιος n'avait pas grand'chose de commun avec le mot hébreu correspondant. Il ne se disait pas des dieux, ni guère des hommes. Appliqué aux choses, il signifiait « auguste, sacré », s'il s'agissait d'un objet consacré aux dieux du ciel; et au contraire « maudit, exécrable », s'il s'agissait d'un objet voué aux dieux infernaux. Il était d'ailleurs d'un emploi très rare

de consécration ou d'appartenance spéciale ; dans le Nouveau, c'est celui qui participe à la sainteté même de Dieu.

Si l'on compare entre elles, pour les distinguer, la justification et la sanctification, celle-ci apparaît comme une perfection positive, susceptible de progrès indéfinis, tandis que celle-là se présente surtout sous son aspect négatif — la rémission des péchés — qui ne semble pas comporter le plus ou le moins. La sanctification inclut la notion même de justification, mais la réciproque n'est pas vraie ; de sorte qu'on peut concevoir un ordre de providence dans lequel l'homme pécheur serait simplement déclaré juste, au lieu qu'il est impossible d'imaginer un saint à qui ses péchés n'auraient pas été pardonnés. A ce point de vue, la justification précède logiquement la sanctification à laquelle elle sert de base.

2. Hâtons-nous de dire que dans l'ordre actuel, le seul qui nous intéresse, la justification et la sanctification sont inséparables. Nous le prouvons par deux séries de textes.

Saint Paul écrit aux Corinthiens :

> Ignorez-vous donc que les injustes n'hériteront pas le royaume de Dieu ? Ne vous y trompez point : ni les impudiques, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les infâmes, ni les voleurs, ni les avares, ni les ivrognes, ni les insulteurs, ni les filous n'hériteront le royaume de Dieu. Et voilà ce que vous étiez, quelques-uns d'entre vous; mais vous vous êtes purifiés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés par le nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu[1].

1. 1 Cor. 6^{9-11}. Sur le dernier verset voir t. I, p. 202.
Ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε.

a) Les trois verbes sont à l'aoriste et non au parfait, parce qu'il ne s'agit pas d'un résultat acquis une fois pour toutes et inamissible, mais d'une grâce accordée à un moment précis de la durée, au baptême. Aussi serait-il préférable d'employer en français le passé défini (vous *fûtes* sanctifiés etc.), s'il était plus conforme à l'usage actuel. — *b*) Tandis que les deux derniers verbes sont au passif, le premier est au moyen : nuance à observer. Il ne faut donc pas traduire : *vous avez été* lavés ou purifiés (Crampon, Lemonnyer, Second etc.), mais *vous vous êtes* purifiés (*ihr liesset euch abwaschen*, Weizsäcker, Bachmann) ; parce qu'il est fait allusion au concours du catéchumène, qui n'a pas été purement passif. — *c*) La tentative d'Estius, pour établir une certaine gradation entre la purification, la sanctification et la justification, n'a pas eu de succès.

L'Apôtre énumère, comme au hasard, une dizaine de vices, parmi les plus communs chez les païens, et surtout à Corinthe. Il rappelle qu'un certain nombre de ses lecteurs — il ne généralise pas trop pour ne pas les blesser — s'en sont jadis rendus coupables; mais qu'importe! puisque le baptême a tout effacé. Le baptême produit d'un seul coup la purification, la sanctification, la justification du pécheur. C'est en vain que des exégètes trop subtils s'évertuent à chercher une gradation entre ces trois effets de la grâce sacramentelle. La gradation n'existe pas; mais saint Paul, en plaçant la sanctification au milieu des deux autres fruits du baptême, montre qu'elle ne leur est pas postérieure. Aux Éphésiens, il tient le même langage; seulement il y applique à l'Église entière ce qu'il disait là de chaque chrétien :

> Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant dans le bain d'eau, par la parole, pour s'offrir à lui-même l'Église glorieuse, sans tache, ni ride, ni rien de pareil, mais sainte et sans reproche[1].

La sainteté n'est pas le privilège d'une élite; elle est l'apanage de tous les chrétiens dignes de ce nom. Quand l'Apôtre écrit aux *saints* de Rome, de Corinthe, de Philippes ou de toute autre ville, il n'établit pas plusieurs catégories de fidèles; il s'adresse à tous indistinctement[2]. Tout chrétien est pour lui un *saint;* et il laisse à ce mot toute sa valeur. Dans quelques rares textes, il peut bien ne parler que d'une sainteté extérieure et légale, qui ne dépasse pas le niveau de l'Ancien Testament; lorsqu'il dit, par exemple, à propos des mariages mixtes : « Le mari infidèle est sanctifié par la femme [fidèle] et la femme infidèle est sanctifiée par le [mari] fidèle; sans cela vos enfants seraient impurs, tandis que maintenant ils sont saints[3]. » L'union conjugale étant si intime que les deux

1. Eph. 5^{26}. Pour l'explication de ce texte, voir plus loin, p. 307-8.
2. *Saints* est mis pour *chrétiens* au moins trente fois.
3. 1 Cor. 7^{14}. Paul parle du cas où l'un des époux est devenu chrétien *après* le mariage; car il interdit l'union d'un chrétien avec un infidèle, 7^{32}; 2 Cor. 6^{14}. Un autre exemple de sainteté extérieure et légale est celui-ci, Rom. 11^{16} : *Quod si delibatio sancta est, et*

conjoints ne forment qu'une seule chair, une seule personne morale, la sainteté de l'un rejaillit sur l'autre; le conjoint infidèle et ses enfants sont comme plongés dans une atmosphère de sainteté qui les enveloppe et finira par les pénétrer : telle l'eau, mélangée de vin, prend la saveur et la couleur du vin. Mais cette manière de parler est exceptionnelle. Le chrétien, du fait de son baptême, est sanctifié par le Saint-Esprit dont il est le temple [1], il devient l'ami de Dieu [2], il est « appelé à la sainteté [3] » ; et nous savons que pour saint Paul la vocation est toujours une vocation efficace qui obtient son effet. La sainteté du chrétien n'est donc pas seulement une sainteté en puissance, mais une sainteté au moins initiale dont le germe ne demande qu'à fructifier.

Ainsi, dans l'économie actuelle, la justification n'est pas la simple rémission des péchés; c'est une réconciliation avec Dieu [4], qui nous rend l'amitié divine et avec elle les biens perdus en Adam. Aussi est-elle représentée comme une transformation de tout notre être, une métamorphose, qui fait de tout chrétien « une créature nouvelle » [5].

massa; et si radix sancta, et rami. La *racine* c'est le peuple élu qui communique une sorte de sainteté extrinsèque aux *rameaux*, c.-à-d. aux membres de ce peuple. De même la bénédiction, prononcée sur un aliment, le *sanctifie*, fait qu'il n'est plus impur et profane (1 Tim. 4^3).

1. 1 Cor. 3^{16}; 2 Cor. 6^{16}. — 2. Col. 3^{12}; Rom. 1^7.

3. 1 Cor. 1^2 : ἡγιασμένοις ἐν X. Ἰ., κλητοῖς ἁγίοις. Rom. 1^7 : *omnibus qui sunt Romae, dilectis Dei, vocatis sanctis.* Notez ici que Paul : *a*) s'adresse à tous les fidèles : *b*) les appelle tous amis de Dieu (ἀγαπητοὶ Θεοῦ) ; *c*) les suppose tous appelés à la sainteté (κλητοὶ ἅγιοι). Or κλητοὶ ἅγιοι doit s'entendre comme κλητὸς ἀπόστολος (Rom. 1^1; 1 Cor. 1^1), « appelés à la sainteté » d'une vocation effective et efficace qui met en possession de la sainteté.

4. Rom. 5^{10-11}; 2 Cor. 5^{18-19}.

5. 2 Cor. 5^{17} : εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις. Cf. Eph. 2^{10}; Col. 3^{10}.

CHAPITRE II

LES SACREMENTS

Il n'existe pas dans le Nouveau Testament de terme général désignant les rites symboliques institués par Jésus-Christ pour conférer la grâce. Comme μυστήριον, assez souvent traduit par *sacramentum* dans la Bible latine, prend quelquefois le sens de symbole ou de signe sacré, il sembla le plus propre à exprimer les véhicules sensibles de la grâce, quand on eut l'idée de les comprendre sous une appellation unique[1]. De bonne heure, le baptême, avec l'imposition des mains qui le scelle et l'eucharistie qui l'accompagne, furent nommés ainsi; mais la nature spéciale de ces trois rites, qui incorporent le néophyte à l'assemblée chrétienne et font penser aux initiations religieuses du paganisme, rendait difficile l'extension du nom de *mystères* aux autres sacrements. Le mot latin correspondant *sacramentum* se prêtait mieux, par son vague même, à signifier des institutions disparates, dont le trait commun était bien le caractère sacré, mais dont les rapports frappaient moins, à première vue, que les différences spécifiques : aussi est-il déjà appliqué à tous ou à presque tous les sacrements par saint Augustin, qui ne fait en cela que généraliser l'usage de Tertullien et de saint Cyprien.

Des sept sacrements de l'Église, l'extrême-onction n'est pas mentionnée par saint Paul; ni la pénitence non plus[2], très

1. Voir ci-après la note L, p. 467-9.

2. Nous parlons de la pénitence comme *sacrement*. Le « ministère de réconciliation » (2 Cor. 5^{18}) confié aux apôtres n'est pas le pouvoir des clefs. Les Épîtres font bien mention d'une sorte de pénitence publique consistant à mettre le coupable en quarantaine et à l'exclure de la communauté chrétienne jusqu'à résipiscence (2 Thess. $3^{6\text{-}14\text{-}15}$; 1 Cor. $5^{3\text{-}5}$; 2 Cor. $2^{6\text{-}10}$); mais ce n'est point encore là la pénitence sacramentelle.

probablement. Au contraire, ses allusions au baptême et, par concomitance, à la confirmation, sont assez fréquentes; son enseignement sur l'eucharistie est plus complet que celui des évangélistes; ses assertions sur l'ordre et le mariage permettent de conclure qu'il les regarde comme des signes sacrés conférant la grâce, sans qu'on puisse en inférer *directement* qu'il les croie institués par Jésus-Christ.

I. Le Baptême.

1. Multiple symbolisme du baptême. — 2. Mort et résurrection mystiques. 3. La foi et le baptême.

1. Le rite du baptême par immersion, qui fut la pratique ordinaire de l'Église primitive, peut être considéré au moins sous quatre aspects symboliques : comme *bain sacré,* symbole de purification intérieure; comme *retour à la lumière*, symbole d'illumination spirituelle; comme *ensevelissement mystique*, symbole de mort au vieil homme et d'union à la mort du Christ; comme *résurrection mystique,* symbole de régénération et de vie nouvelle.

Plus tard, le symbolisme s'enrichit de deux éléments : l'onction, emblème d'implantation du néophyte à l'olivier véritable et le changement d'habit, emblème de transformation morale; mais ce double symbolisme, suggéré ou non par le langage de saint Paul, ne doit pas nous occuper ici, car rien ne prouve qu'il remonte à l'âge apostolique [1]. Des quatre aspects signalés plus haut, le premier, celui qu'évoque d'abord

1. Ce multiple symbolisme est bien exposé par saint Cyrille de Jérusalem (*Catech. Mystagog.* II) : *a*) Dépouillement = rejet du vieil homme (II, 2, XXXIV, 1077). — *b*) Onction d'huile bénite (ἐλαίῳ ἐπορκιστῷ) = implantation sur l'olivier véritable (1080). Cette onction diffère de l'onction du chrême (μῦρον χρίσμα) qui fait partie du sacrement de confirmation et dont il est parlé plus loin (*Catech. Mystag.* III). — *c*) Triple immersion = mort et sépulture (1080-1). — *d*) Triple émersion = résurrection et illumination spirituelles (*Ibid.*). — *e*) Habits blancs = grâce sanctifiante (*Catech. Myst.* IV, 8, XXXIV, 1104). — Même symbolisme mais moins méthodique dans le *De Mysteriis* et le *De Sacramentis* attribués à saint Ambroise. — Le *De Baptismo* de Tertullien, qui est polémique plutôt que dogmatique, ne s'arrête guère au symbolisme. Cf. *De corona,* 3.

l'étymologie et qui vient le plus naturellement à l'esprit, fut aussi le plus commun à l'origine. Le second fut particulièrement en honneur à partir du deuxième siècle; depuis saint Justin, *illuminer* et *illumination* devinrent synonymes de « baptiser » et de « baptême [1] ». Ces manières de parler et de concevoir sont familières à Paul. Les chrétiens ont « les yeux du cœur éclairés [2] »; ils sont « fils de lumière et fils du plein jour [3] ». Bien plus, la lumière qui les pénètre au baptême les change en foyers lumineux; ils la réfléchissent et la dispersent comme resplendit et rayonne un cristal frappé des feux du soleil : ils brillent comme « des luminaires placés dans le monde [4] » et sont eux-mêmes « lumière dans le Seigneur [5] ». Paul n'ignore pas non plus que le baptême est un « bain de régénération et de renouvellement [6] » : que tous les fidèles y sont « purifiés, sanctifiés, justifiés [7] »; que Jésus-Christ, voulant se préparer une épouse parfaite et digne de lui, la sanctifie « en la purifiant par le bain de l'eau dans la parole [8] ». Certes, il ne s'agit point ici d'une purification

1. Saint Justin est le premier à se servir du mot φωτισμός, dans le sens de baptême (*Apol.* I, 61 : καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός); mais sa manière de parler semble bien montrer que ce terme était généralement usité de son temps.
2. Eph. 1^{18} : πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν.
3. 1 Thess. 5^{5} : πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας.
4. Phil. 2^{15} : φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ.
5. Eph. 5^{8} : νῦν δὲ φῶς ἐν Κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε.
6. Tit. 3^{5} : ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας. Voir ci-après, p. 311-2.
7. 1 Cor. 6^{11} : ἀπελούσασθε... ἡγιάσθητε... ἐδικαιώθητε.
8. Eph. 5^{26} : ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι.

La suite des pensées est celle-ci : Jésus-Christ s'est livré à la mort pour son Eglise, *afin* de la sanctifier en purifiant chacun de ses membres dans le baptême (ἵνα fin prochaine, parce que le baptême n'a d'efficacité qu'en vertu de la mort rédemptrice), *afin* de se préparr une Épouse toute pure et toute belle (ἵνα παραστήσῃ, fin éloignée, parce qu'elle n'est obtenue qu'au moyen du baptême, application aux individus de la mort rédemptrice). — Il est assez vraisemblable que l'Apôtre fait ici allusion au *bain* par lequel l'épouse préludait à sa toilette nuptiale, mais il est hors de doute que τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος désigne le baptême. Le Sauveur veut sanctifier son Église pour qu'elle soit digne de lui et il la sanctifie *en la purifiant* « par le bain de l'eau » (καθαρίσας, en rapport avec l'aoriste ἁγιάσῃ, marque non pas l'antériorité mais la simultanéité). — A quoi se rapporte l'expression ἐν ῥήματι et que signifie-t-elle? On ne peut la faire rapporter à ἁγιάσῃ,

matérielle : la lotion baptismale doit son efficacité à la parole toute-puissante qui l'élève à la dignité de rite sacramentel. Cependant ce n'est ni la purification de l'âme par la rémission des péchés, ni l'illumination de l'intelligence par la foi que saint Paul aime à mettre en relief quand il parle du baptême; c'est la mort et la résurrection mystiques figurées et produites par le sacrement.

2. La renaissance de l'homme a pour condition essentielle une mort préalable. Jésus-Christ n'est sauveur que par la croix et il ne nous sauve qu'en nous associant à sa mort. Mais, pour devenir salutaire, il faut que cette mort idéale se réalise en chacun de nous et c'est ce qui a lieu au baptême :

Ignorez-vous que nous tous qui fûmes baptisés dans le Christ nous fûmes baptisés en sa mort ? Nous fûmes donc ensevelis avec lui par le baptême [qui est] en sa mort, afin que comme le Christ ressuscita des morts par la gloire du Père, de même aussi nous marchions dans la nouveauté de vie. Si, en effet, nous fûmes greffés sur lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par [celle de] la résurrection, sachant que notre vieil homme fut crucifié avec lui afin que le corps du péché fût détruit, pour que nous ne soyons plus esclaves du péché; car celui qui est mort est affranchi du péché[1].

Ce texte condense en quelques mots d'une admirable plénitude de sens les effets immédiats du baptême, les biens

beaucoup trop éloigné; ni à τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος, parce qu'elle ne saurait former une expression unique soit avec λουτρόν, soit avec ὕδωρ et que la répétition de l'article (τῷ ἐν ῥήματι ou τοῦ ἐν ῥήματι) serait par conséquent indispensable; elle se rapporte donc à καθαρίσας. Quelques auteurs protestants veulent que ἐν ῥήματι signifie « par la parole évangélique »; mais ῥῆμα, surtout sans article, ne signifie jamais et ne peut pas signifier l'Évangile; il faudrait un complément déterminatif, par exemple ῥῆμα τῆς πίστεως (Rom. 10^{8}), Χριστοῦ (Rom. 10^{17}), Θεοῦ (Eph. 6^{17}; Hebr. 6^{5}). D'autres (S. Chrysostome etc.) pensent qu'il s'agit de la formule du baptême; mais, si cette formule était *directement et distinctement* désignée, l'article (ἐν τῷ ῥήματι) serait nécessaire. Le seul sens admissible est donc : « en la purifiant par le baptême de l'eau (datif instrumental) *au moyen d'*une parole » (ἐν instrumental). L'eau baptismale n'a point *seule* le pouvoir de purifier l'âme; il faut qu'il s'y joigne « une parole », laquelle est en fait la formule du baptême, bien que désignée seulement ici d'une façon générique : « Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum » (Augustin).

1. Rom. 6^{3-7}. Cf. t. I, p. 265-8.

qu'il nous assure dans l'avenir, les devoirs qu'il nous impose dans le présent. Faute de distinguer ces divers points de vue, exégètes et théologiens amalgament des idées disparates et transforment une des plus belles pages de saint Paul en un insipide galimatias. Nous n'avons à nous occuper ici que des fruits immédiats du baptême. Être baptisé dans la mort du Christ c'est être baptisé dans le Christ mourant, c'est être incorporé au Christ dans l'acte même où il nous sauve, c'est mourir mystiquement avec celui qui a souffert la mort au nom et au profit de tous. Cette mort mystique est une réalité, car les effets en sont très réels : mort au péché, mort au vieil homme, mort à la Loi.

Si nous en croyons certains commentateurs protestants, la mort au péché ne serait que le résultat d'une fiction légale : Dieu nous regarderait comme morts, de même qu'il nous traite comme justes, sans qu'il y ait en nous rien de changé. Tout au plus font-ils consister le changement dans une rupture décisive de la volonté avec le péché, avec ses instincts et ses aspirations, et cela sous l'empire toujours renouvelé de la foi à la mort du Christ *pour* le péché. Cette explication n'explique rien. Que le chrétien, du fait de son baptême, ait le devoir de persévérer dans un état de mort, relativement au péché, personne ne le conteste; mais ce devoir, si on l'analyse, implique un changement intérieur de l'ordre moral. Saint Paul ne se contente pas de dire : « Mourez au péché », il di : « Vous êtes morts au péché. » Mourir au péché c'est donc dépouiller la souillure du péché; mais c'est en même temps être délivré de sa tyrannie et mis en mesure de résister à ses assauts ultérieurs. Pas de restriction ni d'exception : péché originel, péchés actuels, tout ce qui s'appelle péché au vrai sens du mot, s'est évanoui au baptême; car « il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus[1] ». Hier ils pouvaient être idolâtres, impudiques, voleurs, détracteurs, blasphémateurs; maintenant ils ont été « purifiés, sanctifiés, justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ[2] ».

1. Rom. 8[1]. — 2. 1 Cor. 6[11].

La mort au vieil homme est une conséquence de la mort au péché. Quand nous fûmes baptisés en la mort du Christ « notre vieil homme fut crucifié avec lui [1] ». Le vieil homme désigne tout ce que nous avons de commun avec le premier Adam, tout ce que, directement ou indirectement, nous tenons de lui, comme chef religieux de l'humanité. Tout cela périt par le fait de notre union avec le second Adam. Il est bien évident que la mort au vieil homme est progressive, puisque le penchant au mal subsiste même dans l'homme régénéré; mais le vieil homme a reçu le coup mortel; avec l'antidote de la grâce, la concupiscence, appelée ici « le corps du péché », est rendue inerte et inoffensive.

Il semble bien aussi que le baptême chrétien soit une mort à la Loi mosaïque : « Par la Loi, je mourus à la Loi afin de vivre à Dieu; j'ai été crucifié avec le Christ; ce n'est donc plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi — Mes frères vous êtes morts à la Loi par le corps du Christ... Maintenant nous avons été dégagés de la Loi, étant morts à cette [Loi] qui nous maintenait » captifs[2]. Dans ce dernier passage l'allusion au baptême paraît évidente; c'est en effet le baptême qui met un terme à toutes nos servitudes : « Celui qui est mort est affranchi du péché » et de toutes ses suites. Il est probable qu'il faut en dire autant du texte précédent; car à quel moment l'Apôtre a-t-il été crucifié avec Jésus-Christ si ce n'est dans le rite baptismal qui l'unissait au Christ mourant?

Ce n'est pas sans motif que l'Apôtre établit toujours un lien de connexité entre la mort et la résurrection spirituelles. En effet il est impossible de mourir au péché sans commencer à vivre à la grâce : « Si nous mourûmes avec le Christ nous croyons que nous vivrons aussi avec lui... Si nous avons été greffés sur lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par celle de sa résurrection [3]. » Notre nouvelle vie peut n'être pas apparente mais elle existe nécessairement, car elle est un corollaire de notre mort : « Vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu [4]. » Comment en serait-il

1. Rom. 6^6. — 2. Gal. 2^{19}; Rom. 7^6.
3. Rom. 6^8 (cf. 2 Tim. 2^{11}); 6^5. — 4. Col. 3^3.

autrement puisque le baptême qui est le tombeau du vieil homme est aussi le berceau de l'homme nouveau[1]?

Pour apprécier ce langage, il faut en rapprocher les locutions suivantes « être baptisé dans (εἰς) le Christ » et « revêtir le Christ[2] ». Nous ne saurions donner raison à ceux qui prétendent que le sens étymologique de « baptiser » et le sens figuré de « revêtir » ont complètement disparu de ces façons de parler. Être baptisé dans le Christ, c'est être plongé dans le Christ mystique comme dans l'élément naturel de notre vie nouvelle; c'est donc, au fond, la même chose qu'être baptisé dans le corps du Christ, c'est-à-dire incorporé à son corps mystique. Pareillement, revêtir le Christ, c'est être enveloppé de cette atmosphère divine, fait membre vivant du Christ, assujetti à cette force surnaturelle qu'on appelle l'âme de l'Église et qui n'est autre que l'Esprit-Saint. L'Apôtre aime à dire « revêtir le Christ ou le Seigneur Jésus-Christ, revêtir l'homme nouveau, revêtir l'immortalité, revêtir des armes de lumière, revêtir l'armure de Dieu, le casque du salut, la cuirasse de la foi et de la charité »; dans tous ces exemples, le sens figuré est transparent. Nous revêtons le Christ moins comme un manteau qui couvre notre misère que comme une forme vitale qui nous fait participer à sa vie.

Presque tous les fruits du baptême considéré comme principe d'une vie nouvelle sont admirablement résumés dans le texte suivant : « Dieu nous a sauvés par le bain de régénération et de renouvellement de l'Esprit-Saint, qu'il a répandu sur nous avec abondance par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions héritiers, en espérance, de la vie éternelle[3]. » D'après cela, en négligeant

1. Col. 2^{12} : *consepulti ei in baptismo, in quo et resurrexistis.*

2. Pour « être baptisé dans le Christ », voir note X, p. 552-6.

3. Tit. 3^{5-7} : ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. *a*) Le sujet de la phrase est certainement Dieu, qui vient d'être nommé (τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ) et à qui la miséricorde appartient par appropriation (κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος). — *b*) Le génitif ἀνακαινώσεως pourrait à la rigueur dépendre de διά, ce qui donnerait *deux* instruments du salut : le baptême et le renouvellement; mais il est bien plus naturel

les points accessoires : — Le baptême est un bain de régénération et de renouvellement : *un bain* qui purifie l'âme de toutes les souillures passées; *de régénération,* parce qu'il est une seconde naissance par l'eau et le Saint-Esprit, qui nous rend enfants de Dieu, comme la première nous a constitués esclaves du péché; *de renouvellement*, parce que, sous l'influence de l'Esprit créateur, le néophyte dépouille le vieil homme, revêt le nouveau, se transforme dans tout son être, devient une créature nouvelle. — Le baptême est de plus le don du Saint-Esprit répandu dans nos cœurs par le Père, avec la médiation du Fils. — Enfin le baptême nous rend héritiers de la vie éternelle en nous conférant la filiation adoptive : héritiers véritables, bien que la jouissance effective le notre patrimoine soit différée et qu'à ce titre nous soyons seulement héritiers en espérance (κληρονόμοι κατ' ἐλπίδα); mais nous savons par ailleurs que, du côté de Dieu, notre espérance est certaine.

3. Tous les effets que nous venons d'assigner au baptême, — la justice, la vie, le salut, la filiation adoptive, la possession du Saint-Esprit, — saint Paul les attribue aussi à la foi. D'où vient cette étroite union, cette compénétration mutuelle de

de le faire dépendre (avec la Vulgate) de λουτροῦ. Le baptême est alors décrit comme une régénération et comme un renouvellement. — *c*) Le *bain* (λουτρόν) est certainement le baptême. Le sens figuré de *purification*, imaginé par quelques exégètes pour expliquer l'absence de l'article devant λουτρόν, est universellement repoussé de nos jours. — *d*) Ce bain est un bain de *régénération* parce qu'il *produit* la régénération, comme presque tous les exégètes, même hétérodoxes, en conviennent (voir B. Weiss, *Meyer's Kommentar*[7], 1902, p. 369). Le mot παλιγγενεσία n'est pas éclairé par Mat. 19[28] (le seul autre exemple dans le N. T.) où il signifie le renouvellement du monde après la parousie. Il faut plutôt comparer Joan. 3[3] (nisi quis renatus fuerit denuo); 3[4-7]. — *e*) Le *renouvellement* (ἀναναίνωσις) est un autre aspect de la *régénération*. La régénération exprime le *fait* d'une *seconde* naissance (πάλιν), parce que la première nous constitue héritiers du péché (Joan. 3[7] : δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν, que ἄνωθεν signifie *de nouveau,* comme l'entend Nicodème, ou *d'en haut,* la nécessité d'une seconde naissance n'en est pas moindre); le renouvellement exprime la *qualité* de cette seconde naissance, présentée partout comme une *création,* comme la production d'un être *nouveau,* comme une *métamorphose* (2 Cor. 5[17]; Gal. 6[15]; Rom. 12[2]; 2 Cor. 3[18]; Eph., 2[15]; 4[24]; Col. 3[10] etc.).

la foi et du baptême? Il y a d'abord le synchronisme. Presque tous les destinataires des lettres de Paul avaient reçu le baptême en même temps que le don de la foi : ce double souvenir se confondait dans leur mémoire. L'instruction des catéchumènes était alors sommaire : « Quiconque croira et recevra le baptême sera sauvé », avait dit le Seigneur en remontant au ciel, comme si les deux actions étaient simultanées. De fait, les trois mille hommes convertis par Pierre, à la première Pentecôte, furent baptisés le même jour[1]; l'eunuque de la reine Candace descendit de son char pour recevoir le baptême des mains du diacre Philippe qui venait de le catéchiser[2]; le geôlier de saint Paul fut baptisé avec toute sa famille la nuit même où il avait embrassé la foi[3]; les douze disciples d'Éphèse, qui n'avaient encore reçu que le baptême de Jean, « crurent en Jésus et furent baptisés[4] ». Une formule pareille résume les travaux de l'Apôtre à Corinthe[5]. Pas d'intervalle encore entre la foi et le baptême.

A ce premier lien extérieur, résultant de la simultanéité des deux actes et de l'identité des deux souvenirs, s'en ajoute un autre, plus intime celui-ci et qui tient à la nature des choses. Pour saint Paul, la foi concrète, la foi normale, la foi qui justifie n'est pas un simple assentiment de l'intelligence à une vérité spéculative; c'est l'amen de la raison, de la volonté, de tout l'homme, à l'Évangile, c'est-à-dire à l'économie du salut dont Dieu est l'auteur et Jésus-Christ le héraut. Cette foi initiale, dont Paul s'occupe surtout, car elle fut pour lui-même, comme pour ses premiers lecteurs, le point décisif de sa vie et le moment critique de sa destinée, comprend donc nécessairement, avec l'offrande de soi-même à Dieu, le vœu implicite du baptême. Non seulement le baptême d'un adulte ne se conçoit pas sans la foi, puisqu'il ne se conçoit pas sans la pénitence (μετάνοια) et la conversion à Dieu, mais la foi sincère et justifiante ne se conçoit pas non plus sans le désir du baptême. C'est pourquoi notre régénération spirituelle est attribuée tantôt à la foi tantôt au baptême, parce que l'acte et le rite sont entre eux dans une dépendance mutuelle et

1. Act. 2^{41}. — 2. Act. 8^{38}. — 3. Act. 16^{33}. — 4. Act. 19^{5}. — 5. Ac t. 18

exercent une causalité commune. Le cas d'un catéchumène surpris par la mort avant le sacrement n'est pas chimérique; mais il est accidentel et exceptionnel et la théorie fait abstraction des exceptions et des accidents : « Tous, vous êtes fils de Dieu, par la foi, dans le Christ Jésus. Car vous tous qui fûtes baptisés dans le Christ vous revêtîtes le Christ[1]. » Ainsi la filiation adoptive est attribuée en même temps à la foi et au baptême. Vous n'êtes plus, dit l'Apôtre, *petits enfants* (νήπιοι, παῖδες), comme l'étaient autrefois les Juifs encore en tutelle et sous un pédagogue; vous êtes fils de Dieu (υἱοὶ Θεοῦ), parvenus à l'âge mûr, émancipés de la Loi, en pleine possession de votre patrimoine et de tous vos droits; et vous êtes tout cela par la foi vive qui vous unit au Christ Jésus et vous fait participer à ses prérogatives. Comment ne seriez-vous pas fils de Dieu? Baptisés dans le Christ vous avez revêtu le Christ, vous avez la forme du Christ et par conséquent la filiation adoptive inhérente à cette forme. C'est en effet l'union au Christ qui nous fait enfants de Dieu et cette union est opérée par la foi et par le baptême; mais ni l'union effective du baptême ne peut se produire sans l'union affective de la foi, ni l'union affective de la foi sans quelque relation intrinsèque à l'union effective

1. Gal. 3^{26-27} : Πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε Χριστὸν ἐνεδύσασθε. — *a*) Le premier γάρ donne la raison de l'affirmation précédente (*At ubi venit fides, jam non sumus sub paedagogo*). La raison en est que nous sommes maintenant *fils de Dieu* (υἱοὶ Θεοῦ), arrivés à la maturité, que nous ne sommes plus comme autrefois, avant la venue du Christ, νήπιοι (4^{13}) ou παῖδες (idée contenue dans παιδαγωγός), *enfants en bas âge*. — *b*) L'emphase est sur le mot πάντες, jeté en vedette au début de la phrase et encore accentué par ὅσοι de la phrase suivante. L'Apôtre devait seulement prouver que les Juifs ne sont plus sous la Loi (non *sumus sub paedagogo*), il prouve davantage; il prouve qu'aucun chrétien ne peut être sous la Loi, *car* tous sont fils de Dieu, tous sont baptisés dans le Christ. — *c*) Les mots ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ pourraient dépendre de πίστις, car en grec biblique on dit quelquefois πιστεύειν ἐν et aussi πίστις ἐν (Eph. 1^{15}; Col. 1^{4}), ce qui permet de supprimer l'article défini devant ἐν X. Ἰ. Nous serions donc fils de Dieu *par la foi au Christ Jésus*. Néanmoins il vaut mieux faire rapporter directement ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ainsi que διὰ πίστεως, à υἱοὶ Θεοῦ ἐστε (Vous êtes fils de Dieu par la foi, dans le Christ Jésus, ou bien : Vous êtes fils de Dieu dans le Christ Jésus, par la foi).

du baptême; c'est parce que l'union affective de la foi tend essentiellement à l'union effective du baptême qu'elle devient elle-même effective; et les deux conceptions, loin d'être opposées, se rejoignent.

II. La confirmation.

La collation du Saint-Esprit par l'imposition des mains étant si étroitement unie au baptême, les deux actes semblaient n'être que les parties intégrantes d'un même rite. Sans doute, la question de saint Paul aux disciples d'Éphèse, qu'il croyait baptisés du baptême chrétien, montre assez que ces actes étaient non seulement distincts mais séparables[1]; et, en fait, les Samaritains baptisés par le diacre Philippe ne reçurent le Saint-Esprit que plus tard, à l'arrivée des apôtres[2] : néanmoins, comme il n'y avait pas d'autre motif de séparer la confirmation du baptême que l'absence d'un ministre légitime, ils étaient d'ordinaire conférés ensemble et formaient deux articles connexes de la catéchèse élémentaire.

Saint Paul, tout en supposant que les chrétiens ont reçu l'Esprit-Saint au baptême, ne mentionne l'imposition des mains qu'à propos du sacrement de l'ordre. Beaucoup de théologiens veulent voir une allusion à la confirmation dans le passage suivant : « Celui qui nous fortifie avec vous dans le Christ c'est Dieu, qui nous a aussi marqués d'un sceau et nous a donné les arrhes de l'Esprit[3]. » L'argumentation

1. Act. 19^{2}. — 2. Act. $8^{17\text{-}18}$.

3. 2 Cor. $1^{21\text{-}22}$: Ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς Θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. — Le mot βεβαιοῦν n'a par lui-même rien qui se rapporte à un rite sacramentel (cf. Rom. 15^{8}; 1 Cor. $1^{6\text{-}8}$: Col. 2^{7}). La *force* que Dieu confère aux apôtres a pour effet d'accroître leur adhésion, ou peut-être leur dévouement, leur fidélité au Christ (εἰς Χριστόν) et par conséquent les aide à mieux remplir leur ministère. — Le verbe χρίειν désigne partout ailleurs l'onction du Messie (Luc. 4^{18}, citation d'Is. 61^{1}; Hebr. 1^{9}, allusion à Ps. 44 (45)^{8}; Act. 4^{27} et 10^{38}, allusion probable à l'un de ces deux textes). Ici c'est l'onction préparatoire à la mission apostolique : *Spiritus Domini unxit me, evangelizare pauperibus misitme*. — Quant à σφραγίζειν, il n'indique pas nécessairement le sceau imprimé par le Saint-Esprit dans le sacrement de confirmation.

fondée sur ce texte est bien précaire. Elle ne peut guère s'appuyer sur les verbes fortifier ou confirmer (βεβαιῶν, *qui confirmat*), sceller (σφραγισάμενος, *qui signavit*), oindre (χρίσας, *qui unxit*) ; car ces termes ne s'appliquèrent que plus tard à la confirmation et ils ont pour sujet Dieu, non le ministre sacré. En outre il ne s'agit pas ici de tous les fidèles mais de Paul et de ses compagnons, spécialement de Silvain et de Timothée ; or on ne voit pas comment ces derniers pourraient rapporter à un don qui leur est commun avec tous les chrétiens, le courage nécessaire aux apôtres pour le digne exercice de leur ministère. L'onction d'où découle cette force divine, c'est leur vocation même à l'apostolat ; et le sceau qui les marque à son empreinte, ce sont les opérations du Saint-Esprit par lesquelles leur mission s'autorise.

Il y a cependant une allusion assez claire à la confirmation dans un texte où la plupart des théologiens ne l'aperçoivent pas : « Comme le corps est un et qu'il a plusieurs membres et que tous les membres du corps, malgré leur nombre, sont un seul corps, ainsi en est-il du Christ ; car, dans un même Esprit, nous tous, soit Juifs soit Grecs, soit esclaves soit hommes libres, nous fûmes baptisés en un seul corps, et tous nous fûmes abreuvés du même Esprit[1]. » Quatre raisons nous font penser que cette infusion de l'Esprit désigne le sacrement de confirmation : Le verbe à l'aoriste (ἐποτίσθημεν) indique non pas un état permanent, ni une action souvent répétée, mais un rite transitoire analogue et parallèle à celui du baptême. — D'un autre côté, on ne peut songer au baptême lui-même, qui vient justement d'être nommé, ni au breuvage eucharis-

1. 1 Cor 12[13] : Καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ Πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν... καὶ πάντες ἓν Πνεῦμα ἐποτίσθημεν. Le texte grec reçu porte εἰς ἕν πνεῦμα (*in unum Spiritum*), leçon que favorise la Vulgate actuelle (*in uno Spiritu*). Mais les critiques les plus autorisés préfèrent la leçon adoptée par nous, qui est celle des principaux manuscrits grecs, d'un grand nombre de Pères (Athanase, Chrysostome, Ambroise, Augustin, etc.), des versions syriaques, coptes, arménienne, éthiopienne, gothique, italique et même de la Vulgate primitive, à en juger par les plus anciens codex, tels quel' *Amiatinus* (*Omnes unum Spiritum potati sumus*). — On pourrait peut-être traduire avec plus d'énergie : « Nous fûmes imbibés du même Esprit » ; ou encore : « Nous bûmes, nous aspirâmes le même Esprit. »

tique qu'on ne saurait reconnaître sous cette énigme. — Les paroles de Paul décrivent la formation du corps mystique : par le baptême, le néophyte est greffé sur le Christ, plongé dans le Christ, incorporé au Christ; alors intervient le Saint-Esprit, âme de l'Église, pour lui infuser une vie nouvelle; la collation de l'Esprit-Saint complète l'incorporation du baptême. — Dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, la mission de l'Esprit de Dieu se présente d'ordinaire sous le symbole d'une effusion, d'une pluie, d'un effluve[1]. Est-il image plus apte à désigner le rite sacré qui renouvelle et perpétue au sein de l'Église le miracle de la Pentecôte?

III. L'Eucharistie.

1. Formules de Paul. — 2. Allusions au sacrifice.

1. Si le baptême donne naissance au corps mystique, l'eucharistie l'alimente et le fait croître. Saint Paul présente ensemble le type des deux sacrements. Les Hébreux, dit-il, « furent baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer; et tous mangèrent la même nourriture spirituelle et tous burent le même breuvage spirituel[2] ». La manne et l'eau du rocher sont dites *spirituelles* et parce qu'elles étaient le fruit d'un miracle et parce qu'elles figuraient les deux éléments de l'eucharistie, nourriture et breuvage de l'homme régénéré par le baptême.

1. Is. 12^3; 32^{15}; 44^3; Jer. 2^{13}; Ezech. 47^1; Zach. 12^{10}; 14^8; Joel, 2^{28} etc. — Joan. $7^{39\text{-}40}$; Act. $2^{17\text{-}18\text{-}33}$; Tit. 3^6 etc.

2. 1 Cor. $10^{1\text{-}2}$. Les Israélites reçurent un *baptême figuratif* et ils eurent part à une *eucharistie figurative* (πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα). S. Paul emploie les termes généraux d'aliment et de breuvage pour mieux marquer le rapport avec les éléments eucharistiques. Cet aliment et ce breuvage étaient *spirituels* parce qu'ils avaient un sens typique ou *spirituel* (10^6 : Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν. Comparez, pour cette acception du mot « spirituel », Apoc. 11^8). Ils étaient aussi *spirituels* d'une autre manière, parce qu'ils n'étaient pas purement matériels, qu'ils étaient miraculeux, qu'ils venaient de la Pierre *spirituelle* (10^4 : πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς πέτρας. Remarquez le γάρ qui donne raison de l'épithète πνευματικόν et comparez, pour cette acception, 1 Petr. 2^5).

C'est à une conjoncture fortuite que nous devons l'enseignement de Paul au sujet de l'eucharistie. Il l'avait donné de vive voix aux Corinthiens, comme à tous ses autres catéchumènes, et ne l'aurait pas répété par écrit sans les doutes des nouveaux chrétiens relativement aux idolothytes et sans leurs irrévérences dans la célébration de l'agape. On peut croire que son enseignemeet oral était plus développé, mais il est difficile qu'il fût plus précis. L'Apôtre nous indique d'abord la source de ses informations, Jésus-Christ lui-même : « Moi, j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis à mon tour[1]. » En décrivant l'institution de l'eucharistie, il insiste sur les circonstances de temps — « la nuit même où le Seigneur Jésus était livré » à ses ennemis, « à la fin du repas » d'adieu — soit pour mieux fixer la scène dans l'esprit des néophytes, soit plutôt pour la mettre en relation directe avec la mort du Seigneur Jésus.

La formule de consécration du pain ne saurait être plus claire. Elle serait non seulement obscure mais inintelligible et contradictoire si le Sauveur avait dit : « Ce pain est mon corps »; car il est absolument impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, et l'on ne lèverait pas la difficulté en enfermant le corps du Christ dans le pain ordinaire, car il serait toujours faux que le pain réel *soit* le vrai corps du Christ. Mais Jésus parle sans équivoque : « Ceci est mon corps, lequel [est] pour vous[2] ». Le sujet de la

1. 1 Cor. 11^{23}.

2. 1 Cor. 11^{24}	Luc. 22^{19}	Marc. 24^{22}	Mat. 26^{26}
τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.	τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον.	τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.	τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

La partie essentielle de la formule est identique dans les quatre textes. Pour le texte de S. Luc, au point de vue critique, cf. W. B. Frankland, *The early Eucharist* (A. D. 30-180), Londres, 1902, p. 115-119 (d'après lui, la *recension longue* est bien de S. Luc mais n'appartiendrait pas à la rédaction première de l'Évangile). — Sur l'addition de κλώμενον dans le passage de S. Paul, addition attestée par de nombreux témoins, mais avec beaucoup de variantes (θρυπτόμενον, *frangitur, frangetur, traditur, tradetur, datur*), voir Scrivener-Miller, *Introduction*[4], 1894, t. II, p. 381-2. Les variantes sont un fort argument

phrase est le pronom démonstratif « ceci », c'est-à-dire « ce que vous voyez devant vous, ce que je vous indique du geste, ce qui n'est désigné encore ni comme pain ordinaire ni comme corps du Christ, mais dont le sens sera déterminé à la fin de la proposition, lorsqu'on en aura affirmé quelque chose. Le verbe substantif qui sert de copule exprime comme toujours l'identité pure et simple entre le sujet et le prédicat. Il est consolant de voir aujourd'hui les exégètes protestants et rationalistes s'unir aux catholiques pour reconnaître une vérité si élémentaire et pour repousser l'exégèse tendancieuse qui traduisait « être » par « signifier », contrairement à l'usage biblique aussi bien qu'à l'usage profane. L'équivoque serait-elle dans le prédicat? Le « corps » devrait-il se prendre au figuré, pour le symbole du corps? L'hypothèse est déjà inacceptable de ce chef qu'elle détourne sans raison le sens naturel des termes, mais on en sentira mieux l'absurdité en substituant au « corps » son équivalent prétendu : « Ceci est le symbole de mon corps, lequel (symbole) est pour vous. Quiconque mange le pain et boit le calice indignement est coupable du symbole du corps et du symbole du sang du Seigneur. » Quant à l'identification du corps eucharistique avec l'Église, le mieux est de n'en rien dire. Certains systèmes se passent de réfutation et on ne les signale que pour montrer à quelles solutions désespérées acule l'abandon du seul sens naturel et légitime[1].

Prise en elle-même, indépendamment des allusions et des circonstances qui la déterminent, l'autre formule de consé-

contre l'authenticité de κλώμενον. Si on le maintient, il faudra l'entendre du *corps eucharistique*, en rapprochant 1 Cor. 10^{16}.

1. Axel Andersen (*Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*. Giessen, 1904), pose en thèse (p. 4) que le *corps* du Christ, ici comme ailleurs, signifie l'Église et (p. 6) que la mort du Christ n'étant pas, aux yeux de Paul, un sacrifice, le sang du Christ (dans Rom. 3^{25}; Eph. 1^{7} etc.) n'est donc pas le sang véritable mais désigne simplement la mort violente. — Son travail fini, l'auteur apprit que l'identification du corps du Christ avec l'Église avait été déjà proposée par Baur et adoptée par Pfleiderer, par Schmiedel et surtout par Hoffmann. L'érudition du professeur de Christiania est courte : il ne soupçonne pas que sa découverte est aussi vieille qu'Érasme et que Zwingle.

cration : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang[1] », offrirait des obscurités. Il y a là deux métonymies, dont l'une prend le contenant pour le contenu et l'autre prend l'effet pour la cause, l'alliance nouvelle conclue dans le sang du Christ pour le sang du Christ qui scelle l'alliance nouvelle. Cependant la première est d'un usage si courant que « ce calice » éveille aussitôt dans l'esprit l'idée d'un breuvage. D'ailleurs, à moins de retenir le démonstratif vague « ceci », le langage métonymique était de rigueur. En effet Jésus ne pouvait pas dire : « Ce vin est mon sang » sans proférer une erreur et sans imposer à la foi de ses disciples une équation inintelligible. La seconde métonymie est un peu moins usuelle ; mais elle s'éclaircit quand on la replace dans son contexte : le contenu d'une coupe matérielle ne pouvant pas être l'alliance scellée dans le sang, il faut que ce soit le sang de l'alliance. — Jésus-Christ se comporte de même manière (ὡσαύτως) dans les deux consécrations ; entre les deux actes règne un parallélisme complet ; donc si, en vertu des paroles sacramentelles, il y a d'un côté le corps du Christ, de l'autre il y aura son sang. — L'allusion manifeste au récit de l'Exode ne laisse plus de doute. Moïse aspergeant le peuple du sang du sacrifice

1. 1 Cor. 11[25]	Luc. 22[20]	Marc 4[24]	Mat. 26[27]
τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.	τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.	τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.	τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Sur la portée de ces textes, au point de vue du sacrifice eucharistique, cf. Franzelin, *De eucharistiae sacramento et sacrificio*, Rome, 1868, th. XI, p. 335-341. Sur le sens traditionnel de l'Église, relativement au sacrifice de l'autel, cf. Rauschen, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Fribourg-en-B., 1908, p. 46-69 (critique de Wieland, *Mensa und Confessio*, Munich, 1906). Aperçu commode des témoignages patristiques des deux premiers siècles dans Frankland (*op. cit.* p. 3-29) ; mais l'auteur, qui est anglican, n'admet pas la réalité du sacrifice eucharistique : « In the Eucharist is an oblation of God's natural gifts, with offerings of thanks and praise upon an heavenly altar : but the Divine Gifts are received, not offered » (p. 111).

dit : « Voici le sang de l'alliance ». Le sang de l'alliance et l'alliance dans le sang sont donc une même chose.

Assurément, dans l'une et l'autre formule, la parole du Fils de Dieu est créatrice. La vérité énoncée n'est pas antérieure à l'énonciation elle-même, comme dans les affirmations ordinaires; elle en est le produit. Mais Jésus-Christ avait habitué les disciples à ces miracles de sa parole et celui qui guérissait d'un mot en disant : « Votre fils est guéri », ou : « Vous êtes délivrée de votre infirmité », méritait la même créance quand, par une formule analogue, il octroyait le don promis de son corps et de son sang.

Saint Paul ajoute à la double consécration l'ordre donné par le Christ aux apôtres de perpétuer l'eucharistie jusqu'à la consommation des siècles[1]. Saint Luc ne le mentionne

1. Les critiques rationalistes qui nient l'institution de l'eucharistie par Jésus-Christ ne contestent pas que l'Église primitive et les apôtres eux-mêmes n'aient cru à cette institution. Mais les apôtres se sont mépris sur le sens des paroles de Jésus. Que voulait donc Jésus? D'après Spitta (*Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, Leipzig, 1893, t. I, p. 207-337 : *Die urchristl. Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*), Jésus était tellement obsédé par ses pensées eschatologiques qu'il croyait assister au festin messianique et qu'il invitait ses disciples à manger et à boire à ce festin (p. 333). — A. Jülicher (*Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche* dans les *Theolog. Abhandlungen* en l'honneur de Weizsäcker, Fribourg-en-B., 1892, p. 215-250) croit que Jésus avait simplement l'intention de faire une parabole ou comparaison abrégée, comme lorsqu'il disait : Je suis la Vigne. Rempli de l'idée de sa mort prochaine, Jésus *comparerait* le pain à son corps près d'être martyrisé et le vin à son sang près d'être répandu. Ses paroles n'auraient pas de sens plus profond et l'on ne devrait l'eucharistie qu'à un malentendu. — J. Hoffmann (*Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlin, 1903) affirme que l'eucharistie est née des repas pris en commun par les premiers disciples en attendant ensemble la parousie du Seigneur, regardée comme imminente. Comme la parousie tardait, on se ressouvint de la fin tragique de Jésus et l'on finit même par associer le repas quotidien au souvenir de la dernière Cène. Ce jour-là l'eucharistie était instituée. On y rattacha plus tard l'idée de la mort rédemptrice. — Andersen fait un pas de plus dans la voie du paradoxe (*Das Abendmahl* etc.). L'évolution dogmatique de l'Eucharistie aurait suivi cette marche ascendante : A) *Repas religieux*, dont Dieu d'abord, puis insensiblement le Christ (ère apostolique), aurait été le centre. — B) *Manducation de la chair du Christ* (à partir de S. Justin). — C) *Sacrifice de la chair du Christ* (à partir de S. Cyprien). Où s'arrêtera la fantaisie des historiens du dogme?

qu'après la consécration du pain et les deux autres Synoptiques le passent sous silence, le jugeant peut-être superflu à raison de la tradition vivante de l'Église.

2. En vertu du précepte divin et de l'explication fournie par l'Apôtre, l'eucharistie devient un rite commémoratif : « Faites ceci en mémoire de moi. Car toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. » Mais le rite eucharistique n'est pas une simple commémoration du sacrifice de la croix; il est lui-même un sacrifice commémoratif. Saint Paul ne dit pas : « Ce calice est commémoratif de l'alliance nouvelle conclue au Calvaire dans mon sang »; il dit : « Ce calice est lui-même l'alliance »; en d'autres termes : « Le sang contenu dans cette coupe scelle l'alliance. » C'est donc le sang d'une victime; et le rite qui le répand mystiquement aura le caractère d'un sacrifice. Cela ressort encore plus clairement du texte parallèle de saint Luc : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang, lequel est répandu pour vous. » Saint Luc ne dit pas que le sang *sera* répandu au moment de la passion; il dit que le sang *est* répandu présentement, à l'heure où s'accomplit le rite eucharistique; il dit même, avec plus d'énergie, que le calice — c'est-à-dire le sang contenu dans le calice — est répandu pour les hommes. Prise isolément, la formule de consécration du pain ne suggérerait pas l'idée de sacrifice : « Ceci est mon corps lequel est pour vous. » On pourrait entendre : « qui vous est donné en nourriture » au lieu de : « qui est immolé pour vous ». Et le texte plus explicite de saint Luc ne lèverait pas tout à fait le doute : « Ceci est mon corps qui est donné (ou livré) pour vous. » On pourrait, il est vrai, se demander si un corps donné en nourriture n'est point, par le fait même, un corps immolé et surtout si les mots « donné pour vous » signifient bien « donné en nourriture » et ne désignent pas comme partout ailleurs l'acte par lequel le Christ s'offre en victime. Mais une certaine obscurité subsisterait toujours, abstraction faite du parallélisme.

Un autre passage de saint Paul nous fournit un supplément

de lumière. Voulant prouver aux Corinthiens que la participation aux banquets idolâtriques est chose illicite, quelque intention qu'on y apporte, parce qu'elle est un scandale, un danger et un acte formel d'idolâtrie, l'Apôtre en appelle à leur conscience : « Je parle à des gens sensés; jugez vous-mêmes de ce que je dis. Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas la communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion au corps du Christ? Parce qu'il y a un seul pain, nous sommes, malgré notre nombre, un seul corps; car nous participons à ce même pain. Voyez Israël selon la chair : ceux qui mangent les victimes ne communient-ils pas à l'autel? » Et saint Paul, tirant la moralité de cette doctrine, conclut en ces termes : « Ce que les païens immolent, ils l'immolent non à Dieu mais aux démons. Or je ne veux pas que vous soyez les commensaux des démons. Vous ne pouvez pas boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons; vous ne pouvez pas prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons[1]. » Si les raisonnements de l'Apôtre ne sont pas des paralogismes, la communion eucharistique est pour les chrétiens ce qu'est la manducation des idolothytes pour les Gentils et le repas sacré pour les Juifs. Or le banquet sacré a une signification religieuse; il constitue un acte du culte en tant qu'il est le complément du sacrifice et qu'il unit les fidèles avec le prêtre sacrificateur, avec l'autel où fut immolée la victime et avec la victime elle-même.

IV. L'ordre.

Le rite d'inauguration des ministres sacrés fut partout et toujours l'imposition des mains. Indéterminé en soi, ce rite reçoit sa signification précise des circonstances qui l'entourent ou des paroles qui l'accompagnent. Nous voyons, dans l'Écriture, qu'on impose les mains : le supérieur pour bénir, le thaumaturge pour guérir, les apôtres pour conférer le Saint-Esprit, les détenteurs de l'autorité ecclésiastique pour

1. 1 Cor. 10^{15-21}. Cf. t. I, p. 138-9

communiquer la puissance dont ils sont investis[1]. L'idée commune à ces quatre modes est la transmission d'un don spirituel, d'une faveur surnaturelle ou d'un pouvoir sacré.

Tous les fidèles avaient concouru à l'élection des sept diacres hellénistes, mais ce furent les apôtres seuls qui leur imposèrent les mains. Il s'agissait de les rendre aptes à une fonction sainte de sa nature, car la célébration de l'agape était encore étroitement liée à l'eucharistie. Aussi avait-on veillé à ce que les candidats fussent remplis du Saint-Esprit; l'imposition des mains s'était faite au milieu des prières publiques; la cérémonie achevée, les Sept, outre le soin des tables, avaient assumé le ministère de la prédication et l'administration du baptême, mais sans prétendre à la collation de l'Esprit-Saint, exclusivement réservée aux apôtres. Leur institution avait eu un caractère religieux et leur pouvoir était d'ordre spirituel, tout en demeurant subalterne[2].

C'était aussi l'imposition des mains qui était usitée pour le degré intermédiaire de la cléricature. Quand Paul écrit à Timothée : « N'impose pas trop vite les mains à qui que ce soit[3] », il parle nommément des *anciens,* au sens ecclésiastique, et non des hommes avancés en âge.

Enfin le même rite — abstraction faite des paroles ou des prières qui devaient l'accompagner — servait également pour le degré supérieur de la hiérarchie; et ici les textes sont un peu plus explicites. On ne peut guère résister à l'impression que l'imposition des mains décrite au chapitre XIII des Actes avait pour but de transmettre à Barnabé et à Saul le suprême pouvoir de l'ordre. Une simple bénédiction d'adieu n'eût pas été entourée de tant de solennité, précédée de jeûnes et accomplie durant la liturgie, sur l'injonction de l'Esprit-Saint. Les missionnaires sont spécialement désignés pour la conversion des Gentils, c'est-à-dire pour la fondation

1. Dans le Nouveau Testament, le seul exemple de bénédiction par imposition des mains est Mat. 19^{13}. Partout ailleurs, on impose les mains soit pour rendre la santé ou la vie (Mat. 9^{18}; Marc. 5^{23}, 16^{18}; Luc. 4^{40}; Act. $9^{12.17}$; 28^{8}), soit pour conférer le Saint-Esprit ou le pouvoir de l'ordre (Act. 6^{6}; 8^{17}; 19^{6}; 1 Tim. 4^{14}; 2 Tim. 1^{6}; Hebr. 6^{2}).

2. Act. 2^{1-6}. — 3. 1 Tim. 5^{22}.

d'églises nouvelles où le pouvoir de l'ordre leur est indispensable. De fait, aussitôt après, nous les voyons instituer des *anciens* (πρεσβυτέρους) dans les villes où ils ont établi des chrétientés. Il est à croire que personne n'eût entendu autrement le passage des Actes sans la difficulté de trouver à Antioche un ministre idoine. Si Barnabé, le principal personnage de cette église, selon toute apparence, n'était pas évêque, comment supposer que les autres prophètes et docteurs nommés après lui l'étaient davantage? D'un autre côté, saint Luc ne mentionne pas la présence des apôtres à Antioche en cette occurrence. On peut dire, il est vrai, qu'il n'avait pas à la mentionner s'il était reconnu, comme tout porte à le croire, qu'un pouvoir n'est jamais conféré que par celui qui le possède. S'agirait-il d'une simple bénédiction, la difficulté subsisterait encore, puisque la bénédiction descend du supérieur et ne procède pas des inférieurs ou des égaux.

Avec la consécration de Timothée par saint Paul, nous sommes sur un terrain plus ferme. L'Apôtre écrit à son disciple : « Ne néglige pas la grâce (χάρισμα) qui est en toi par la prophétie [ou bien à cause des prophéties], avec l'imposition des mains du collège presbytéral. — Je t'exhorte à raviver la grâce de Dieu (χάρισμα), laquelle est en toi par l'imposition de mes mains[1]. » Nous avons ici un rite extérieur — l'impo-

1. 1 Tim. 4[16] :	2 Tim. 1[6-7] :
Μὴ ἀμέλει τοῦ χαρίσματος	Ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ,
ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας	ὅ ἐστιν ἐν σοὶ
μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.	διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου.
	Οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεὸς κτλ.

D'après ces deux textes comparés ensemble : A) Timothée *possède actuellement* un charisme (ὅ ἐστιν ἐν σοί) *qui lui a été donné jadis* une fois pour toutes (ὃ ἐδόθη σοι), B) en vue ou *à cause des prophéties* qui le désignaient à cette charge (διὰ προφητείας), C) *par l'imposition des mains* de l'Apôtre (διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου), D) *avec le concours* du presbytérat qui a aussi imposé les mains (μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου).

A) Le sens de *charisme* est expliqué par 2 Tim. 1[7] : « Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris; sed virtutis et dilectionis et sobrietatis. » L'esprit de force, d'amour et de modération, tel est le *charisme* qu'il s'agit pour le disciple de *ranimer*, dans les conjonctures périlleuses où ils se trouvent lui et son maître. Ce charisme est assoupi,

sition des mains — et une grâce intérieure produite par le rite. Quelle est cette grâce, ce *charisme?* Ce n'est pas évidemment le don purement gratuit que l'Esprit-Saint accorde ou retire à son gré, qui n'est point permanent et qu'il n'appartient à personne de raviver ou de faire naître. Ce n'est pas non plus, comme certains le pensent, le caractère épiscopal, le pouvoir de l'ordre, car il n'a nul besoin d'être ravivé, incapable qu'il est de décroissance ou de déclin. Ce charisme est plutôt l'aptitude surnaturelle reçue pour le digne exercice d'un ministère sacré, à peu près ce que nous nommons grâces d'état, c'est-à-dire l'ensemble des dons spirituels et le droit aux grâces actuelles qu'exigent les devoirs de l'épiscopat. Associé au caractère et au pouvoir de l'ordre,

mais il n'est pas mort, car c'est le principe de la grâce d'état; il est donc indestructible comme cette grâce elle-même.

B) L'incise διὰ προφητείας est équivoque. Si l'on prend προφητείας à l'accusatif pluriel — ce qui paraît plus satisfaisant à tout point de vue — le sens sera « à cause des prophéties », c'est-à-dire des énonciations émises à ton sujet par les fidèles doués du *charisme de prophétie.* Cf. 1 Tim. 1[28] : « Commendo tibi, secundum praecedentes in te *prophetias,* ut milites in illis militiam bonam. » Si on le prend au génitif singulier, comme la Vulgate, la prophétie (c'est-à-dire l'énonciation prophétique, comme ci-dessus, ou bien le charisme prophétique possédé par Timothée) serait la raison déterminante et pour ainsi dire la cause morale (διά) de la promotion de Timothée.

C) L'incise διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου indique sans ambiguïté la cause instrumentale (physique ou morale suivant les systèmes) de la production du charisme spécial : c'est le rite sacramentel de l'imposition des mains.

D) Enfin le changement de préposition (μετά au lieu de διά) invite à ne pas attribuer à l'imposition des mains du presbytérat la même valeur qu'à l'imposition des mains de Paul : celle-ci est active, elle opère l'effet (διά), celle-là n'est que concomitante (μετά); l'une est essentielle au rite, l'autre en rehausse l'éclat.

Le concile de Trente (*Sess.* XXIII, *cap.* 3) invoque 2 Tim. 1[6] comme une preuve indubitable que l'ordre est un sacrement. Timothée avait reçu l'ordre dans toute sa plénitude, puisqu'il avait le pouvoir d'imposer les mains à son tour (1 Tim. 5[22]). Mais il ne faudrait pas déduire de nos textes que la consécration épiscopale, *en tant que distincte de l'ordination sacerdotale,* est un sacrement. Il est en effet très probable que tous les pouvoirs de l'ordre ont été conférés à Timothée par une *seule* imposition des mains. Rien ne s'y oppose en théorie, comme Bellarmin le reconnaît, et Petau pense que telle fut la pratique de l'Église primitive.

il en est cependant distinct. Tandis que le caractère est indélébile et que le pouvoir est inaliénable, le charisme peut languir, faute d'efforts ou de vigilance ; s'il ne vient pas à s'éteindre, il a du moins besoin d'être rallumé. Saint Paul indique assez nettement la nature de ce charisme lorsqu'il ajoute : « Car Dieu ne nous a pas donné un esprit de crainte mais [un esprit] de force, de charité et de tempérance. » Ce charisme comporte donc une augmentation de grâce intérieure, avec les grâces actuelles nécessitées par la charge épiscopale. Or tout cela est conféré « par (διά) l'imposition des mains » de l'Apôtre, non sans le concours et l'assistance (μετά) du collège presbytéral d'Éphèse si, comme il est probable, c'est à Éphèse qu'eut lieu la consécration.

Nous avons donc, dans l'ordination de Timothée, les trois principaux éléments de ce que l'Église appelle aujourd'hui sacrement : un rite extérieur, l'imposition des mains ; une grâce permanente (χάρισμα), source de diverses grâces d'état, produite par ce rite (διά) ; une grâce intérieure répondant au symbole du rite extérieur, déterminé dans sa signification par un ensemble de circonstances, telles que la désignation prophétique et la mission à laquelle Timothée était destiné. L'institution divine, avec la promulgation immédiate ou médiate par Jésus-Christ, va de soi, dès qu'il s'agit d'attacher la grâce à un rite.

V. Le Mariage.

A cette citation de la Genèse : « L'homme quittera son père et sa mère et il s'attachera à son épouse et ils seront tous deux une même chair », saint Paul ajoute la réflexion suivante : « Ce mystère-là est grand ; et moi je dis : par rapport au Christ et à l'Église [1]. » D'après le concile de Trente, le sacre-

1. Eph. 5[32] : Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Quel est le mystère, c'est-à-dire le *sens caché*, signalé par l'Apôtre ? De trois choses l'une : ou bien le mystère est le texte même de la Genèse en tant que typique ; ou bien c'est le mariage en tant que figuratif d'après son institution primitive ; ou bien c'est l'union du Christ et de l'Église. Cette dernière hypothèse ne semble pas admissible, car elle suppose une intolérable tautologie : Ce mystère, à

ment du mariage est *insinué* dans ce texte[1]. C'est le mot le plus juste. A défaut d'affirmation expresse, il y a là une indication dont le théologien doit tenir compte.

Ce n'est pas qu'on puisse rien tirer de la traduction latine : *Sacramentum hoc magnum est*. Le sens biblique de *sacramentum* (μυστήριον) n'est pas sacrement. C'est, soit un secret dessein de Dieu relativement au salut des hommes, soit une parole ou un fait renfermant une signification symbolique. L'argumentation à bâtir sur le texte de l'Apôtre, pour prouver que le mariage est un vrai sacrement, est beaucoup plus complexe et, quelque soin qu'on mette à l'étayer, il restera toujours des points faibles. Que l'union conjugale ait un caractère sacré — qu'elle soit un sacrement au sens le plus large du mot — personne ne le conteste. Au gré de saint Paul, l'institution primitive du mariage ou, ce qui revient à peu près au même, le récit de la Genèse rapportant cette institution, est un grand mystère qui symbolise l'union du Christ et de son Église et qui est par conséquent le signe d'une chose éminemment sainte : *Sacramentum hoc magnum est, id est sacrae rei signum, scilicet conjunctionis Christi et Ecclesiae,* dit saint Thomas. S'il s'agit d'un type proprement dit, le mariage serait de ce chef un sacrement au même titre que la circoncision et les sacrifices de l'ancienne Loi. Nous sommes encore bien loin du signe sensible institué par Jésus-Christ pour produire la grâce qu'il signifie. Sans doute, la production efficace de la grâce une fois prouvée, l'institution divine se déduirait naturellement du fait qu'il appartient à Dieu seul d'attacher la grâce à un rite extérieur ; et la promulgation par le Christ suivrait par voie de corollaire, puisque Jésus-Christ est le médiateur unique et universel de la nouvelle alliance. Dès lors, la question principale est de savoir si notre texte nous permet de conclure que le mariage chrétien, au moment où on le contracte, confère la grâce sanctifiante. Nul théologien catho-

savoir l'union du Christ et de l'Église, est grand, je veux dire relativement au Christ et à l'Église. Au fond, les deux autres hypothèses n'en font qu'une ; car, que ce soit le texte biblique, ou la chose exprimée par le texte, qui constitue le mystère, peu importe.

1. *Sess.* XXIV : « *Paulus innuit* ».

lique n'a soutenu l'affirmative avec plus de subtilité scolastique et d'érudition scripturaire que le P. Palmieri. Son raisonnement peut se résumer ainsi. Les rites figuratifs de la loi nouvelle sont de leur nature pratiques et non spéculatifs, c'est-à-dire qu'ils produisent la grâce qu'ils signifient; or le mariage chrétien, d'après saint Paul, figure l'union du Christ et de son Église; donc il produit la grâce signifiée par cette union. Si le mariage chrétien *in facto esse* impose aux époux des obligations surnaturelles, il faut qu'il confère *in fieri* une grâce intérieure proportionnée à ces obligations.

On objectera que le symbole du mystérieux hymen du Christ et de son Église est le mariage en soi, non le mariage chrétien; que par suite, si l'argumentation précédente prouvait quelque chose, elle prouverait que tout mariage est un sacrement. Mais l'objection se laisse résoudre. D'abord le mariage chrétien — saint Paul ne parle ici que de celui-là puisqu'il s'adresse exclusivement aux fidèles — impose aux conjoints des devoirs spéciaux, exigeant le secours de grâces spéciales. Les époux chrétiens, dans leurs rapports mutuels, doivent se modeler sur le Christ et sur son Église : d'un côté soumission respectueuse jusqu'au sacrifice, de l'autre amour dévoué jusqu'à la mort. Cette source d'obligations surnaturelles suppose une source correspondante de grâces surnaturelles; et saint Paul raisonne bien dans cette hypothèse quand il les adjure de réaliser en eux l'hymen de l'Église et du Christ dont leur propre union est l'emblème. En second lieu, tout mariage pourrait être signe, sans être pour cela signe efficace, comme est le mariage chrétien. Les rites de la loi nouvelle sont commémoratifs et non prophétiques; ils ne regardent pas vers un avenir encore en puissance, mais vers le passé qu'ils font revivre; ils sont pratiques et non spéculatifs; ils ne figurent pas seulement la grâce, mais la produisent. Si la circoncision avait été maintenue par Jésus-Christ comme signe de son alliance avec l'humanité, il y a tout lieu de croire qu'elle serait devenue un sacrement au sens strict du mot. Changeant de direction et de sens, tournée vers le passé et non plus vers l'avenir, elle eût été capable de produire effectivement la grâce de l'alliance; tandis que, abandonnée

à elle-même, comme un rite infime et grossier, elle perd toute valeur après la mort du Christ. Pareillement le mariage, qui était jadis le type de l'union du Christ avec son Église, change de signification quand cette union se consomme sur le Golgotha : de prophétique, il devient commémoratif; de spéculatif, il devient pratique; d'inerte, il devient efficace.

Toutefois, pour que l'argument tiré de notre texte fût décisif, il faudrait démontrer : que le symbolisme indiqué par saint Paul n'est pas une création de son esprit ou un rapport mystique imaginé par lui — *ego autem dico* — mais qu'il existe vraiment *a parte rei* par le fait d'une volonté positive de Dieu; que ce symbole n'est pas un simple type prophétique mais un signe pratique et commémoratif; que la grâce attachée au mariage ne vient pas seulement des nouvelles obligations inhérentes à l'état conjugal — comme il arrive, par exemple, pour l'état religieux, — mais qu'elle est conférée *instrumentalement* par le rite même du contrat matrimonial *in fieri*. Or tout cela est plutôt *insinué* qu'affirmé dans les paroles de l'Apôtre. Quand on sait d'avance que le mariage est un sacrement, on peut bien trouver dans ce texte une allusion plus ou moins claire au rite sacramentel; autrement on ne s'aviserait peut-être pas de l'y chercher.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE

I. La conception paulinienne de l'Église.

1. Les noms de l'Église. — 2. L'Église de Dieu. — 3. Les notes de l'Église.

1. La race élue était tantôt la *vigne* gardée et cultivée par Dieu avec un soin jaloux comme dans la célèbre allégorie d'Isaïe à laquelle se réfèrent les Synoptiques[1], tantôt le cep de vigne transplanté en Chanaan et susceptible d'une croissance illimitée :

> Son ombre couvrait les montagnes,
> ses branches ressemblaient aux cèdres de Dieu;
> elle envoyait ses rejetons jusqu'à la mer
> et ses provins jusqu'au grand fleuve[2].

Saint Jean donne un tour différent à ce symbole si cher aux prophètes[3]; saint Paul lui substitue celui de l'olivier[4].

1. Is. 5^{2-7}. Cf. Mat. 21^{28-41}; Marc. 12^{1-9}; Luc. 20^{9-16}. L'idée la plus approchante dans saint Paul serait 1 Cor. 3^{9} : *Dei agricultura*.

2. Ps. 79 $(80)^{11-12}$. La vigne était la reine des plantes (Judic. 9^{12}). Pline a dit du cep : *Nullo fine crescit*.

3. Os. 10^{1}; Jer. 2^{21}; Is. 27^{3-6}; Cant. 1^{6}; 8^{12}, etc. — Dans saint Jean (15^{1-5}), ce n'est plus Israël qui est la vigne, mais l'épithète de « vraie » montre l'allusion à la vieille allégorie.

4. Rom. 11^{16-24}. Le nouveau symbole adopté par saint Paul peut s'autoriser de Jer. 11^{16}; Os. 14^{7-9}. Tandis que le cep de vigne se propage surtout par boutures et par marcottes, on ente sur l'olivier sauvage des branches d'olivier cultivé. Saint Paul décrit le procédé inverse, comme Origène l'a remarqué dans son commentaire (trad. Rufin) : « Sed nec hoc quidem lateat nos in hoc loco, quod non eo ordine Apostolus olivae et oleastri similitudinem posuit quo apud agricolas habetur. Illi enim magis olivam oleastro inserere et non olivae oleastrum solent; Paulus vero apostolica auctoritate ordine commutato res magis causis quam causas rebus aptavit. » Il est donc oiseux de recueillir dans l'antiquité des exemples du procédé décrit par saint Paul. Voir cependant Ramsay, *The olive-tree and the wild-olive*, dans l'*Expositor*, 6e série, t. XI, 1905, p. 16-34, 152-160.

Paul, en effet, se représente le baptême comme une greffe qui, nous entant sur le Christ, nous fait aspirer la sève divine; il était donc naturel qu'il conçût l'Église sous l'image d'un olivier plongeant ses racines dans les profondeurs de l'économie antique et croissant à l'infini par l'adjonction de nouveaux rameaux. L'allégorie est transparente : la « racine sainte et le tronc béni », ce sont les patriarches; l'olivier, c'est l'Église, sortant de la Synagogue par une sorte de processus vital; les rameaux, ce sont les membres de l'Église, les uns (les chrétiens de race juive) venus naturellement sur l'olivier franc, les autres (les chrétiens de la gentilité) tirés du sauvageon. C'est l'incrédulité qui arrache les premiers; c'est la foi qui greffe les seconds; mais les rameaux brisés conservent toujours l'espoir d'être réintégrés de nouveau et les rameaux entés doivent toujours craindre d'être rejetés à leur tour.

Israël était encore la *maison,* le *royaume,* le *peuple* de Jéhovah; Jéhovah était son père, son roi, son Dieu. L'Église, héritière de la Synagogue, sera aussi tout cela d'une manière éminente. Le point de départ de la métaphore « maison de Jéhovah » semble être l'idée de famille plutôt que celle d'édifice, quoique le sens d'édifice apparaisse clairement dans quelques passages[1]. L'Apôtre n'applique guère à l'Église militante la notion de la théocratie juive, car le « royaume de Dieu » a le plus souvent chez lui une valeur eschatologique[2]. Il ne lui donne pas non plus le nom de peuple de Dieu, si ce n'est dans les réminiscences de l'Ancien Testament[3].

1. Num 12^{7}; Os. 8^{1}; Jer. 12^{7}. — Cf. Hebr. 3^{6} : « Christus tanquam filius in domo sua, quae domus sumus nos. » Les *domestici* (οἰκεῖοι) fidei (Gal. 6^{10}) et les *domestici* Dei (Eph. 2^{19}) appartiennent au même ordre d'idées. Ce dernier texte offre un curieux exemple du passage graduel de l'idée de famille (v. 19) à celle d'édifice (avec fondations et pierre angulaire v. 20-21) et de temple (v. 22) dont les fidèles sont les pierres vivantes (συνοικοδομεῖσθε). Les chrétiens sont le temple de Dieu parce que Dieu habite en eux (2 Cor. 6^{16}); mais cette habitation de Dieu suggère l'idée d'une construction matérielle qu'on bâtit et qu'on peut détruire (1 Cor. 3^{9-17}).

2. Sur le royaume de Dieu, voir p. 458-464.

3. 2 Cor. 6^{16} citant Lev. 21^{11-12} avec allusion possible à Ezech. 37^{27}. Cf. Rom. 9^{25-26} citant Os. 2^{25} et 1^{10}: Tit. 2^{14} avec allusion à Ex. 19^{5}.

Le grand honneur de la nation sainte, c'était d'être la *fille* et l'*épouse* de Jéhovah. Mais, en passant dans l'économie nouvelle, le titre de fils change de nature; de collectif qu'il était, il devient individuel : dès lors, ce n'est plus l'Église qui est fille de Dieu; ce sont les fils de l'Église qui possèdent personnellement la filiation adoptive[1]. Le nom d'épouse aurait dû suivre une évolution analogue. Mais ce symbole du mariage, qui joue un rôle si considérable chez les prophètes[2], tient peu de place dans le Nouveau Testament. Saint Jean et saint Paul s'en souviennent, le premier en décrivant les noces de l'Agneau[3], le second quand il appelle le mariage un grand mystère « par rapport au Christ et à son Église[4] », et lorsqu'il s'attribue les fonctions et les sentiments du paranymphe, chargé de conduire au Christ l'épouse qu'il s'est fiancée[5]. Mais le Dieu jaloux des prophètes n'est point passé aux évangélistes : aussi l'allégorie du mariage n'a-t-elle pas suivi son développement normal, qui aurait fait de l'âme individuelle l'épouse du Christ. Cependant il y a dans saint Paul et dans l'Évangile assez d'allusions pour justifier le langage des écrivains mystiques[6]. Il fallut le mystère de l'incarnation — un Dieu fait homme et un homme fait Dieu, deux natures infiniment distinctes jointes sans confusion dans l'unité d'une même personne — pour laisser soupçonner une union encore plus intime que celle des époux. Les esprits y étaient préparés par le tour qu'avait pris, dans la bouche du Sauveur, l'allégorie de la Vigne. En

1. Rom. 8^{14} : « Quicumque spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei. » La filiation adoptive est l'apanage individuel des chrétiens. Rom. 8^{15-23}; Gal. 4^{5}; Eph. 1^{5}. Au lieu de υἱὸς Θεοῦ, S. Paul dit aussi τέκνον, préféré par S. Jean.

2. Surtout Osée. — 3. Apoc. 21^{6-9}; 22^{17}. — 4. Eph. 5^{32}. Cf. p. 327-8.

5. 2 Cor. 11^{2} : « Aemulor enim vos Dei aemulatione; despondi enim vos uni viro, virginem castam, exhibere Christo. » L'église de Corinthe, collectivement, est l'épouse. Paul l'a fiancée au Christ à titre de paranymphe, intermédiaire obligé, en Orient, des négociations matrimoniales. En qualité de paranymphe, il est jaloux *de la jalousie* même de Dieu qu'il représente et dont il partage les sentiments.

6. Parabole des dix vierges attendant l'époux (Mat. 25^{1-10}); Jésus-Christ comparé à l'époux (νύμφιος, Mat. 9^{15}; Marc. 2^{19-20}; Luc. 5^{34-35}; Joan. 3^{29}); de plus, les textes de l'Apocalypse cités plus haut.

promettant l'eucharistie et après l'avoir instituée, Jésus avait parlé de son union avec les communiants en des termes qui impliquaient une identité d'opérations, de fonctions et de vie. Ses paroles posaient la base de la doctrine du corps mystique, que saint Paul a reprise, élaborée, envisagée sous toutes ses faces, pour en faire le point culminant de sa morale et le centre de son enseignement.

Le *corps du Christ* et *l'Église,* tels sont désormais les noms les plus caractéristiques de l'épouse de Jésus-Christ : le premier lui appartient en propre, elle hérite partiellement le second de la Synagogue.

2. Dans l'Ancien Testament, deux mots à peu près synonymes (*qāhāl* et *ʿēdāh*) désignaient l'assemblée religieuse du peuple élu, sous la présidence invisible de Jéhovah représenté par ses mandataires. Les Septante et les traducteurs plus récents — Aquila, Symmaque et Théodotion — rendent d'ordinaire le premier terme par ἐκκλησία, le second par συναγωγή. Mais, à l'époque évangélique, συναγωγή signifiait l'édifice où les Juifs se réunissaient les jours de sabbat et paraît avoir été généralement usité pour les réunions elles-mêmes. C'était, pour la communauté chrétienne, une raison impérieuse de s'emparer du terme restant : afin de se distinguer de la Synagogne, elle s'appela donc Église. Croire ce mot emprunté aux turbulentes réunions des démocraties grecques, c'est sacrifier sans profit à l'esprit de système toutes les vraisemblances et toutes les données positives de l'histoire.

Eu égard à son origine historique, ce nom devait désigner l'Église universelle avant de s'appliquer aux églises particulières; et c'est bien là, en effet, ce que nous constatons. Jésus-Christ se propose de fonder sur Pierre *son Église,* nécessairement unique; saint Luc ne connaît aussi qu'une Église, malgré la diversité des lieux et des nations; saint Paul lui-même se souvient d'avoir persécuté *l'Église de Dieu* et lorsqu'il identifie cette Église avec le corps du Christ ou lui donne le Christ pour chef, il en exclut évidemment la pluralité. Pour désigner les églises locales, il dira, par

exemple, « l'église qui est à Corinthe » ou, par dérivation, « l'église des Thessaloniciens »; à moins que l'église, au singulier, ne soit déterminée par le contexte[1]. L'Église n'est ni l'agrégat des croyants, ni la somme des communautés particulières, mais un être moral à qui l'unité est essentielle. « Non seulement la partie est dans le tout, mais le tout est dans la partie[2]. » Voilà pourquoi saint Paul s'adresse à

1. Le mot ἐκκλησία revient dans le N. Test. 125 fois (dont 63 fois dans S. Paul et 23 fois dans les Actes). Les Évangiles ne le contiennent pas, sauf Mat. 16^{18} et 18^{17} (*bis*). Dans S. Jean, où il paraît 23 fois (20 fois dans l'Apoc., à propos des lettres aux églises d'Asie et 3 fois dans 3 Joan.), son emploi n'a rien de remarquable. Il se lit une fois dans l'Épître de Jacques (5^{14} : Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiae); 2 fois dans l'Épître aux Hébreux, mais seulement dans une citation de l'Ancien Test. (2^{12}) et dans une allusion à l'ancienne économie (12^{23}). Ce n'est donc guère que dans les Actes et dans S. Paul qu'on peut en étudier la valeur.

Le mot « église » jouit, dans les Actes, d'une grande variété d'acceptions. C'est *a*) l'assemblée profane des cités grecques (sens classique, Act. $19^{39.41}$); *b*) le peuple d'Israël (dans le discours d'Étienne, 7^{38}); *c*) l'assemblée chrétienne (14^{27}; $15^{3.4.22}$); *d*) une église particulière ($11^{22.26}$; 13^{1}; 14^{23}; 18^{22}; 20^{17}), les églises (15^{41}; 16^{5}); *e*) l'Église (5^{11}; $8^{1.3}$; 9^{31}; $12^{1.5}$; 19^{32}) ou l'Église de Dieu (20^{28}); mais ce dernier texte, qui rappelle la langage paulinien, est en effet tiré d'un discours de S. Paul.

Chez saint Paul, le mot « église » est devenu technique et ne se dit que de l'Église chrétienne. Il peut signifier l'Église universelle ou une église particulière; quelquefois, par exception, l'église assemblée. *a*) L'Église universelle s'appelle *l'Église* tout court, surtout dans les Épîtres de la captivité (Phil. 3^{6}; Col. $1^{18.24}$; Eph. 1^{22}; $3^{10.21}$; $5^{23.24.25.26.27.29.32}$; 1 Cor. 12^{28}; 1 Tim. 5^{16}) ou bien l'Église de Dieu (Gal. 1^{13}; 1 Cor. 10^{32}; 15^{9}; 1 Tim. $3^{5.15}$). — *b*) L'Église locale est désignée par le contexte ou par l'indication du lieu : *l'église qui est à* (Rom. 16^{1}; 1 Cor. 1^{2}; 2 Cor. 1^{1}), *l'église qui se tient dans* (une maison particulière, Rom. 16^{5}; 1 Cor. 16^{19}; Col. 4^{15}; Philem. 2), plus rarement *l'église de* (Col. 4^{16}; 1 Thess. 1^{1}; 2 Thess. 1^{1}). — *c*) Le pluriel est employé pour signifier l'ensemble des églises, soit absolument (Rom. 16^{16}; 1 Cor 7^{17}; $11^{16.22}$; 14^{33}; 2 Thess. 1^{4}), soit avec une restriction exprimée ou tacite (Rom. 16^{4}; 1 Cor. 16^{1}; 2 Cor. 8^{1} etc.); de même *toute église* (1 Cor. 4^{17}), *nulle église* (Phil. 4^{15}). — *d*) dans certains cas, ἐκκλησία, se rapprochant du sens primitif, désigne *l'église actuellement assemblée*, la réunion religieuse des fidèles, 1 Cor. $14^{34.35}$: « Mulieres in Ecclesiis taceant... Turpe est enim mulieri loqui in Ecclesia. » Cf. 1 Cor. 11^{18} : συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ. Il ne s'agit pas encore de l'édifice sacré.

2. La formule est de M. Harnack (*Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung*, etc., Leipzig, 1910, p, 36). Un peu plus loin (p. 37)

« l'Église de Dieu qui est à Corinthe » ; en effet, qu'elle soit à Corinthe, à Éphèse ou ailleurs, c'est toujours l'Église ; et c'est toujours l'Église de Dieu, puisque l'Église est essentiellement une. Voilà aussi pourquoi l'Apôtre appelle une église particulière le temple du Saint-Esprit et l'épouse du Christ, parce que l'église particulière n'est qu'une extension de l'Église universelle et ne garderait que par abus le nom d'église si elle était séparée de l'Église unique.

3. Les métaphores qui servent à désigner l'Église en indiquent bien les caractères et ce que nous appellerions aujourd'hui les notes. Comme corps mystique du Christ, l'Église est *une ;* comme son épouse, elle est *sainte ;* comme temple de Dieu, elle a pour fondement les *apôtres ;* comme royaume des cieux, elle est *catholique* ou universelle. Mais Paul ne se pique pas de constance dans ses métaphores ; sans cesse il passe de l'une à l'autre et ce mélange d'images disparates engendrerait quelque confusion si l'on mettait à les interpréter une rigueur de puriste. Parcourons rapidement ces quatre caractères d'unité, de catholicité, d'apostolicité, de sainteté, sans sortir de l'Épître aux Éphésiens où ces caractères sont plus marqués[1].

Notre incorporation commune au Christ est le grand principe d'unité. A une seule tête un seul corps, sous peine d'avoir un monstre. Comme il n'y a qu'un seul Christ naturel, il est impossible qu'il y ait plus d'un Christ mystique.

> Veillez à conserver l'unité de l'esprit dans le lien de la paix : un seul corps, et un seul Esprit, comme vous fûtes appelés à partager par vocation une même espérance ;

« Sie [die Kirche] ist also eine himmlische Grœsse d. h. im Grunde nicht Einzelgemeinde, sondern Erscheinung des Ganzen in dem Teil. » Cremer (*Biblisch-theol. Wœrterbuch*[9], 1902, p. 548-550) montre bien que la notion de l'Église universelle a précédé celle de l'église locale.

1. Cf. Méritan, *L'ecclésiologie de l'ép. aux Éphésiens* (Rev. bibl., 1898, p. 343-369). Dans cet article, écrit à propos de deux ouvrages anglicans (Ch. Gore, *The Epistle to the Ephesians,* Londres, 1898, et Hort, *The Christian Ecclesia,* Londres, 1897), l'auteur étudie seulement les deux notes d'unité et de catholicité.

un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême;
un seul Dieu et Père de tous les hommes,
qui est au-dessus de tous, agit par tous, réside en tous[1].

Sept éléments — trois intrinsèques, trois extérieurs, un transcendant — entrent dans la constitution de l'Église et en resserrent l'unité. L'Église est une dans son principe matériel, puisqu'elle est un seul corps; une, dans son principe formel, car elle est animée par un même Esprit; une, dans sa tendance et sa cause finale qui est la gloire de Dieu et de son Christ par le bonheur des élus. Elle est une aussi par l'autorité qui la gouverne; une, par la commune foi qui lui sert de règle et de norme extérieure; une, par sa cause efficiente, le rite baptismal, qui lui donne l'être et l'accroissement. Saint Paul résume d'un mot ces six principes d'union : « Tous vous êtes un dans le Christ Jésus[2]. » Reste le septième principe : « le Dieu et Père de tous les hommes ». On ne voit pas de prime abord quelle relation peut exister entre l'unité de Dieu et l'unité de l'Église. Mais l'Apôtre précise ailleurs sa pensée. Il nous apprend que toute l'humanité est destinée désormais à former une même famille dans la maison d'un commun Père, une même théocratie sous le sceptre d'un même roi[3]. A ce

1. Eph. 4^{3-6} : Σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης·
ἓν σῶμα,
καὶ ἓν Πνεῦμα,
καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν·
εἷς Κύριος,
μία πίστις,
ἓν βάπτισμα·
εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν [πᾶσιν

Comme à l'ordinaire, Paul appuie sa morale sur le dogme : il recommande de maintenir « l'unité de l'esprit dans le lien de la paix », en considération de l'unité multiple qui est de l'essence de l'Église. Notre Épître est la seule où ce mot abstrait d'*unité* (ἑνότης) soit employé.

2. Gal. 3^{28} : πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. L'Apôtre ne dit pas ἕν « une même chose », mais εἷς « une seule personne morale. »

3. L'idée de royaume n'est pas rare dans les Épîtres, celle de maison non plus ; mais le texte le plus explicite, au point de vue qui nous occupe, est le passage suivant où les chrétiens sont représentés comme une même famille dont rien ne peut ni ne doit séparer les membres, Eph. 2^{14-22} : tous sont συμπολῖται et οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ.

point de vue, l'unité de l'Église se confond avec l'unicité et avec la catholicité.

Le mot *catholique*, assez commun dans l'usage profane à partir d'Aristote, n'est pas dans la Bible; mais, depuis saint Ignace d'Antioche, il sert à exprimer une idée très biblique, l'universalité de l'Église. Cette universalité, les prophètes l'annoncent et les apôtres sont chargés de la réaliser, en prêchant l'Évangile jusqu'aux confins du monde. L'exclusivisme juif a pris fin; la théocratie antique a fait son temps; le régime du privilège cesse : « Est-ce que Dieu est le Dieu des seuls Juifs? Ne l'est-il pas aussi des Gentils[1]? » Ces Gentils méprisés, étrangers aux alliances, étrangers aux promesses, sans Christ, sans Dieu, sans espérance, sont fondus en un seul corps de nation avec le peuple élu. Plus d'étrangers ni d'hôtes; tous les membres de l'Église, sans distinction d'origine, sont désormais « concitoyens des saints et de la famille de Dieu[2] ». Le monde entier ne doit plus former qu'un royaume, qu'une cité, qu'une maison, dont Dieu, avec le Christ son représentant, sera le seul roi, le seul chef, le seul père.

Dès qu'il est établi que Dieu étend à tous les hommes ses desseins rédempteurs et qu'il ne veut les sauver qu'en les incorporant au Christ, il s'ensuit nécessairement que l'Église est une dans son essence et universelle dans sa destination. L'Église est une et universelle parce qu'elle est l'épouse du Christ, embrassant en puissance tout le genre humain; parce qu'elle est le corps du Christ, en qui doivent renaître tous ceux qui étaient morts dans le premier Adam; parce qu'elle est le royaume de Dieu, le véritable Israël, succédant à l'ancienne théocratie dont elle rompt le particularisme.

Si Paul s'en tenait là, son enseignement n'aurait rien de bien caractéristique. Son originalité consiste en ceci qu'il fait dériver ces deux attributs de sa notion même de l'Église. L'Église, telle qu'il la conçoit, est essentiellement une et universelle, autrement dit catholique, parce qu'elle élimine tout ce qui s'oppose à l'unité et à l'universalité, en supprimant, au point de vue religieux, toutes les différences nationales, so-

1. Rom. 3^{29}; cf. 10^{12}, etc. — 2. Eph. 2^{19}.

ciales et individuelles, avec toutes les inégalités de droits et de privilèges, en infusant aussi à tous ses membres un courant commun de vie et d'action d'une inépuisable énergie : « Tous vous êtes fils de Dieu par la foi, dans le Christ Jésus. Car vous tous qui fûtes baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus de Juif ni de Grec, plus d'esclave ni d'homme libre, plus d'homme ni de femme ; car tous vous êtes un dans le Christ Jésus[1]. — Il n'y a plus de Grec ni de Juif, plus de circoncis ni d'incirconcis, de barbare, de Scythe, d'esclave, d'homme libre ; mais le Christ tient lieu de tout et [cela] en tous[2]. » Les différences de race, d'éducation, de rang social, de sexe même, ont disparu. La qualité d'enfant de Dieu a effacé toutes ces distinctions. Personne n'est donc plus exclu de l'économie nouvelle, puisque les Scythes, les plus barbares entre les barbares, y sont admis.

Il ne suffisait pas de porter le message du salut jusqu'aux confins de l'univers[3] et de prêcher l'Évangile à toute créature qui est sous le ciel[4] ; il fallait écarter les obstacles qui empêcheraient la fusion parfaite de ces éléments hétérogènes. Le plus formidable de ces obstacles était le particularisme judaïque. La théocratie juive, nationale de sa nature et expressément fermée à certaines nations étrangères, n'aspirait point à être la religion du monde entier ; car, en cessant d'être nationale, elle perdait son caractère d'institution privilégiée. Elle pouvait bien croître par l'adjonction de nouveaux adeptes, mais l'infériorité humiliante où elle les tenait et les degrés qu'elle laissait subsister entre eux, sans parler des exclusions qu'elle prononçait, montraient clairement qu'elle ne visait point à faire de tout le genre humain une même famille religieuse. La barrière de la Loi, qui avait jadis protégé la foi monothéiste du peuple élu, le maintenait désormais dans un funeste isolement. Jésus-Christ, pour assurer à son Église l'unité et l'universalité, devait au préalable renverser le mur de séparation. Il cloue donc à la croix l'écrit suranné qui s'opposait à la fusion des peuples[5] ; il ouvre

1. Gal. 3^{26-28}. — 2. Col. 3^{11}. — 3. Rom. 10^{18}.
4. Col. 1^{23}. — 5. Col. 2^{14}.

toutes grandes les portes de l'économie nouvelle aux nations qui en étaient jusqu'alors éloignées; ainsi tous les hommes deviennent au même titre concitoyens d'un même royaume et membres d'une même famille; tous enfin, réconciliés entre eux et avec Dieu, sont unis dans le Christ en un seul corps mystique[1].

Une et catholique par essence, l'Église doit être encore *apostolique*. Paul écrit aux Éphésiens : « Vous avez été bâtis sur le fondement des apôtres et des prophètes, la pierre angulaire étant Jésus-Christ lui-même[2]. » le grammairien peut entendre ce fondement de quatre manières : Le fondement sur lequel sont bâtis les apôtres; le fondement sur lequel bâtissent les apôtres; le fondement qu'ont bâti les apôtres; le fondement qui s'identifie avec les apôtres. Mais l'exégète n'hésite pas. Ce sont les apôtres et les prophètes eux-mêmes qui sont le fondement de l'Église. Dans cet édifice, dont le Christ est la pierre angulaire et les fidèles les pierres vivantes, il faut que le fondement soit de même nature et symbolise des personnes. Les prophètes ici nommés sont-ils ceux du Nouveau Testament ou ceux de l'Ancien? Peut-être ceux du Nouveau, parce qu'en grec le même article défini embrassant les deux mots semble les ranger dans la même catégorie et que prophètes et apôtres du Nouveau Testament sont généralement groupés ensemble sans équivoque possible. Néanmoins l'autre hypothèse nous agréerait mieux. Que les prophètes du Nouveau Testament soient les fondements de l'Église, c'est une idée peu naturelle et dont nous ne trouvons pas trace ailleurs. Le charisme prophétique du Nouveau

1. Eph. 2^{14-19}. Cf. Col. 1^{20-22}.

2. Eph. 2^{20} : *Superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum.* On se demande si ce sont les prophètes de l'Ancien Testament ou ceux du Nouveau. En faveur des derniers, on fait valoir : *a*) l'analogie plus apparente que réelle (Eph. 3^{3}; 4^{11}); *b*) la place des mots, les apôtres étant nommés d'abord; mais rien ne prouve que saint Paul entende suivre l'ordre des temps plutôt que l'ordre de dignité; *c*) l'article unique (τῶν) qui semble montrer qu'apôtres et prophètes sont rangés sous une même catégorie; mais cette raison n'est pas décisive, car les apôtres du Christ et les prophètes de l'ancienne Loi peuvent fort bien être considérés sous le même aspect de soutiens de l'Église.

Testament *édifie,* mais ne *fonde* pas. Au contraire nous savons combien Paul est jaloux d'asseoir la nouvelle économie sur les bases de l'ancienne et de nous présenter les apôtres comme les héritiers des prophètes.

La *sainteté* de l'Église est si souvent proclamée qu'il est superflu d'aligner des témoignages à ce sujet. Il suffit de rappeler que les chrétiens, du fait de leur baptême et comme membres du corps mystique, sont *les saints* par antonomase, que l'Église est l'épouse du Christ dont la sainteté rejaillit sur elle, que Jésus a donné son sang pour la purifier et la sanctifier, afin qu'elle soit « sans tache, sainte et immaculée ».

II. La vie de l'Église.

1. Le Christ mystique. — 2. Le corps mystique du Christ. — 3. L'Esprit-Saint âme de l'Église. — 4. L'Esprit et le Christ. — 5. La communion des saints. — 6. Dans le Christ Jésus.

1. A propos de l'Épître aux Éphésiens, nous avons étudié l'être collectif formé par l'union du Christ et de l'Église, son analogie avec le corps humain, ses propriétés principales, ses rapports avec le mystère de la rédemption[1]. Il nous faut maintenant pousser plus avant cette doctrine, en déduire les conséquences et en examiner la portée.

L'Église est « le complément du Christ[2] », comme le tronc

1. T. I, p. 359-370. Spécialement sur le *mystère,* t. II, p. 3-11.

2. Eph. 1^{23} : ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. Nous traduisons : « [L'Église] qui est son corps, le complément de celui qui se complète en tous de toute manière. » L'autre traduction possible « celui qui parfait tout, qui amène tout à sa perfection », serait bien aussi dans l'esprit de Paul; mais la première se recommande par des raisons multiples. D'abord, les anciennes versions l'autorisent généralement. De plus, le participe πληρούμενος ne paraît jamais avoir une signification transitive; il a toujours un sens passif ou réfléchi. Enfin, le dernier membre de phrase expliquant de quelle manière l'Église est le complément du Christ, il y a ainsi plus de suite et de liaison dans le discours. Ce sens, plus clair et plus beau, est d'ailleurs patronné par des Pères. S. Jérôme écrit : « Sicut adimpletur imperator, si quotidie ejus augeatur exercitus et fiant novae provinciae et populorum multitudo succrescat; ita et Dominus noster J.-C. in eo quod sibi credunt omnia. » La pensée et l'expression sont tirées d'Origène : ἐννόει βασιλέα μὲν πληρούμενον τῆς βασιλείας καθ' ἕκαστον

est le complément de la tête, comme les membres sont le complément de l'organisme. La tête ne peut rien sans le corps; l'organisme n'a son jeu normal que s'il ne manque aucun organe. De même le Christ sans l'Église serait un être incomplet : incomplet comme rédempteur, puisque la grâce qu'il possède pour la répandre resterait inactive; incomplet comme second Adam, puisqu'il n'est tel que par son caractère représentatif; incomplet comme Christ, puisque le Christ est aussi dans saint Paul une personnalité collective. Ainsi le Christ « se complète en tous de toute manière » : dans les membres de la hiérarchie sacrée comme chef de l'Église, dans les simples fidèles comme sauveur et comme sanctificateur.

Origène fait sur notre texte une réflexion très pénétrante : « L'Église est le corps du Christ; mais faut-il la considérer comme le tronc, distinct de la tête et régi par elle, ou bien toute l'Église du Christ serait-elle le corps du Christ animé par sa divinité et remplie de son Esprit, suivant l'analogie du corps humain dont la tête elle-même fait partie? Dans le second cas, ce qu'il y a d'humain en lui sera un élément du corps et ce qu'il y a de divin et de vivifiant formera comme la puissance divine qui anime toute l'Église [1]. » A part certaines expressions qui auraient besoin de commentaire, la question est très bien posée. Saint Paul en effet envisage le Christ et l'Église de deux manières fort différentes. Quelquefois l'Église est comparée au tronc par opposition à la tête et alors l'Église et le Christ sont les deux parties intégrantes du corps mystique. C'est le cas pour tous les passages où la personne du Christ est assimilée à la tête [2].

Mais il n'en est pas toujours ainsi. Souvent l'Église et le Christ sont synonymes ou ne se distinguent que par une nuance de sens à peine perceptible; le Christ et l'Église sont

τῶν αὐξόντων τὴν βασιλείαν, κενούμενον δὲ ταύτης ἐν τοῖς ἀφισταμένοις, κτλ. S. Chrysostome dit plus brièvement, en s'attachant à l'allégorie de Paul : Καὶ γὰρ πλήρωμα κεφαλῆς σῶμα, καὶ πλήρωμα σώματος κεφαλή. « Le corps complète la tête et la tête complète le corps; car le corps se compose de toutes les parties et a besoin de chacune d'elles. » De même S. Thomas et d'autres avec plus ou moins de clarté.

1. Dans Gregg, *Journal of theol. Studies*, III, 1902, p. 399.

2. Eph. 1^{22}; 4^{15}; 5^{23}; Col. 2^{19}; (cf. Col. 2^{10}; 1^{18}). Voir t. I, p. 362.

un tout complet; l'Église est dans le Christ et le Christ est dans l'Église et on peut les remplacer l'un et l'autre par le corps du Christ, sans changement appréciable de signification. Ce phénomène a lieu dans trois séries de textes : Premièrement lorsque le Christ se présente comme une *personnalité collective*, comme la vraie lignée d'Abraham, et sa « descendance [spirituelle], qui est *le Christ*[1] », comme la somme intégrale des membres dont l'ensemble forme le corps « *du Christ*[2] ». C'est ici le cas d'appliquer le mot de saint Augustin, celui des Pères qui a parlé le plus fréquemment et le mieux du corps mystique : « Totus Christus caput et corpus est. » — Ensuite dans les expressions *revêtir le Christ*, *être plongé dans le Christ*, *être greffé sur le Christ* : « Vous tous qui avez été *baptisés* dans le Christ (εἰς Χριστόν), vous avez revêtu le Christ[3]... Si tu as été greffé contre nature sur l'olivier franc, combien plus [les rameaux naturels] seront-ils greffés sur l'olivier [qui les portait][4]. » — Enfin dans la formule si caractéristique *In Christo, in Christo Jesu*[5].

2. L'assimilation des sociétés politiques à l'organisme du corps humain est aussi vieille que le monde : témoin l'apologue, « insigne entre les fables », rapporté par Tite-Live et mis en vers par La Fontaine. Aux plébéiens qui se plaignaient de voir le sénat s'adjuger tous les honneurs et s'arroger tous les privilèges, Ménénius Agrippa sut montrer que l'estomac, cet organe vorace et oisif, pour lequel se fatiguent tous les autres membres, n'est pas le moins nécessaire au bien-être commun. Saint Paul emploie la même comparaison pour faire comprendre que la diversité des dons spirituels, loin de nuire à l'union des fidèles, tend au contraire à la resserrer :

> Car, comme nous avons plusieurs membres dans un seul corps et que tous les membres n'ont pas la même fonction; ainsi, collectivement, nous formons un seul corps dans le Christ, et individuellement nous sommes membres les uns des autres[6].

1. Gal. 3^{16}. — 2. 1 Cor. 12^{12}. — 3. Gal. 3^{27}. — 4. Rom. 11^{24}.
5. Voir t. I, p. 369 et ci-après, p. 359-362.
6. Rom. 12^{4-5}. C'est pour justifier la leçon de modestie que S. Paul vient de donner : *sapere ad sobrietatem, et unicuique sicut Deus divi-*

Les autres sociétés peuvent bien prendre par métaphore le nom de corps, parce que la tendance à une même fin, les liens d'autorité et de dépendance, les droits et les devoirs mutuels, leur donnent une unité morale qui les assimile à un organisme vivant. Mais l'union du corps mystique du Christ est d'une nature plus excellente. Si on l'appelle *mystique* ce n'est pas pour lui dénier les propriétés réelles, c'est pour le distinguer du corps *physique* pris par le Verbe au sein de Marie, pour marquer son rapport avec ce que Paul nomme le *Mystère*, et surtout pour exprimer certaines propriétés *mystérieuses* de l'ordre surnaturel qui, parce qu'elles échappent à la vérification de l'expérience sensible, n'en sont pas moins des réalités. Il y a dans ce composé merveilleux action réelle de la tête sur tous et sur chacun des membres, réaction des membres les uns sur les autres par la communion des saints, compénétration réelle du Saint-Esprit qui vivifie tout le corps et y forme le plus parfait des liens, la charité. Ce qui distingue essentiellement le corps mystique des entités morales qu'on décore par abus du nom de corps, c'est qu'il est doué de vie et que sa vie lui vient du dedans.

Le texte qu'on vient de lire ne fait qu'ébaucher la doctrine. Paul s'y propose seulement d'exhorter chacun des fidèles à se contenter de sa mesure de grâces, par cette considération que les biens spirituels de l'Église, à quelque membre qu'ils appartiennent en propre, sont pour ainsi dire communs à tous, puisque nous sommes les membres les uns des autres. Il donne à cette union de solidarité une expression plus ample et plus complète dans sa première Épître aux Corinthiens :

Comme le corps est un, quoiqu'il ait plusieurs membres, et que tous les membres de ce corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps; ainsi en est-il du Christ. Tous, en effet, nous avons été baptisés en un même Esprit pour [former] un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit hommes libres; et tous, nous avons été abreuvés d'un même Esprit.

Car le corps n'est pas un seul membre, mais plusieurs. Si le pied

sit mensuram fidei. Le *et* est superflu et manque dans le grec. — Au verset 5, οἱ πολλοί = *tous tant que nous sommes;* τὸ καθ' εἷς (locution de basse grécité) = *chacun à part.*

disait : Parce que je ne suis pas la main, je ne suis pas du corps; est-ce que pour cela il n'est pas du corps? Et si l'oreille disait : Parce que je ne suis pas l'œil, je ne suis pas du corps; est-ce que pour cela elle n'est pas du corps? Si tout le corps était œil où serait l'ouïe; et si tout était ouïe où serait l'odorat? Eh bien, Dieu a disposé les membres dans le corps, chacun à la place qu'il lui a plu. Si tous étaient un même membre où serait le corps? Il y a donc plusieurs membres et un seul corps.

L'œil ne peut pas dire à la main : Je n'ai pas besoin de toi; non plus que la tête aux pieds : Je n'ai pas besoin de vous. Au contraire, les membres du corps réputés les plus faibles sont plus nécessaires; et ceux que nous estimons les moins honorables, nous les entourons de plus d'honneur; et les moins honnêtes nous les traitons avec plus de décence, car nos parties honnêtes n'en ont pas besoin.

Ainsi Dieu a disposé le corps de manière à donner plus d'honneur à ce qui en manquait; afin qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que tous les membres soient pleins d'une sollicitude mutuelle. Qu'un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui; et qu'un membre soit honoré, tous prennent part à sa joie.

Or vous êtes [ensemble] le corps du Christ et individuellement ses membres[1].

La diversité des organes dans un corps humain n'est pas seulement un élément de beauté, c'est une condition essentielle de vie. Chez les membres du corps mystique, elle ne provient pas de leur qualité de chrétiens, puisqu'à cet égard il n'existe entre eux aucune différence; ni de leur qualité

1. 1 Cor. 12^{12-27}. Cette péricope n'offre pas de notables difficultés d'exégèse. Pour le v. 13, voir plus haut, p. 316.

a) L'assimilation au corps humain doit se résoudre en parabole plutôt qu'en allégorie. Il ne faut donc pas demander ce que signifient les divers organes : les yeux, les oreilles, les pieds, les mains, la tête, etc. Les scolastiques, à la suite de saint Grégoire, voient dans les membres servant à la locomotion l'image de la vie active et dans les organes des sens l'image de la vie contemplative. Les membres les moins nobles seraient les chrétiens imparfaits : les parties déshonnêtes figureraient les pécheurs, etc. Mais ce n'est là qu'un sens accommodatice qui tournerait aisément au ridicule.

b) Au verset 27, la traduction de la Vulgate *Vos estis corpus Christi et membra* DE MEMBRO suppose la leçon καὶ μέλη ἐκ μέλους. Mais les critiques préfèrent avec raison la variante καὶ μέλη ἐκ μέρους, qui veut dire : et *partiellement* (c.-à-d. chacun en particulier) ses membres. Si on lit ἐκ μέλους le sens sera : membres dépendant des autres membres et destinés à les secourir. Idée très juste en elle-même et clairement exprimée dans Rom. 12^{5}, comme nous venons de le voir.

d'hommes, car les différences qu'établit la nature ne comptent pas au point de vue chrétien ; Paul la fait dériver de ces dons gratuits que l'Esprit-Saint accorde aux fidèles pour le bien commun de l'Église : apostolat, prophétie, discours de sagesse ou de science, discernement des esprits, pouvoir de guérir les malades, d'opérer des miracles, aptitude à gouverner, à enseigner, à secourir les pauvres, à consoler les affligés, à pratiquer d'autres œuvres de miséricorde. Ces exemples sont très bien choisis, les charismes étant par définition des propriétés sociales et ayant pour auteur le Saint-Esprit lui-même qui façonne à son gré le corps mystique dont il est l'âme ; mais on pourrait appliquer tout ce que dit l'Apôtre à la hiérarchie ordinaire et peut-être même à l'inégalité que produit chez les saints la différence de coopération aux divers appels de la grâce.

L'homme est par essence un être social. Un philosophe païen a dit : « Nous sommes tous faits pour une action commune... S'opposer les uns aux autres est donc contre nature [1]. » Si chacun des organes avait l'instinct d'attirer tout à soi, le corps entier ne tarderait pas à périr. Il en serait de même du corps social ; mais la nature nous prémunit contre l'égoïsme. Elle nous fait comprendre que nous ne nous suffisons pas à nous-mêmes, que chaque membre a son utilité, que les plus faibles sont souvent les plus nécessaires, que les moins nobles sont ceux qu'on a coutume de traiter avec le plus d'honneur, que la santé générale dépend du bon fonctionnement de l'ensemble et que le bien-être de tous est subordonné au bon état de chacun. Cette vérité se prouve surtout par son évidence et nous n'y insisterions pas si Paul ne nous fournissait la vraie formule de l'altruisme chrétien : « Nous sommes les membres les uns des autres [2]. » Les autres membres ne nous sont pas

1. Marc-Aurèle, *Pensées*, II, 1 (Γεγόναμεν πρὸς συνεργίαν) ; VII, 13. Cf. Cicéron, *De offic.* III, 5 ; Xénophon, *Memorab.* II, 13.

2. Rom. 12[5] : *singuli autem alter alterius membra*. Lire le beau commentaire de S. Augustin (*in Psalm.* CXXX, n° 6, Migne, XXXVII, 1707) : « Auris videt in oculo, oculus audit in aure ... Ita cum auris dicit : *Oculus mihi videt*, oculus dicit : *Auris mihi audit*, oculi et aures dicunt : *Manus nobis operantur* » etc. Si une épine entre dans le pied,

étrangers ; ils sont quelque chose de nous ; ils travaillent pour nous comme nous travaillons pour eux ; nous avons besoin de leur aide et nous leur devons la nôtre.

La fonction sociale qui résume l'activité du corps organique, c'est la communauté de vie. Le membre ne vit pas de sa vie propre mais de la vie du corps. Il faut pour cela qu'il soit uni à la tête d'où dérive l'influx vital et aussi aux autres membres qui le lui transmettent chacun dans sa sphère. Séparé de la tête, le membre ne vit plus ; isolé des autres, il ne vivrait que d'une vie imparfaite et précaire. Saint Paul nous l'apprend lorsqu'il décrit ce visionnaire de Colosses « qui n'adhère 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 » ; car c'est par le Christ, « par la tête, que tout le corps bien organisé et solidement uni, grâce au secours mutuel des membres opérant chacun selon sa mesure, s'accroît et s'édifie dans la charité [1] ».

On a souvent comparé le Corps mystique de saint Paul à la Vigne allégorique de saint Jean [2]. Les rapports vont de soi. Des deux côtés, la vie surnaturelle est assimilée à la croissance d'un être vivant, croissance qui est due à un principe intérieur et qui a pour condition essentielle l'union au centre de la vie. Mais les différences ne sont pas moins frappantes. Dans saint Jean, les rameaux, reliés directement au tronc, reçoivent de lui directement la sève : dans saint Paul, les membres, unis à la tête par les autres membres, reçoivent l'influx vital par leur intermédiaire. Le premier considère plutôt la vie individuelle des croyants, tandis que Paul a surtout en vue la vie sociale de l'Église qui règle et mesure la croissance de chaque fidèle. Mais, pour l'un comme pour l'autre, l'agent de la vie surnaturelle est le Saint-Esprit.

3. L'Esprit-Saint est l'âme du corps mystique. Comme l'âme

les yeux et les mains s'emploient à l'extraire ; et tout le corps se plie et se ramasse pour participer à l'opération.

1. Col. 2^{18} ; Eph. 4^{12-16}. Textes expliqués au t. I, p. 364-368.

2. Joan. 15^{1-6}. On peut rapprocher aussi l'allégorie de l'olivier, Rom. 11^{16-24}. Voir plus haut, p. 329

ennoblit le corps humain par sa présence, le vivifie par son contact, le meut par son activité, ainsi l'Esprit-Saint anime le corps mystique du Christ : il est l'hôte divin de l'Église et de chacun des fidèles; il est moteur et agent unique dans l'ordre surnaturel; il est don aussi, don commun du Fils et du Père, et il se donne lui-même comme le plus précieux de ses dons.

Le Saint-Esprit habite en nous comme dans son temple. Ce temple c'est tantôt l'Église entière, tantôt une chrétienté, tantôt l'âme individuelle : « L'Esprit de Dieu habite en vous[1]. — Votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous[2]. — Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts vivifiera vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous[3]. » L'Esprit-Saint étant l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils, là où il habite le Père et le Fils habitent aussi : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu[4]? — Le temple de Dieu est saint et c'est vous qui êtes ce temple[5]. — Nous sommes le temple du Dieu vivant[6]. — Vous fûtes édifiés en un temple de Dieu dans l'Esprit[7]. — Le Christ habite dans vos cœurs par la foi[8]. »

Hôte de notre âme, l'Esprit de sainteté n'y est pas inactif. Toute la floraison de notre vie spirituelle s'épanouit à son souffle. Ainsi est-il appelé par saint Paul « Esprit de vie[9] » et par saint Jean « Esprit vivifiant[10] ». Tous les charismes, de quelque nature qu'ils soient, sont conférés par lui[11]. C'est à lui que l'Apôtre doit la révélation du grand mystère qui est l'article fondamental de son évangile; car l'Esprit qui sonde les profondeurs de Dieu les révèle à qui il lui plaît[12]. Son

1. 1 Cor. 3^{16} (τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ); Rom. 8^{9} (εἴπερ Πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν); 2 Tim. 1^{14} (διὰ Πνεύματος ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ὑμῖν).
2. 1 Cor. 6^{19} : τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου Πνεύματός ἐστιν.
3. Rom. 8^{11}. Voir p. 173-174.
4. 1 Cor. 3^{16} : οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς Θεοῦ ἐστε;
5. 1 Cor. 3^{17} : ὁ ναὸς τοῦ Θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς.
6. 2 Cor. 6^{16} : ἡμεῖς γὰρ ναὸς Θεοῦ ἐσμεν ζῶντος.
7. Eph. 2^{22} : συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν Πνεύματι.
8. Eph. 3^{17} : κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.
9. Rom. 8^{2}. — 10. Joan. 6^{63}. — 11. 1 Cor. 12^{4}. — 12. 1 Cor. 2^{10}.

action s'étend à tous les chrétiens et à toutes les manifestations de la vie surnaturelle, depuis la régénération baptismale jusqu'à l'éternelle béatitude. Obéir aux impulsions de la grâce se dit couramment « marcher dans l'Esprit, être mû par l'Esprit[1] »; l'ensemble de toutes les vertus, c'est « le fruit de l'Esprit[2] »; tout ce qui nous élève au-dessus de notre nature charnelle et psychique, tout ce qui nous jette dans une atmosphère divine, tout ce qui nous transforme en êtres *spirituels,* selon l'expression préférée de Paul, reçoit le nom général d'*esprit*[3], par allusion à la source dont il émane.

L'Esprit-Saint est amour et le propre de l'amour est de donner, de se donner soi-même avec ses dons. L'amour dont Dieu nous aime se manifeste par le don de l'Esprit et en même temps par une effusion de grâce sanctifiante, qui est un effet de l'Esprit présent en nous. Cette effusion n'est pas transitoire; elle est inhérente, elle subsiste inséparablement unie à l'Esprit qui en est la source : « L'amour de Dieu est épanché dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous fut donné[4]. » Il y a donc en nous autre chose que l'Esprit, il y a le produit de son activité. Comme cette effusion est nécessairement finie, puisqu'elle est reçue dans un être fini, elle est susceptible d'accroissements indéfinis. Voilà pourquoi saint Paul dit quelquefois que nous avons reçu « les prémices[5] » ou « les arrhes de l'Esprit[6] ». Nous avons bien reçu l'Esprit tout entier, car l'Esprit est indivisible; mais nous n'avons reçu qu'une portion — et la moindre ou, pour mieux dire, la moins apparente — des biens qu'il nous destine.

On s'est demandé si, pour faire droit à toutes ces affirmations de l'Apôtre et aux interprétations des Pères, il ne faudrait pas accorder à l'Esprit-Saint un mode spécial de présence. L'union de l'âme juste avec Dieu se fait-elle directement avec la nature divine, ou bien par l'intermédiaire de l'Esprit-Saint? Dans le premier cas, elle atteindrait les

1. Rom. $8^{4\text{-}14}$ etc. — 2. Gal. 5^{22}. — 3. Voir p. 491-2.
4. Rom. 5^{5}. Voir note S, p. 520.
5. Rom. 8^{23} (αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες).
6. 2. Cor. 1^{22}, 5^{5} (ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος). Cf. Eph. 1^{14}.

trois personnes au même titre et ne pourrait être rapportée à l'une d'elles que par appropriation; dans le second, elle serait propre à l'Esprit-Saint et les deux autres personnes n'y participeraient que par concomitance, en vertu de cette compénétration mutuelle qui ne leur permet pas d'être séparément. On sait que le savant Petau imagina pour l'habitation du Saint-Esprit en nous quelque chose d'analogue à l'union du Verbe incarné avec la nature humaine. Il y mit pourtant une différence : dans l'union hypostatique du Verbe, un lien substantiel et indissoluble joint les deux extrêmes; tandis que, dans l'habitation du Saint-Esprit, le lien ne serait qu'accidentel — parce qu'il aurait lieu avec une faculté de l'âme, non avec sa substance, et qu'il pourrait se rompre — mais il serait toutefois personnel à l'Esprit de sainteté. Cette théorie séduisante est bien difficile à concevoir. Son inventeur lui-même ne réussit pas à l'expliquer. « Elle n'est pas encore, dit-il, suffisamment élucidée[1]. » Sur quoi se fonderait

1. L'opinion de Petau n'est pas à confondre avec la théorie de Pierre Lombard. Celui-ci enseignait, non seulement que le Saint-Esprit est présent d'une manière spéciale dans l'âme juste, mais qu'il y tient lieu de la vertu de charité dont il produit l'acte en nous. Quelques-uns de ses disciples disaient même que le Saint-Esprit, en tant qu'il habite en nous, s'appelle la grâce et que, en tant qu'il s'unit à notre volonté, il est la charité par laquelle nous aimons Dieu. Petau admettait une grâce et une charité créées et partant distinctes du Saint-Esprit; il disait seulement, avec quelques réserves : « Certa quaedam ratio est, qua se Spiritus sancti persona sanctorum justorumque mentibus applicat, quae ceteris personis eodem modo non competit » (*De Trinit.* VIII, VI, 6). Le S.-Esprit serait « *veluti forma* qua sancti Deoque grati et adoptivi filii sunt (*Ibid.* n° 3)... *quasi forma* sanctificans et adoptivum reddens sui communicatione filium (*Ibid.* n° 8) ». Cette présence est propre au S.-Esprit, quoiqu'il soit malaisé de dire comment (*Ibid.* n° 6). Elle est « *secundum hypostasim,* non secundum essentiam » (*Ibid.* n° 6), autrement elle serait commune aux trois personnes; cependant elle n'est pas *hypostatique* (*Ibid.* n° 12), c'est-à-dire qu'elle a lieu avec la *personne* même du S.-Esprit mais qu'il n'en résulte pas une *personne,* une hypostase, comme dans l'union du Verbe avec l'humanité. — La grande difficulté est que la tradition ne connaît et que nous ne concevons d'autre union *propre à une personne divine* que l'union hypostatique; on ne voit pas en effet ce qu'une personne divine peut donner *en propre* à une nature finie si ce n'est sa personnalité, puisqu'elle n'a pas autre chose en propre. Petau n'en savait pas plus long que nous à cet égard ou, s'il savait

la relation spéciale de consécration ou d'appartenance qui unirait l'âme juste au Saint-Esprit? Quelle fonction hypostatique — ou quasi hypostatique — l'Esprit-Saint peut-il exercer dans l'âme? Et s'il s'unit à elle par une opération, comme serait la production de la grâce sanctifiante, pourquoi son union serait-elle immédiate, alors que les deux autres personnes, qui ont partagé son activité, ne seraient unies que par intermédiaire?

D'autre part, l'explication vulgaire, qui ne voit dans l'habitation des personnes divines que des différences d'appropriation, ne semble pas cadrer suffisamment avec le langage des Pères et de l'Écriture. C'est par la grâce sanctifiante, dit-on, que la divinité habite en nous comme dans son temple; or la grâce habituelle, produit de la trinité tout entière, nous unit immédiatement à Dieu sans distinction de personnes. Il n'y a donc, dans le mode de présence des trois personnes divines, d'autre distinction possible que l'appropriation, en vertu de laquelle nous avons coutume d'assigner au Père l'être et la puissance, au Fils la science et la sagesse, au Saint-Esprit l'amour et la sainteté, parce que nous remarquons dans ces divers attributs un certain rapport avec leurs caractères personnels. Cette théorie est respectable, mais ce n'est pourtant qu'une théorie.

En tout cas, les Pères et les écrivains sacrés ne semblent pas envisager ainsi les choses. Pour eux, l'union déifique se fait premièrement avec les personnes et par les personnes avec la nature. Et la grâce sanctifiante est le résultat, non la condition, de la présence des hôtes divins. Quand Dieu veut sanctifier les âmes, il envoie son Fils bien-aimé, médiateur universel de la grâce; et le Fils à son tour, conjointement

quelque chose de plus, il l'a gardé pour lui : « Nostra quae privatim sit opinio, vel non dico, quia rem nondum compertam satis habeo; vel hoc loco non dico » (*Ibid.* n° 6). Comme conséquence, Petau pense que le S.-Esprit n'était présent dans les justes de l'Ancien Testament que par son opération (κατ' ἐνέργειαν), tandis qu'il habite substantiellement (οὐσιωδῶς) dans ceux du Nouveau (*De Trinit.* VIII, VII, 1 et 5). Mais c'est un autre inconvénient grave de son système. — Cf. B. Froget, O. P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de S. Thomas*[2], Paris, 1900, p. 447-475.

avec son Père, envoie l'Esprit de sainteté. L'action sanctificatrice a donc lieu suivant l'ordre des processions éternelles et il en est de même de la présence des trois personnes dans l'âme sanctifiée. Seulement, en ce dernier cas, l'ordre est renversé; le Saint-Esprit, donné à l'âme et se donnant lui-même, entre le premier en contact avec elle. Priorité de raison et non de temps, cela va sans dire; mais priorité fondée sur quelque chose de réel, car la mission des personnes n'équivaut pas à l'appropriation des attributs. Des textes comme le suivant ne paraissent pas susceptibles d'une autre exégèse : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* Ici un champ immense s'ouvrirait devant nous, mais nous ne saurions y pénétrer sans franchir les bornes de la théologie biblique.

4. Tout ce que nous venons de dire montre combien intime est l'union du Fils et du Saint-Esprit dans l'œuvre de la sanctification. Certes, l'observation n'est pas nouvelle; saint Épiphane l'a faite avant nous : « Le Christ, dit-il, est envoyé par le Père, le Saint-Esprit est envoyé aussi; le Christ parle dans les saints, le Saint-Esprit parle aussi; le Christ guérit et le Saint-Esprit guérit; le Christ sanctifie et le Saint-Esprit sanctifie[1]. » Suit une très longue série de textes où s'affirme cette action commune. En effet la grâce, les charismes, la filiation adoptive, les bonnes œuvres, le salut, la gloire éternelle, en un mot toutes les manifestations de la vie divine sont rapportées tantôt au Christ tantôt à l'Esprit. Ainsi « nous vivons par l'Esprit » et toutefois « le Christ est notre vie[2] ». L'Esprit-Saint est le dispensateur de tous les charismes sans exception, et cependant ces charismes nous sont conférés « selon la mesure du don du Christ[3] ». C'est par Jésus-Christ que nous recevons la filiation adoptive; néanmoins l'Esprit-Saint est l'esprit de filiation et « tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu[4] ». Les morts ressusciteront « par un homme », Jésus-Christ; et pourtant Dieu nous res-

1. *Ancoratus*, 68 (XLIII, 140). — 2. Gal. 5^{25} et Col. 3^{4}; Phil. 1^{21}.
3. 1 Cor. 12^{11} et Eph. 4^{9}. — 4. Eph. 1^{5} (cf. Gal. $4^{5\text{-}6}$) et Rom. 8^{15}.

suscitera « à cause de l'Esprit » ou « par l'Esprit qui habite » en nous[1]. Ajoutons encore un fait souvent signalé : l'équivalence des deux formules *dans le Christ* et *dans l'Esprit*. Cette équivalence ne va pas si loin, tant s'en faut, qu'on le suppose d'ordinaire ; mais elle ne laisse pas d'être suggestive. Quelques exemples le feront voir :

Justifié dans l'Esprit = justifié dans le Seigneur[2].
Sanctifié dans l'Esprit-Saint = sanctifié dans le Christ Jésus[3].
Temple saint dans l'Esprit = temple saint dans le Seigneur[4].
Être marqué dans l'Esprit = être marqué dans le Christ[5].
Joie dans l'Esprit-Saint = joie dans le Seigneur[6].
Paix dans l'Esprit-Saint = paix dans le Seigneur[7].

Pour rendre compte de ce phénomène, faut-il dire que le Christ et l'Esprit sont identiques dans la pensée de Paul, ou que l'Esprit n'est que le mode d'opération du Christ, ou que le Christ, après sa résurrection, s'est totalement transformé dans l'Esprit? Il y a une explication plus simple, plus naturelle et qui a de plus l'avantage d'éviter l'absurde. Remarquons d'abord que l'équivalence en question est très limitée. Jamais le Christ préexistant n'est identifié avec l'Esprit; jamais le Christ historique n'est identifié avec l'Esprit; jamais le Christ Sauveur, dans l'œuvre de la rédemption, n'est identifié avec l'Esprit. Les points de contact entre le Christ et l'Esprit concernent uniquement le Christ glorifié et encore n'est-ce pas dans sa vie physique, personnelle, à la droite du Père, mais dans sa vie mystique, au sein de l'Église. En d'autres termes, l'Esprit-Saint et le Christ glorifié, qui se présentent partout ailleurs comme deux personnes distinctes, paraissent se confondre dans leur rôle de sanctificateur des âmes[8]. Là, en effet, leur sphère d'influence est la même et leur champ d'action se compénètre; car le Christ est la tête ou, sous une figure un peu différente, l'organisme du corps mystique, dont l'Esprit-Saint est l'âme; or, dans le langage

1. 1 Cor. 15^{21} et Rom. 8^{11}. — 2. 1 Cor. 6^{11} et Gal. 2^{17}.
3. 1 Cor. 6^{11} et 1^{2}. — 4. Eph. 2^{22} et 2^{21}.
5. Eph. 1^{13} et 4^{30}. — 6. Rom. 14^{17} et Phil. 4^{4}.
7. Rom. 14^{17} et 5^{1}. — 8. Col. 1^{19}.

ordinaire, principalement dans celui de saint Paul, presque tous les phénomènes vitaux peuvent être rapportés indifféremment à l'âme ou à la tête.

Mais l'identité d'opération du Christ et de l'Esprit dans la vie des justes a une raison d'être beaucoup plus profonde. Le Christ, comme homme, possédait la plénitude de l'Esprit[1] et devait la faire déborder sur nous aussitôt qu'il aurait accompli son œuvre rédemptrice. Alors, au moment de la résurrection, il devient vraiment pour lui et pour nous « esprit vivifiant[2] » : pour lui, puisque la grâce dont il est plein rejaillit sur son corps et le rend spirituel; pour nous, puisqu'il nous communique avec abondance tous les dons du Saint-Esprit et le Saint-Esprit lui-même. Désormais, au point de vue surnaturel, nous vivons par le Fils et nous vivons par l'Esprit; ou, plus exactement, nous vivons de l'Esprit envoyé par le Fils : identité d'opérations sans confusion de personnes. Prenons comme exemple la filiation adoptive. Elle nous vient du Fils qui nous a adoptés et fait accepter pour frères; Dieu nous y « prédestine par Jésus-Christ » et nous la confère par la foi et le baptême, c'est-à-dire par l'acte et le rite qui nous mettent « en communion avec le Fils de Dieu[3] ». Le Saint-Esprit n'en est pas moins appelé « Esprit de filiation » et tous ceux qu'il anime « sont vraiment fils de Dieu[4] ». C'est que Dieu nous adopte pour fils en nous donnant son Esprit et le Christ nous adopte pour frères en nous envoyant son Esprit; « car si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là n'est pas au Christ[5] ». La preuve « que vous êtes fils, c'est que Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs où il crie : Abba, Père! Donc tu n'es plus esclave mais fils; que si tu es fils, donc aussi héritier de par Dieu[6]. » Le Saint-Esprit est le témoin, le messager, l'agent et le gage de notre filiation.

Ainsi, loin d'être une source d'obscurité, la compénétration active du Fils et du Saint-Esprit est pour nous un intense

1. 1. Cor. 15^{45}. Cf. p. 204-205.

2. Gal. 4^{5} (le fils s'incarne pour nous conférer la filiation adoptive); Eph. ^{15} (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰ. Χ.). — Gal. 3^{26} (πάντες υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

3. 1 Cor. 1^{9}. — 4. Rom. 8^{14-15}. — 5. Rom. 8^{9}. — 6. Gal. 4^{6-7}.

foyer de lumière. Grâce à elle, nous comprenons mieux pourquoi le Christ devait ressusciter pour nous envoyer son Esprit et pour devenir lui-même esprit vivifiant. Elle éclaire aussi la nature du corps mystique, qui n'est pas une fiction, une simple métaphore, une pure entité morale, mais un composé de l'ordre surnaturel recevant l'influx vital à la fois de la tête, centre de l'organisme, et de l'âme, principe de vie. Dès lors la doctrine si consolante de la communion des saints n'est plus une théorie rattachée artificiellement à la théologie de l'Apôtre, mais un corollaire, clair et facile, de son enseignement.

5. La communion des saints est le lien de vie solidaire qui unit les membres du Christ entre eux et avec leur chef, sous l'action commune d'un même Esprit. Cette définition a le double avantage de s'accorder avec la terminologie paulinienne et d'être assez souple pour se plier à toutes les précisions ultérieures, sans préjuger le sens de l'article tardivement inséré au Symbole[1].

L'Apôtre appelle « saints » tous ceux qui sont en communion avec Jésus-Christ, ou, comme il dit de préférence, tous ceux « qui sont dans le Christ ». Qu'ils luttent encore dans le stade ou qu'ils aient déjà reçu la couronne, cela ne met pas de différence à ses yeux; car la charité qui « ne déchoit point » les unit également au Christ Jésus; vivants ou morts, ils sont toujours « avec lui, en lui »; ils font partie de son royaume,

1. Sur l'origine, le sens et le motif de l'insertion au symbole des mots *sanctorum communionem*, cf. *Revue d'histoire et de littér. religieuses*, t. IX, 1904, p. 222-252 (dom Morin), et *Diction. de théol. cathol.*, t. III, 1906, col. 350-4 (P. Bernard). L'addition s'est produite vers le commencement du ve siècle ou la fin du siècle précédent et très probablement en Gaule. Le mot *sanctorum* n'est pas au neutre (des choses saintes) comme l'a prétendu Zahn, mais au masculin. Les saints désignent certainement, outre les fidèles ou les saints de la terre, les élus du ciel. Il est seulement permis de se demander si l'introducteur de la formule n'a pas eu l'intention de désigner en première ligne les bienheureux; la communion des saints de la terre entre eux allait de soi et ne pouvait faire doute pour personne, tandis que la communion entre les saints de la terre et ceux du ciel venait d'être assez vivement contestée dans la Gaule méridionale.

de son corps mystique. Il est remarquable que Paul emploie constamment ce mot de « saints » comme un simple synonyme de chrétiens et l'applique sans distinction à tous les fidèles, là même où de graves abus sont à réformer. Serait-ce parce qu'il les suppose tous individuellement dignes de ce titre, laissant à celui qui sonde les reins et les cœurs le soin de faire le partage? Ou prendrait-il ce nom au sens théocratique et social qu'il avait sous l'ancienne alliance, et suffirait-il pour y avoir droit d'appartenir à l'Église dont la sainteté rejaillirait alors sur chacun des fidèles? Ce qui favorise cette seconde hypothèse, c'est que Paul ne reconnaît que deux manières de sortir du corps mystique : l'infidélité et l'excommunication. Par l'infidélité, le baptisé se sépare de la tête d'où dérive tout influx vital; par l'excommunication, il en est retranché d'office. Quiconque, une fois entré dans l'unité du corps mystique, ne s'en est pas entièrement détaché ou n'en a pas été solennellement exclu, appartient donc à la sphère où s'exerce la communion des saints.

Une certaine communauté de biens et de maux est essentielle à toute société. Tous les membres d'un corps moral se prêtent un mutuel secours. Les plus humbles ont besoin des plus nobles et les plus nobles des plus humbles. Le bien-être ou le malaise des uns est partagé en quelque mesure par tous. L'honneur ou le déshonneur des uns rejaillit moralement sur tous. Et cela est plus vrai encore de la société chrétienne dont l'union plus intime a le corps humain pour emblème. Chaque chrétien travaille au développement du corps du Christ. La personne même de Jésus-Christ possède une plénitude à laquelle il est impossible de rien ajouter; mais le Christ mystique est susceptible d'accroissements indéfinis qu'il reçoit par la croissance individuelle de ses membres. Ainsi l'Église s'élève par degrés « en un temple saint dans le Seigneur » et le corps du Christ acquiert peu à peu sa pleine stature et devient « un homme parfait », grâce au progrès continu de son organisme. Aucune partie ne gagne rien qui ne profite au tout; mais, inversement, le tout ne gagne rien qui ne soit profitable aux parties. Il se produit de la sorte comme un circuit vital, amenant au centre tout le produit de l'énergie

pour le disperser ensuite dans toutes les directions : tel l'océan absorbe en lui les fleuves dont il alimente la source. Mais il y a cette différence à l'avantage du corps mystique qu'il garde tout ce qu'il a reçu et qu'il le rend sans en rien perdre.

La communion des saints a pour but d'enrichir le trésor de l'Église et d'en faire ensuite la distribution à tel ou tel membre. Le premier résultat s'obtient par tout acte méritoire; le second, principalement par la prière. « Maintenant, dit l'Apôtre, je me réjouis de mes souffrances [endurées] pour vous et je complète dans ma chair ce qui manque aux tribulations du Christ pour son corps, qui est l'Église[1]. » Selon ses préjugés dogmatiques, le lecteur est exposé à voir dans ce texte trop ou trop peu de choses; mais il y a du moins trois faits certains : D'abord les tribulations du Christ ne sont pas des souffrances comparables à celles de Jésus, mais plutôt les douleurs et les tourments supportés par le Christ durant sa vie mortelle. — Ces tribulations, malgré leur valeur infinie, présentent à un point de vue une sorte de déficit : le mot employé par l'Apôtre (ὑστέρημα) ne peut pas avoir d'autre sens. — Il appartient aux hommes de combler cette lacune, et de parachever ainsi l'œuvre du Christ; et c'est ce que Paul est fier et joyeux de faire en complétant (ἀνταναπληρῶ) ce qui manque aux tribulations de son Maître.

Ici, l'exégète n'avance plus qu'avec hésitation. Quelles sont les tribulations du Christ qu'il s'agit de parfaire pour le bien de l'Église? Sont-ce les souffrances de Gethsémani et du Calvaire, en soi plus que suffisantes pour le salut de l'humanité,

1. Col. 1^{24} : Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία. — Le substantif ὑστέρημα « ce qui manque », opposé à περίσσευμα « ce qui abonde » (2 Cor. $8^{13.14}$), exprime le besoin d'être *complété* (ἀναπληροῦν, 1 Cor. 16^{17}; Phil. 2^{30}; ou προσαναπληροῦν, 2 Cor. 9^{12}; 11^{9}; ou καταρτίζειν, 1 Thess. 3^{10}). Le mot ne se trouve chez S. Paul que dans ces huit textes et le sens ne saurait en être douteux. — Le sens du verbe ἀνταναπληροῦν, qu'on ne rencontre pas ailleurs dans la Bible et qui est très rare chez les écrivains profanes, est aussi parfaitement certain; c'est « compléter ce qui est incomplet ». Comme S. Paul, avec ὑστέρημα, met d'ordinaire ἀναπληροῦν ou προσαναπληροῦν, on peut se demander quelle est la nuance exacte de la particule composante ἀνά. Ne fait-elle que renforcer l'idée?

mais dont il reste à assurer l'application aux âmes individuelles? Ou bien les persécutions subies pour fonder le royaume de Dieu, persécutions dont tous les apôtres et après eux tous les prédicateurs de l'Évangile doivent avoir leur part? Dans la première hypothèse, le dogme de la communion des saints est directement enseigné. Dans la seconde, nous apprenons du moins que Jésus-Christ a fondé le salut du genre humain sur le principe de la solidarité et que ses continuateurs doivent partager ses travaux pour réaliser ses desseins de miséricorde.

Qui dit solidarité dit réversibilité de mérites et de démérites. Cette idée était courante chez les contemporains de Paul. Sans s'attarder à la justifier, l'Apôtre la suppose quand il affirme que l'église de Corinthe expie par des maladies et des deuils l'irrévérence apportée par quelques-uns dans la célébration de l'eucharistie; que le mari chrétien sanctifie la femme infidèle et que la femme fidèle sanctifie le mari païen, que l'aumône comble en quelque sorte l'inégalité entre les disciples, les riches donnant aux pauvres le superflu de leurs biens temporels et les pauvres le leur rendant en biens d'un ordre supérieur[1]. Il a tellement confiance dans cet échange de grâces spirituelles qu'il ne cesse d'implorer les prières de ses correspondants, de leur offrir en retour le secours des siennes et de leur recommander de prier les uns pour les autres : « Faites en tout temps par l'Esprit toute espèce de prières et de supplications... priez pour tous les saints et aussi pour moi, afin que Dieu me donne de parler hardiment et de prêcher avec liberté le mystère de l'Évangile[2]. » Il attribue à ces prières sa délivrance, la protection dont Dieu l'entoure, et le succès de sa prédication; car, lorsque la supplication acquiert un tel degré d'intensité qu'on peut l'appeler une lutte, un combat[3], elle est toute-puissante auprès de Dieu.

La prière des justes n'est pas seulement utile aux vivants, elle est aussi profitable aux morts. Un chrétien d'Éphèse, Onésiphore, venait de mourir après avoir prodigué à Paul les marques les plus touchantes d'affection et de dévouement

1. 1 Cor. 11^{30-32}; 7^{14}; 2 Cor. 8^{13-15}. — 2. Eph. 6^{18-19}. — 3. Rom. 15^{30}.

Pour payer sa dette de reconnaissance, l'Apôtre ne se contente pas de recommander à Timothée la famille d'Onésiphore, il recommande lui-même à Dieu l'âme du défunt : « Que le Seigneur lui donne de trouver miséricorde auprès du Seigneur en ce jour-là[1]. » Plusieurs commentateurs protestants enregistrent le fait d'assez mauvaise grâce et non sans étonnement. Mais qu'y a-t-il de plus naturel, si l'Église est une et si elle embrasse les morts aussi bien que les vivants?

6. Sous quelque aspect que nous considérions la vie de l'Église, nous aboutissons fatalement à la formule *In Christo Jesu*, qui est bien certainement « un des piliers de la théologie de saint Paul » (Sanday). Sans lui appartenir en propre, puisque saint Jean en fait un usage restreint, elle a chez lui une plénitude de sens et une variété d'applications tout à fait caractéristiques.

Dans sa première Épître, saint Jean affirme à plusieurs reprises que la charité établit entre Dieu et nous un rapport de compénétration mutuelle. « Dieu est charité et quiconque persévère dans la charité demeure en Dieu et Dieu demeure en lui[2]. » Notre acte de charité, tout fini qu'il est, non seulement a Dieu pour objet immédiat, mais est vraiment une prise de possession de Dieu, l'amour incréé. La charité, tant qu'elle existe en nous, nous unit donc à lui d'un lien indissoluble. Et ce qui est vrai du Père est vrai aussi du Fils, puisqu'ils sont une même substance : *Ego et Pater unum sumus*. Si bien que, dans l'Épître, on peut se demander parfois si saint Jean veut parler du Fils ou du Père. Mais, dans l'Évangile, son langage est tout autre. Jésus dit à ses disciples : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui[3]. » Ce n'est pas en vertu de l'union réelle de la chair du Christ à la nôtre que Jésus-Christ *demeure* en nous, c'est comme aliment spirituel de notre âme qu'il demeure en nous, même après la corruption des espèces sacramentelles; et nous demeurons en lui parce que cet ali-

1. 2 Tim. 1^{18}.
2 1 Joan. 4^{16}. — 3. Joan. 6^{56}.

ment céleste a la propriété admirable de nous transformer en lui, contrairement à ce qui se passe pour toute autre nourriture. Le cas est un peu différent dans l'allégorie de la Vigne : « Demeurez en moi et moi en nous... Celui qui demeure en moi et en qui je demeure porte beaucoup de fruits[1]. » Nous demeurons en lui par une foi vive, comme le rameau est attaché au tronc par les fibres et l'écorce; et il demeure en nous par la charité qui nous met en contact vital avec lui et par laquelle il nous communique la sève divine.

En passant de saint Jean à saint Paul, nous avons l'impression que l'horizon n'est plus le même. Tout d'abord nous relevons deux différences capitales dans l'emploi de la formule. A l'encontre de saint Jean, saint Paul ne dit jamais *en Jésus* ou *en Jésus-Christ;* il dit toujours *dans le Christ* ou *dans le Christ Jésus :* preuve évidente qu'il ne considère pas la personne individuelle de Jésus, mais sa fonction de Messie, sa qualité de second Adam, en un mot son caractère représentatif. Ensuite, tandis que saint Jean établit la réciprocité entre Jésus et nous, saint Paul s'abstient de le faire ou du moins ne parle de Jésus-Christ en nous qu'en des cas très rares dont le sens précis reste à discuter [2].

La formule *In Christo Jesu* se rattache évidemment à la doctrine du corps mystique; ce point n'est pas contesté. Voyons donc comment saint Paul décrit l'incorporation du chrétien au Christ :

Vous êtes tous enfants de Dieu par la foi, dans le Christ Jésus; car vous tous qui avez été baptisés dans le Christ vous avez revêtu le Christ : plus de Juifs ni de Gentils, plus d'esclaves ni d'hommes libres;... car tous vous êtes un dans le Christ Jésus.

1. Joan. 15^{4-5}.

2. Rom. 8^{10} (εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν) semble être le pendant exact de 2 Cor. 5^{17} (εἴ τις ἐν Χριστῷ). Par le fait que nous sommes dans le Christ, le Christ habite en nous. — Gal. 2^{20} (ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός, cf. Phil. 1^{21}) rappelle le Christ-Vie de saint Jean. — 2 Cor. 13^{5} (*An non cognoscitis vosmetipsos quia Christus Jesus in vobis est?*) est très remarquable. Il n'est pas question de la présence de Jésus-Christ dans l'église de Corinthe, mais de son habitation dans le cœur des fidèles. Von Soden adopte la leçon Χριστὸς Ἰησοῦς, que suppose la Vulgate; mais de bonnes autorités ont Ἰησοῦς Χριστός. Si cette dernière leçon est la vraie, elle justifie l'expression : ***Jésus en nous.***

Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus nous avons été baptisés en sa mort? Car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême [qui est] en sa mort, afin que comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous marchions, nous aussi dans la nouveauté de vie. Si en effet nous avons été greffés sur lui par la ressemblance de sa mort nous le serons aussi par celle de la résurrection[1].

Comme le sens étymologique de *baptiser* est *plonger dans l'eau,* il n'est guère douteux qu'en décrivant les effets du baptême saint Paul ne songe au rite extérieur de l'immersion et de l'émersion, symbole efficace de mort et de vie nouvelle. L'effet du baptême est de nous plonger dans le Christ, de nous greffer sur le Christ, de nous incorporer au Christ, de nous identifier partiellement avec le Christ. Quand on dit que le chrétien est *dans* le Christ, comme l'oiseau *dans* l'air ou le poisson *dans* l'eau, cette expression réaliste demeure au-dessous de la vérité; car nous ne sommes pas dans le Christ comme dans un élément étranger, mais comme dans un tout dont nous faisons nous-mêmes partie. A vrai dire, le meilleur commentaire de la formule *In Christo Jesu* est ce texte de saint Paul : « La mort est par un homme et la résurrection des morts sera par un homme; car de même que tous meurent *en Adam,* ainsi tous seront vivifiés *dans le Christ*[2]. » Adam et le Christ représentent ici l'humanité tout entière et l'on peut dire avec saint Augustin, à condition de le bien entendre : *In Adam Christus et Christus in Adam*[3]. » Tous les hommes sont en Adam et tous sont dans le Christ, quoique d'une manière bien différente : « Tous meurent en Adam, dit saint Cyrille d'Alexandrie, parce que, à cause de sa transgression, la nature a été condamnée en lui; ainsi tous seront justifiés dans le Christ parce que, grâce à son acte rédempteur, la nature est de nouveau bénie en lui[4]. »

On parle peu exactement quand on dit que « le Christ de

1. Gal. 3^{26-28}; Rom. 6^{3-5}.
2. 1 Cor. 15^{21-22}. Voir t. I, 160-161.
3. *In Psalm.* CI, *sermo* I, n° 4 (XXXVII, 1296). Cf. *Sermon.* CCXCIII, n° 9 (XXXVIII, 1333).
4. *Fragm. in* 1 Cor. 15^{22} (LXXI, 901).

la formule *In Christo Jesu* est toujours le Christ glorifié comme πνεῦμα et non pas le Christ historique » (Sanday). Ce n'est pas précisément le Christ glorifié mais le Christ sauveur, le nouvel Adam, qui est visé par la formule; et il l'est depuis le moment où il inaugure sa mission rédemptrice, c'est-à-dire à partir de la passion. Dès lors nous souffrons et nous mourons avec lui, nous ressuscitons et régnons avec lui ; nous partageons sa forme, sa vie et sa gloire. Dès lors aussi, nous sommes appelés, justifiés, élus, prédestinés en lui; en lui nous obtenons toutes les bénédictions célestes, la grâce, la filiation adoptive, la sanctification, la vie éternelle.

Telle est la valeur normale de la formule *In Christo Jesu;* mais elle est susceptible de recevoir une augmentation ou une diminution de sens remarquable. Quand l'Apôtre veut exprimer l'union ineffable des chrétiens entre eux et avec le Christ dans l'identité du corps mystique, la formule atteint son maximum de valeur; lorsqu'il se borne à indiquer le principe de la solidarité chrétienne, la signification s'atténue et s'estompe : alors être dans le Christ c'est se mouvoir dans la sphère de l'Évangile ou vivre selon l'esprit du christianisme.

III. Le gouvernement de l'Église.

1. Les dignitaires ecclésiastiques. — 2. Pouvoir coercitif de l'Église. 3. Résumé et conclusions.

1. Toutes les chrétientés fondées par saint Paul relevaient directement de lui. Sur lui pesait vraiment « la sollicitude de toutes les églises ». On peut se demander si cette centralisation, en prolongeant la période des tâtonnements, ne retarda pas l'éclosion de l'épiscopat monarchique, mais elle était nécessaire à l'origine pour resserrer les liens de l'unité et obvier au danger de schisme[1].

Il ne faudrait pas en conclure que les églises de Paul fussent dépourvues de toute organisation hiérarchique. Dès qu'une chrétienté avait franchi le stade embryonnaire, elle recevait toujours des chefs et des directeurs. Saint Luc nous

1. Voir l'article *Dignitaires ecclésiastiques,* t. I, p. 407-420.

informe que Paul et Barnabé, au retour de leur commune mission en Asie mineure, élurent des *anciens* (πρεσβυτέρους) partout où ils passèrent. Cette élection, accompagnée de prières et de jeûnes, ne fut pas une simple désignation des candidats, mais une cérémonie liturgique les inaugurant dans leurs nouvelles fonctions; car, si haut qu'on remonte, la consécration des ministres sacrés se fait toujours au milieu des jeûnes et des supplications solennelles. Comme le récit des Actes est représentatif et que saint Luc n'a pas coutume de répéter ce qui va de soi et ce qu'il a dit une fois pour toutes, il n'y a pas lieu de s'étonner que cette mention soit isolée et l'on doit supposer au contraire que telle fut partout la pratique des missionnaires. En effet, il est accidentellement question des *anciens* d'Éphèse[1], dont la nomination n'est racontée nulle part. A Thessalonique, peu de mois après la fondation de cette église, nous constatons la présence d'ouvriers, de présidents et d'admoniteurs, à qui les fidèles doivent amour, respect et gratitude. Nous ignorons s'ils ont spontanément assumé cette charge avec l'agrément des néophytes ou si elle leur a été confiée par l'Apôtre : toujours est-il qu'elle est reconnue et sanctionnée par lui. Paul leur rappelle leurs devoirs : « Reprenez les indisciplinés, encouragez les pusillanimes, soutenez les faibles, usez de longanimité envers tous, veillez à ce que personne ne rende le mal pour le mal[2]. » Ces personnages dont la fonction est de travailler à l'œuvre de Dieu, de présider les assemblées religieuses, d'avertir les frères et, au besoin, de les admonester; et qui, en retour, ont droit à l'estime, à l'affection, à la reconnaissance, occupent une situation officielle ou quasi officielle. Ont-ils rang de diacres et d'anciens? L'analogie invite à le croire, bien qu'ils n'en portent pas le titre. Une tradition, déjà vieille du temps d'Origène, regardait Caïus, l'hôte de saint Paul à Corinthe, comme le premier évêque de Thessalonique.

On cite volontiers Corinthe comme type d'assemblée démocratique. Il est vrai que l'Apôtre laisse au libre choix des

1. Act. 20^{17}. — 2. 1 Thess. 5^{12-14}.

Corinthiens la désignation des arbitres chargés de trancher les litiges et des délégués qui porteront à Jérusalem le produit des collectes[1]; mais il n'en garde pas moins cette turbulente communauté sous sa tutelle immédiate; il s'y fait représenter presque en permanence par ses coadjuteurs[2]; c'est toujours lui qui règle, juge et décide en dernier ressort[3]. A côté du ministère transitoire et charismatique, si florissant à Corinthe, existait-il un ministère hiérarchique et permanent? Qui présidait l'agape et qui célébrait l'eucharistie? Nous ne saurions le dire, car nos renseignements sont très fragmentaires et se rapportent aux premières origines, à la période de trois ou quatre ans qui suivit la fondation. Mais, faute de détails plus précis, nous pensons que l'église de Corinthe fut organisée sur le modèle des autres chrétientés.

La communauté de Philippes était vieille de dix ans à peine quand l'Apôtre y envoyait un salut particulier aux prêtres (ἐπίσκοποι) et aux diacres[4]. Peut-être ces personnages avaient-ils pris une part spéciale à la collecte en faveur de Paul prisonnier; peut-être aussi Paul voulait-il reconnaître leurs services et renforcer leur autorité. La mention collective des ἐπίσκοποι ne prouve pas absolument qu'ils forment un collège d'égaux; elle pourrait embrasser le président lui-même si l'on suppose qu'Épaphrodite, « le frère, le collaborateur et le compagnon d'armes de Paul[5] » occupait la première place. Toutefois il est plus probable que là, comme ailleurs, la juridiction suprême était dévolue au représentant de l'Apôtre.

A Éphèse et en Crète, la situation est claire. Les délégués de Paul, investis de sa puissance, sont chargés d'établir des prêtres et des diacres, de réprimer les hérétiques et les esprits brouillons, de punir les délinquants, sans excepter les membres du clergé, à condition d'observer les formes judiciaires[6]. Quand ils devront être relevés, ils le seront par un seul personnage, de sorte que le gouvernement de ces églises

1. 1 Cor. 6^{4-5}; 16^{3}. — 2. 1 Cor. 4^{27}; 2^{13}; 7^{6-14}; 8^{6}; 12^{18}.
3. 1 Cor. 5^{1-13}; 11^{2-34}; 14^{27-40}; 2 Cor. 13^{1-10} etc.
4. Phil. 1^{1}. — 5. Phil. 2^{25}. Cf. 4^{3} (Clément et les autres auxiliaires).
6. 1 Tim. 1^{3}; 3^{1-15}; 4^{14}; 6^{2}; Tit. 1^{5}; 2^{10}; 1 Tim. 5^{19-22}.

offre la forme quasi monarchique[1]. A la tête, le représentant de Paul qui exerce une juridiction souveraine; au dessous, le collège des prêtres dont les attributions sont encore mal définies; au dernier rang de la cléricature, les diacres. Il n'est fait aucune allusion à un ministère charismatique. L'organisation hiérarchique est en voie de progrès; on s'achemine graduellement vers une constitution définitive.

L'Apôtre n'avait eu garde d'accorder l'autonomie complète aux églises récemment fondées. Ses lieutenants étaient sans cesse en campagne pour visiter et réformer les chrétientés qui relevaient de lui. Il était l'unique pasteur de l'immense diocèse qu'il avait conquis à la foi du Christ. Ni en Grèce, ni en Macédoine, ni en Galatie, ni en Crète, ni à Éphèse, il n'y eut de son vivant d'autre évêque que lui et ses délégués. L'ancienne tradition qui regardait Caïus de Corinthe comme le premier évêque de Thessalonique a toute chance d'être vraie, car rien ne désignait spécialement Caïus pour ce poste lointain; mais il n'est pas dit — et il n'est nullement probable — que Caïus fût évêque du vivant de Paul. Tite et Timothée ne l'étaient pas davantage. Tite, laissé en Crète pour organiser cette chrétienté, devait rejoindre son chef dès l'arrivée d'un remplaçant. La position de Timothée à Éphèse n'était guère plus stable et l'Apôtre ne tarda pas à le rappeler. En un mot, les églises du ressort de Paul étaient servies par des diacres et régies par un conseil de dignitaires, nommés indifféremment πρεσβύτεροι ou ἐπίσκοποι, sous la surveillance toujours en éveil et la tutelle toujours active du fondateur ou de ses substituts.

Dans les tout premiers temps, lorsqu'une communauté se réduisait à un petit noyau de fidèles, les charismes pouvaient suppléer provisoirement à l'absence ou à l'imperfection de la hiérarchie ordinaire, car plusieurs de ces grâces avaient pour objet l'instruction ou le gouvernement. Peut-être cet état de choses se prolongea-t-il un peu à Corinthe, qui se distinguait par l'abondance des dons charismatiques. N'oublions pas qu'exception faite de la Galatie méridionale, aucune fon-

1. Tit. 3^{12} (Artémas ou Tychique); 2 Tim. 4^{12} (Tychique).

dation de Paul ne précéda son martyre de plus de quinze ou seize ans. Presque toutes étaient beaucoup plus jeunes au moment où l'Apôtre s'occupait de leurs affaires. Même à l'époque des Pastorales, la chrétienté d'Éphèse ne comptait pas plus de douze ans d'existence et celles de Crète venaient de naître.

La manière dont se faisait la désignation des ministres sacrés dut varier suivant les lieux et les époques. Les sept premiers diacres hellénistes de Jérusalem furent présentés par les fidèles et ordonnés par les apôtres. Ce fut peut-être un acte de condescendance dicté aux Douze par le désir d'ôter aux mécontents tout prétexte d'insoumission et tout motif de plainte. Mais Paul et Barnabé, sans aller évidemment à l'encontre du vœu des néophytes et sans négliger les indications fournies par les aptitudes des candidats, semblent n'avoir consulté qu'eux-mêmes, lorsqu'ils donnèrent des *anciens* à chaque église nouvellement fondée[1]. Dans le domaine de Paul, nous ne voyons pas que les simples fidèles aient jamais eu part à l'élection des dignitaires ecclésiastiques proprement dits, car les arbitres et les porteurs d'aumônes de Corinthe, élus par le suffrage du peuple, n'appartiennent pas à la hiérarchie sacrée. Il est certain que ni Tite ni Timothée n'ont dans leurs instructions de soumettre aux fidèles le choix ou l'approbation des diacres et des prêtres, bien qu'ils doivent tenir compte de la bonne réputation des ordinands, soit dans l'église soit au dehors[2].

1. Act. 14[23] : χειροτονήσαντες αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους. Notez le mot αὐτοῖς qui accentue l'initiative des apôtres et semble exclure la participation active des fidèles. Le verbe χειροτονεῖν, pris ici au sens d'*établir*, signifie *élire* dans le seul autre texte où il paraisse, 2 Cor. 8[19] : χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν συνέκδημος ἡμῶν. A Athènes, il gardait son sens étymologique : « voter à mains levées », en particulier « élire quelqu'un à mains levées » dans l'assemblée du peuple. Mais, en dehors des républiques grecques, le sens étymologique se perdit de bonne heure et, à l'époque néo-testamentaire, χειροτονεῖν signifiait couramment « élire de n'importe quelle façon », ou même « désigner, instituer, établir », sans aucune idée accessoire de vote ou d'élection. Cf. Josèphe, *Antiq.* VII, XI, 1 ; XIII, II, 2 (nomination du grand-prêtre) ; VI, XIII, 9 ; VII, IX, 3 (du roi) ; Philon, édit. Mangey, t. II, p. 58 et 76 (Joseph *établi* gouverneur), etc.

2. 1 Tim. 3[1-14] ; Tit. 1[5-7]. Ne pas imposer les mains sans mûres

Si le gouvernement de l'Apôtre n'était ni despotique ni arbitraire, le régime démocratique était peu de son goût.

2. Comme toute société parfaite, l'Église possède inaliénablement le droit de se régir, de se défendre et de se perpétuer, qui découle en ligne directe de son droit de vivre.

Le pouvoir de se gouverner lui vient de Dieu. « Veillez sur vous-mêmes et sur tout le troupeau dans lequel l'Esprit-Saint vous a établis gardiens, pour gouverner l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang[1] », dit saint Paul aux anciens d'Éphèse accourus pour recevoir ses recommandations suprêmes. Ce texte est à méditer. Les personnages dont il s'agit n'ont qu'une autorité subordonnée et cependant ils surveillent, ils inspectent, ils gouvernent les fidèles de Jésus-Christ. Bien qu'ils aient été désignés et constitués par l'intermédiaire des hommes, ils tiennent leur autorité de l'Esprit-Saint dont elle dérive en dernière analyse. Leur charge est locale et leur juridiction restreinte, néanmoins ils gouvernent l'Église de Dieu, parce que l'Église est une et indivisible. Quant au pouvoir de légiférer, saint Paul se le réserve à lui-même. Il ne connaît qu'une autorité supérieure à la sienne, celle du Christ; il sait très bien distinguer les préceptes de son Maître des siens propres[2], mais il a conscience de commander lui-même au nom de celui dont il est l'envoyé : « Si quelqu'un est prophète ou doué de l'Esprit, écrit-il aux Corinthiens auxquels il vient d'intimer diverses injonctions, celui-là doit reconnaître que ce que j'écris c'est le commandement du Seigneur[3]. » Terribles sont ses menaces à l'adresse des rebelles et des insubordonnés[4]. Qu'on ne prenne pas pour faiblesse son extérieur humble et son apparence chétive : « Les armes avec lesquelles nous combattons ne sont pas de chair; mais elles sont puissantes [de toute la puissance] de Dieu pour renverser des forteresses. [Avec elles] nous renversons les raisonnements et tout obstacle qui s'oppose

réflexions (1 Tim. 5^{22}), ni ordonner un néophyte (1 Tim. 3^{6}); éprouver le diacre avant de l'élever à un degré supérieur (1 Tim. 3^{10-13}).

1. Act. 20^{28}. — 2. 1 Cor. $7^{8\cdot10\cdot25}$.
3. 1 Cor. 14^{37}. — 4. 2 Cor. 13^{10}.

à la connaissance de Dieu; et nous soumettons toute pensée à l'obéissance du Christ; nous sommes prêts aussi à punir toute désobéissance lorsque votre obéissance sera complète[1]. » Il s'arroge donc un entier domaine, non seulement sur la volonté des fidèles, mais encore sur leur intelligence : puissance vraiment surhumaine et, comme il dit lui-même, divine.

Mais si l'Apôtre, ni à Corinthe ni ailleurs, n'admet d'autorité capable de tenir la sienne en échec, il reconnaît dans toutes les églises une autorité à côté et au-dessous de la sienne. Il investit de son pouvoir Tite et Timothée[2]; il somme les Thessaloniciens et les Corinthiens de faire usage du leur; il félicite ces derniers d'en avoir usé avec modération[3]; il rappelle aux anciens d'Éphèse leur droit et leur devoir de gouverner l'Église de Dieu[4].

Si la primitive Église n'opposa aux ennemis du dehors que la résistance passive, le *non possumus* dont les apôtres avaient donné la formule et l'exemple[5], il lui fallait d'autres armes contre les ennemis intérieurs, soumis à sa juridiction du fait de leur baptême[6]. En menaçant de ses sévérités les factieux de Corinthe, Paul ne soupçonne pas que son droit de châtier les coupables puisse être mis en question : « Voici que je viens vers vous pour la troisième fois; tout sera réglé sur la déposition de deux ou trois témoins. J'ai déjà dit et je redis, maintenant que je suis absent comme je l'ai fait quand j'étais présent, à ceux qui ont péché et à tous les autres, que si je viens je ne pardonnerai plus... J'écris ceci pendant mon absence afin de ne pas, durant ma présence, user avec trop de rigueur de la puissance que le Seigneur m'a donnée pour édifier et non pour détruire[7]. » Partout l'Apôtre revendique avec la même énergie son droit de punir. Sa répression ne sera pas arbitraire, il gardera les formes juridiques, mais il châtiera les délinquants selon leurs fautes et ne fera grâce qu'au repentir[8]. Il prescrit à Timothée la même pratique :

1. 2 Cor. 10^{4-6}. — 2. 1 Tim. 1^{3}; Tit. 1^{5}.
3. 1 Thess. 5^{14}; 1 Cor. 5^{2-13}; 2 Cor. 2^{10-11}.
4. Act. 20^{28}. — 5. Act. 4^{20}; 5^{29}. — 6. 1 Cor. 5^{12-13}.
7. 2 Cor. 13^{1-2-10}. — 8. 2 Cor. 12^{21}.

« Ne reçois d'accusation contre un *ancien* que sur le témoignage de deux ou trois personnes. Reprends devant tout le monde ceux qui ont failli, afin que les autres en conçoivent de la crainte[1]. »

Les peines infligées par saint Paul étaient la réprimande, l'exclusion temporaire et l'anathème. Un des premiers devoirs des chefs de l'Église est de reprendre ceux qui font mal; il y avait clairement deux sortes d'admonitions : l'une paternelle ou fraternelle, qui pouvait être privée; l'autre plus officielle et moins bénigne, qui devait être publique. Saint Paul semble indiquer, comme l'Évangile, que ces deux réprimandes étaient successives et servaient de prélude à une correction plus grave : « Après une ou deux admonitions évite le factieux (αἱρετικὸν ἄνθρωπον, le fauteur de schisme ou de partis), sachant qu'un tel homme est perverti et qu'il pèche, condamné par son propre jugement[2]. » Du reste, l'excommunication avait deux formes entièrement différentes : l'une n'était que la mise en quarantaine des chrétiens turbulents, brouillons ou scandaleux, la cessation provisoire des rapports avec eux, jusqu'à ce qu'ils se fussent amendés : tels les désœuvrés de Thessalonique; tels les pécheurs publics de Corinthe[3]; tels les novateurs des Pastorales, à moins que ces derniers n'appartiennent à la catégorie des criminels obstinés et incorrigibles que Paul livre à Satan pour leur apprendre à ne pas blasphémer. Il avait frappé de cet anathème Hyménée et Alexandre[4]. Un instant il avait pensé à le fulminer contre l'incestueux de Corinthe : mais il se contenta bientôt d'une pénalité plus douce[5], il félicita même l'église d'avoir fait grâce, car le droit de sévir contre les rebelles implique celui de pardonner aux repentants.

Le soin avec lequel certaines corporations grecques, telles que les éranes et les thyases, cherchaient à écarter l'ingérence de l'État dans leurs affaires intérieures, les pénalités qu'elles infligeaient aux membres délinquants — amendes en argent et en nature, exclusion des fêtes et des festins, expulsion

1. 1 Tim. 5^{19-20}. — 2. Tit. 3^{10}.
3. 2 Thess. 3^{14} et 1 Cor. 5^{2-7}. — 4. 1 Tim. 1^{20}.
5. 1 Cor. 5^{5}; 2 Cor. 2^{5-9}.

même de la société — éclairent bien peu la constitution primitive des communautés chrétiennes qui n'étaient pas formées sur ce modèle. L'organisation des juiveries dans la Diaspora en donnerait une idée plus juste. Mais les juiveries, étant des associations légales, avaient au besoin l'appui ou du moins la tolérance de la force publique. Le conseil des anciens y jouissait d'un pouvoir discrétionnaire au civil et au religieux; il prononçait la bastonnade avec une libéralité qui nous étonne, l'excommunication simple, une exclusion solennelle accompagnée d'anathème qui n'était sans doute qu'un équivalent adouci de la lapidation, au cas où celle-ci n'était point praticable. Par contre, chez les premiers chrétiens, nous ne trouvons aucun exemple de châtiment corporel : les peines se réduisaient à la réprimande, à l'éloignement temporaire et à l'excommunication, avec livraison du coupable aux mains de Satan. Aucune de ces peines, pas même la dernière, n'était purement vindicative. C'est que l'Église n'oublie point les recommandations de son divin fondateur; son but n'est pas la domination; son idéal n'est pas d'inspirer la terreur et de faire ostentation de sa force; la mesure et la limite de son pouvoir est la protection de la vérité dont elle fut constituée « la colonne et le ferme appui[1] ».

1. 1 Tim. 3^{15} : [Ταῦτά σοι γράφω] ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας. L'instruction est adressée à Timothée, mais elle est générale et vise tous les dignitaires ecclésiastiques dont il est question au chapitre III et peut-être les catégories de fidèles dont les devoirs sont tracés au chapitre II. On traduira donc πῶς δεῖ ἀναστρέφεσθαι par « comment il faut *se* conduire » et non par « comment il faut *te* conduire ». — L'expression οἶκος Θεοῦ préparée par 3^{5} (si quis domui suae praeesse nescit quomodo Ecclesiae Dei diligentiam habebit?) signifie *famille* de Dieu (*domus Domini*, Os. 8^{1}; $9^{8.15}$); on évite ainsi l'inconvénient de comparer l'Église (qui jamais dans le N. T. ne désigne un édifice matériel) d'abord à une *maison* puis à une *colonne*. Le sens est donc : « comment il faut se comporter dans la famille de Dieu, *vu qu'elle est* (ἥτις est argumentatif) l'assemblée du Dieu vivant.

La *colonne* sert soit à supporter un toit, une architrave, soit à élever dans les airs, à exposer aux regards, un monument commémoratif. Ce dernier sens est préférable tant à cause du singulier (une colonne seule ne soutenant pas une toiture), que parce que le premier est

3. Résumons en peu de mots la conception de l'Église telle qu'elle ressort des écrits et de la pratique de l'Apôtre.

Dans le domaine de Paul, toutes les chrétientés, dès leur fondation ou très peu de temps après, sont pourvues d'un clergé établi par lui ou par ses délégués. Ce clergé, outre les diacres, comprend d'autres personnages appelés indifféremment πρεσβύτεροι ou ἐπίσκοποι. Les noms pouvaient être synonymes sans que les fonctions le fussent; mais la synonymie des noms pouvait aussi s'étendre aux fonctions. De là, trois hypothèses distinctes : ou bien les dignitaires supérieurs étaient tous évêques; ou bien ils étaient les uns prêtres et les autres évêques, quoique les noms fussent communs; ou bien enfin tous étaient seulement prêtres. De ces trois hypothèses, la dernière est la seule satisfaisante. La première, qui avait un moment souri à Petau, est absolument dénuée de preuves et se heurte à des objections graves. La seconde n'est pas moins précaire, car ce qui distingue essentiellement l'évêque du prêtre, c'est le pouvoir de l'ordre; or nous ne trouvons pas la moindre trace de ce pouvoir dans le *clergé sédentaire* des églises de Paul.

Toutes les fois qu'il était question de fonder une communauté nouvelle ou d'y établir des *prêtres* et des *diacres,* Paul intervenait personnellement ou envoyait quelqu'un de ses délégués : Timothée, à qui il avait lui-même imposé les mains; Tite, son collaborateur le plus actif; probablement Luc, qui semble avoir organisé l'église de Philippes; peut-être Tychique et Artémas, qui devaient relayer en Crète Tite appelé ailleurs; d'autres encore sans doute. Mais ce serait un paralogisme de supposer que les choses se passaient partout de même; et la situation des communautés chrétiennes de Jérusalem, d'Antioche, de Rome et d'Alexandrie, pouvait être

exprimé avec plus d'énergie par l'autre terme. En effet *firmamentum* (ἑδραίωμα de ἑδραῖος) désigne tout ce qui donne la solidité à un édifice et en assure la durée, comme les substructions, les soubassements, les contreforts, les piliers. Si donc l'Église a pour mission d'exposer la vérité aux regards des hommes, c'est qu'elle est visible; et si elle a pour office de défendre cette vérité contre les assauts extérieurs et l'injure des siècles, c'est qu'elle est infaillible.

assez différente. La hiérarchie à trois degrés dut y exister dès l'âge apostolique.

Sans appartenir au clergé, les *veuves* l'aidaient et le suppléaient parfois auprès du monde féminin. Elles n'entraient pas dans l'ordre des veuves du seul fait de leur viduité, mais par la profession expresse du veuvage, avec la ratification formelle de l'Église qui les prenait à sa charge sous certaines conditions. Quant aux prétendues *diaconesses*, ce ne sont probablement dans saint Paul que les femmes des diacres ou des personnes ayant reçu du Saint-Esprit le charisme spécial de διακονία[1].

Si, malgré tout, l'organisation des églises pauliniennes paraît un peu rudimentaire et le rôle de l'autorité sédentaire bien effacé, il faut tenir compte de quatre circonstances qu'on est trop exposé à perdre de vue.

Toutes les chrétientés au sein desquelles les Épîtres de saint Paul nous permettent de jeter un coup d'œil furtif sont d'une jeunesse extrême. Les plus vieilles datent de huit ou dix ans tout au plus; les autres viennent de naître. Doit-on s'étonner de les trouver encore en tutelle et peut-on leur demander d'avoir atteint déjà leur pleine croissance?

Les villes dont l'Apôtre avait fait son spécial apanage pour les offrir à Jésus-Christ comptaient parmi les plus turbulentes et les plus indisciplinées du monde romain. En abandonnant ces fondations à elles-mêmes, au lieu de les tenir directement sous sa main et de les gouverner par ses délégués, il courait le risque de les voir se consumer en brigues et en querelles intestines, à l'exemple des assemblées démocratiques de ce temps-là et de tous les temps.

Il y avait aussi à prévenir le danger d'isolement. L'union des communautés judéo-chrétiennes était cimentée par le sentiment national autant ou plus que par le sentiment religieux. Le premier lien manquait dans les églises de la gentilité; car l'amour de la patrie n'existait point dans le monde

1. Sur les prêtres, les diacres, les veuves et les *diaconesses* voir t. I, p. 407-420.

hellénique ou se confondait avec l'orgueil de la cité même. Dans ces conditions, une autonomie trop complète ou trop hâtive était un péril permanent de schisme et d'hérésie.

Peut-être les dons charismatiques, plus abondants à l'origine, suppléaient-ils en quelque mesure au défaut d'organisation hiérarchique. Cet état de choses était passager, mais il pouvait servir de transition entre la première enfance des églises et l'époque de leur maturité.

LIVRE SIXIÈME

LES FRUITS DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

LA VIE CHRÉTIENNE

I. Les principes de la morale.

1. Fondements de la morale chrétienne. — 2. La volonté de Dieu. 3. La régénération baptismale. — 4. Relations nouvelles.

1. Au lieu de se dérouler en phrases démesurées, enchevêtrées d'incidentes et de particules causatives, bourrées de digressions et de parenthèses, qui ne laissent aucun répit à l'esprit ni à l'œil, comme les parties dogmatiques, les sections morales des lettres de Paul, coupées, hachées, déchiquetées en incises minuscules, s'égrènent le plus souvent comme une litanie monotone, sans suite apparente, sans lien grammatical, sans rapport avec l'idée maîtresse. Rien de plus déconcertant que ce contraste. Le lecteur est parfois rebuté par cette parénèse décousue et sans à-propos qui semble convenir à toutes les situations et à tous les destinataires. Si la morale des deux Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens forme un petit code familial assez suivi, si celle de l'Épître aux Romains esquisse les principaux devoirs du citoyen envers l'autorité et envers ses semblables, on ne voit pas pourquoi l'Apôtre les rattache à ces lettres de préférence à d'autres. Dans la seule Épître aux Galates, la morale jaillit du dogme; et, là encore, rien qui rappelle l'art consommé de l'Épître aux Hébreux, où dogme et morale se fondent en un tout har-

monieux. Presque toujours, ce sont des chapelets de conseils et de préceptes comme le suivant :

> Reprenez les indisciplinés;
> encouragez les pusillanimes;
> soutenez les faibles;
> soyez pleins de support envers tous...
> N'éteignez pas l'Esprit;
> ne méprisez pas les prophéties;
> éprouvez tout, attachez-vous au bien;
> évitez toute apparence de mal [1].

Ce phénomène n'est point spécial aux petites lettres; les grandes nous en fourniraient de nombreux exemples :

> Donner l'aumône avec simplicité,
> aider les autres avec sollicitude,
> faire miséricorde avec allégresse.
> Charité sans hypocrisie.
> Abhorrez le mal, attachez-vous au bien...
> Joyeux par l'espérance,
> patients dans la tribulation,
> persévérants dans la prière,
> pourvoyant aux nécessités des saints,
> pratiquant l'hospitalité.
> Bénissez vos persécuteurs;
> bénissez et ne maudissez pas.
> Se réjouir avec ceux qui sont dans la joie,
> Pleurer avec ceux qui pleurent [2].

Dans cette longue série de phrases sans liaison grammaticale ni unité logique, il est difficile d'apercevoir un principe directeur d'enseignement moral. Car voilà justement le point délicat — j'allais dire le point faible — de la morale de Paul : après avoir fait table rase de la Loi mosaïque, il ne dit jamais clairement par quoi il la remplace. La Loi de Moïse est abolie sans retour; le Christ est sa fin, le but où elle tend sans doute, mais aussi la limite où elle expire [3]. Le code sinaïtique a été déchiré, cloué à la croix [4]. Les chrétiens sont morts à la Loi et la Loi est morte pour eux [5]. Fils de la

1. 1 Thess. $5^{14.19-22}$. — 2. Rom. 12^{8-15}. — 3. Rom. 10^{4}.
4. Eph. 2^{15}; Col. 2^{14}. — 5. Rom. $7^{4.6}$; Gal. 2^{19}; Col. 2^{20}, etc.

femme libre et non de l'esclave, c'est leur droit et leur devoir de persévérer dans la liberté que Jésus-Christ leur a conquise[1]. En voyant Paul s'acharner à détruire tout l'édifice de la loi antique, sans paraître songer à le reconstruire, on se demande avec inquiétude où s'arrêtera ce travail de démolition et sur quelle base reposera l'obligation de l'économie nouvelle. Car la distinction imaginée par certains exégètes entre la loi cérémonielle et la loi morale, dont l'une survivrait et continuerait à servir de norme tandis que l'autre serait frappée à mort par le Christ qu'elle a tué la première, cette distinction raffinée est inconnue à l'Apôtre. Pour lui, le code sinaïtique est indivisible; c'est un édifice qui subsiste ou tombe tout d'un bloc. Il n'y a pas non plus à examiner si son attitude à l'égard de la Loi s'est modifiée avec l'âge, soit dans le sens de l'intransigeance, soit dans celui de la conciliation. Ses idées, pleinement arrêtées dès la réunion apostolique de l'an 50, avant qu'il n'écrivît une seule ligne de ses lettres[2], n'ont jamais varié depuis. A toutes les époques, il sut user de condescendance, tolérant des pratiques indifférentes, consacrées par l'usage et par les souvenirs religieux, s'y astreignant lui-même à l'occasion[3]; mais d'un bout à l'autre de sa carrière, il soutint en principe l'abolition totale de la Thora, pour les Juifs aussi bien que pour les Gentils.

Comme la lumière toujours croissante projetée sur la loi naturelle par la révélation est un fait irrévocable, on pourrait essayer de reconstruire, sur les ruines de la Thora, un code nouveau qui ne serait que la loi de nature éclairée dans ses recoins obscurs par la révélation divine. Ce système, quelque ingénieux qu'il puisse être, n'a pas l'aveu de Paul.

1. Gal. $4^{21.31}$; 5^{1}. — 2. Gal. $2^{3-7.11-21}$ et l'incident d'Antioche.

3. Act. 16^{3} (circoncision de Timothée); 18^{18} (vœu de saint Paul); 21^{26} (sacrifices dans le temple et purification rituelle); Rom. 14^{1-6} (tolérance des faibles qui distinguent entre mets et mets, entre jour et jour). Dans Gal. 2^{3-4} Paul fait clairement entendre qu'il aurait pu consentir à la circoncision de Tite, comme il décida plus tard celle de Timothée, si les judaïsants n'eussent pas prétendu la lui imposer. 1 Cor. 9^{20-21} formule le principe général de cette tolérance : ***Factus sum Judaeis tanquam Judaeus ut Judaeos lucrarer.***

L'Apôtre reconnaît bien l'existence de la loi naturelle; il déclare les païens inexcusables pour l'avoir violée[1]; il décrit la conscience citant l'homme à sa barre et prononçant, selon les cas, des sentences d'acquittement ou des verdicts de condamnation[2]; mais il ne donne pas à cette norme intérieure le nom de loi[3], parce que la loi est pour lui l'expression d'une volonté positive. D'ailleurs, il n'admettrait pas que le chrétien, affranchi de la Loi, rétrograde à l'état de nature. La Loi mosaïque marque nécessairement une étape dans les ascensions de l'humanité et, si elle doit disparaître, il faut qu'elle soit remplacée par quelque chose de meilleur. Aussi, au moment même où il oppose le régime de la Loi au régime de la grâce, en insinuant que ces deux états sont incompatibles, se défend-il avec énergie d'être exempt de toute loi et affirme-t-il qu'il dépend de la loi du Christ. Tel est le paradoxe : le chrétien est si essentiellement libre qu'il ne peut pas être sous le joug de la Loi et il est néanmoins soumis à une loi. C'est que l'économie nouvelle est une vraie loi si l'on en considère le caractère obligatoire, et ce n'est pas une loi si l'on songe aux imperfections de la Loi mosaïque : en l'appelant loi de grâce, on est dans l'esprit de l'Apôtre; en l'appelant loi du Christ, on se conforme à son langage[4].

2. La liberté des enfants de Dieu n'est pas la licence et la délivrance du joug mosaïque n'est pas l'exemption de tout frein[5]. Paul dut protester maintes fois contre la fausse interprétation de sa pensée[6]. On le comprenait mal. Il n'a jamais dit que Dieu ait abrogé l'économie antique sans en substituer une plus parfaite. Au moment où Jésus abolissait le régime de

1. Rom. 1^{32}. — 2. Rom. 2^{14-15}.

3. La *loi* de Paul est toujours la loi positive. Dans Rom. 2^{14} (οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος), la loi naturelle n'est pas appelée *loi* mais les païens sont à eux-mêmes *leur loi* par analogie, parce qu'ils trouvent en eux une lumière qui remplace la Loi. Les Gentils n'ont pas de Loi, ils sont ἄνομοι, 1 Cor. 9^{21}; Rom. 2^{12}.

4. Gal. 6^{2} (ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ); 1 Cor. 9^{21} (ἔννομος Χριστοῦ); Rom. 6^{15} (οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν).

5. Gal. 5^{13}. — 6. Rom. 3^{8}; 6^{1-15}.

la Loi, il posait les bases du régime de la grâce[1]. Nulle solution de continuité : le Nouveau Testament prend à sa charge la loi morale de l'Ancien qu'il supplante; non content de la sanctionner, il la perfectionne et la complète : « Tout ce qui est vrai, écrit Paul aux Philippiens, tout ce qui est honorable, tout ce qui est juste, tout ce qui est pur, tout ce qui est aimable, tout ce qui est de bon renom, vertueux et digne d'éloge, que ce soit l'objet de vos méditations. » Voilà toute la loi naturelle, sous ses divers aspects, proposée aux fidèles; mais ce n'est plus comme loi naturelle seulement qu'elle oblige : « Tout cela, ajoute l'Apôtre, vous l'avez appris et reçu [de nous]; vous nous l'avez entendu dire et vu faire à nous-mêmes; pratiquez-le[2]. » Grâce à la révélation évangélique, la loi naturelle — comme aussi le code sinaïtique dans sa partie morale — redevient une loi positive. Seulement, la relation de l'homme à la loi n'est plus la même. Le défaut capital de la Loi ancienne était d'être extérieure à l'homme et peu proportionnée à notre état actuel de déchéance[3]. Il fallait, pour rétablir l'équilibre, ou abaisser la Loi au niveau de l'homme tombé, ou élever l'homme au niveau de la Loi divine. Elle avait été imposée aux Israélites par le double intermédiaire de Moïse et des anges, au milieu des terreurs du Sinaï[4]. Né sujet de la Loi, comme membre de la race élue, le Juif, dès le premier éveil de sa raison, en subissait bon gré mal gré le fardeau, rendu plus accablant par le sentiment de son impuissance[5]. Rien de spontané, de libre, de généreux, de filial. L'esclave de la Loi ne pouvait nourrir que des pensées d'esclave : crainte, défiance et ennui.

Tout autre est la situation du chrétien. Par l'acte de foi et par le baptême qui en est le sceau, il s'est mis librement au service de Dieu et s'est fait soldat du Christ. Il n'échappe au

1. Mat. 5^{17} (οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι). Le mot πληρῶσαι, employé absolument, doit s'entendre au sens le plus compréhensif : *vérifier* les prophéties et *parfaire* la Loi. En effet, dans le discours sur la Montagne, la Loi ancienne n'est abrogée que pour être aussitôt rétablie plus parfaite (Mat. $5^{21-22\cdot27-28\cdot31\cdot33-34\cdot43-44}$). Chaque opposition à la Loi de Moïse donne lieu à un *crescendo* (Dictum est antiquis... ego *autem* dico vobis).

2. Phil. 4^{8-9}. — 3. Rom. 7^{14}. — 4. Gal, 3^{19}. — 5. Rom. 7^{5-11}.

joug de la Loi qu'en abdiquant son indépendance. La volonté de Dieu, acceptée de plein cœur et embrassée par avance dans la mesure où elle se manifestera, devient sa règle de conduite : « Ne savez-vous pas qu'en vous livrant à quelqu'un comme esclaves pour lui obéir, vous devenez esclaves de celui à qui vous obéissez?.. Maintenant, affranchis du péché et asservis à Dieu, vous avez pour fruit la sanctification et pour fin la vie éternelle. Car la solde du péché, c'est la mort; mais le don de Dieu, c'est la vie éternelle dans le Christ Jésus notre Seigneur[1]. » Il n'est guère douteux que Paul en écrivant ces lignes, n'ait en vue l'esclave juif et le soldat romain. Chez les Hébreux, l'esclavage différait peu de la domesticité ordinaire; pour des compatriotes, il ne pouvait, en aucun cas, se prolonger au delà de six ans sans le consentement exprès de l'intéressé. Ce consentement donné, l'esclave entrait de plein droit, et pour toujours, dans la maison de son maître, mais sa position n'avait rien d'humilié ni de dégradant; il faisait partie de la famille; il jouissait des privilèges religieux de la nation; c'était un homme et un citoyen, et non pas, comme chez les Gentils, une bête de somme. Aussi Paul, qui repousse avec tant d'énergie tout soupçon de bassesse et de servilisme, aime-t-il à se dire l'esclave du Christ et même l'esclave de ses frères pour l'amour du Christ.

Esclave du Christ, il est aussi le soldat du Christ. On sait que les légions romaines n'enrôlaient que des hommes libres. L'enrôlement des *servi*, même après affranchissement préalable et en cas de force majeure, avait toujours passé pour un fait de mauvais exemple, peu compatible avec la majesté des aigles. Les recrues, en prêtant serment, vouaient leur

1. Rom. 6^{13-23}. — Δοῦλος (avec ses dérivés δουλεύειν, δουλοῦν) est le mot pivot du chapitre. Toute la parénèse roule sur cette opposition : *autrefois* vous étiez *esclaves* du péché, *maintenant* vous êtes *esclaves* de la justice ou de Dieu. — La métaphore militaire, suffisamment indiquée par le contexte, où le péché personnifié paraît comme un *empereur* ayant ses armes et ses soldats (6^{12-14}), est accentuée encore par le mot *solde* (ὀψώνια). Elle aurait plus de saillie si l'on traduisait χάρισμα par *donativum* (la gratification impériale accordée aux soldats en dehors de la solde), comme le fait Tertullien, *De resurr. carnis*, 47.

vie à l'*imperator* et s'astreignaient à une obéissance absolue, souvent plus dure que l'esclavage, mais relevée et ennoblie par leur qualité de citoyens et le sentiment d'un devoir spontanément embrassé. C'est pourquoi l'Apôtre affectionne tant le langage militaire qui lui rappelle l'engagement contracté au baptême et l'état de dépendance où il s'est mis volontairement par l'acte de foi qui l'a fait chrétien. Il donne à son disciple de prédilection le titre de soldat du Christ[1], le plus honorable qu'il connaisse; il adjure les Thessaloniciens de revêtir l'armure des vertus théologales, la cuirasse de la foi et de la charité et le casque de l'espérance[2]; dans une panoplie célèbre, il détaille aux Éphésiens tout l'équipement du légionnaire, la cuirasse et le casque, l'épée courte à deux tranchants et le bouclier long couvert de peau, sans oublier la chaussure et le ceinturon de cuir, et il y voit l'emblème d'autant de vertus chrétiennes[3]. Si les métaphores

1. 2 Tim. 2^3. — Il appelle aussi Épaphrodite (Phil. 2^{25}) et Archippe (Philem. 2) ses compagnons d'armes.

2. 1 Thess. 5^8. Réminiscence de Is. 59^{17} et de Sap. 5^{17-20}.

3. Eph. 6^{13-17}. Les six pièces de l'armure du chrétien sont : *a*) Le *ceinturon* qui symbolise la *vérité* par allusion à Is. 11^5 : *Et erit justitia cingulum lumborum ejus et fides cinctorium renum ejus* (Fides = אֱמוּנָה, ἀλήθεια [LXX], la fidélité, la véracité). Le chrétien en a besoin pour déjouer les artifices du père du mensonge. — *b*) La *cuirasse* (θώραξ) symbole de la *justice* d'après Is. 59^{17} : *Indutus est justitia ut lorica*. La justice désigne ici l'ensemble des vertus, toutes nécessaires à la protection du cœur, centre de la vie morale. — *c*) La *chaussure*, étroite et légère, emblème de la *promptitude* au service de Dieu. Les légionnaires romains du temps de Polybe avaient une jambière au-dessus du pied gauche porté en avant; mais l'Apôtre n'y fait pas allusion. — *d*) Le *bouclier* qui, comme la *foi* vive, nous préserve des traits acérés de l'ennemi. Paul ne parle pas du petit bouclier rond (ἀσπίς) mais du grand bouclier rectangulaire (θυρεός), mesurant $1^m,20$ sur $0^m,75$ environ, formé d'un cadre de bronze garni de peaux fraîches, qui mettait à couvert toute la personne sauf le bas de la jambe. — *e*) Le *casque* (περικεφαλαία) c'est le *salut* (Is. 59^{17}) ou l'espérance du salut (1 Thess. 5^8). En effet il protège la tête qui est le point de mire de l'adversaire. — *f*) Le *glaive de l'Esprit* (μάχαιρα), le glaive fourni par le Saint-Esprit ou le glaive spirituel, c'est la *parole de Dieu* qui nous sert à repousser les attaques de l'erreur et du mensonge. Il ne s'agit pas de l'épée (ξίφος), mais du glaive court à forte lame et à deux tranchants (μάχαιρα). — Sur l'équipement complet du légionnaire romain voir Polybe, *Histor.* VI, 23 et Josèphe, *Bell. Jud.* III, V, 5. On

d'armes, de combat, de solde, de milice et autres semblables reviennent constamment sous sa plume[1], c'est qu'il a sans cesse présent à l'esprit le serment par lequel il s'est constitué l'homme-lige du Christ, serment qui l'oblige à « ne pas s'embarrasser des soucis de cette vie, pour songer uniquement à plaire à son chef[2] ». Soldat du Christ et esclave volontaire, le chrétien ne s'appartient donc plus. La règle dont il dépend, pour l'avoir librement acceptée, est la volonté de Dieu, la volonté du Seigneur[3]. Telle est aussi la norme extérieure que nul chrétien ne peut ignorer.

Un des faits les plus certains de l'âge apostolique, bien que les critiques aient mis du temps à le constater, est l'existence d'une catéchèse morale, assez uniforme dans sa teneur. Saint Paul y fait clairement allusion quand il écrit aux Corinthiens : « Timothée vous remémorera mes *voies* dans le Christ, de quelle manière j'enseigne partout et dans toute église[4]. » Les *voies* de Paul ne sont pas sa conduite; mais, comme le mot l'indique assez et comme l'incidente explicative le met hors de doute, sa doctrine morale surnaturelle. Qu'on s'étonne, si l'on veut, qu'un génie si libre et si primesautier se soit astreint à une méthode d'instruction régulière et pour ainsi dire stéréotypée; mais son témoignage formel est là; il enseignait « partout, dans toute église » les mêmes

remarquera que S. Paul ne dit rien des armes offensives, telles que la lance (λόγχη, δόρυ et κόντος), le javelot (ἄκων), etc.

1. Voici quelques-uns de ces textes : 1 Thess. 5^{8}; 1 Cor. 9^{7}; 2 Cor. 6^{7}; 10^{3-6}; 11^{8}; Rom. $6^{13-14\cdot23}$; 13^{12}; Phil. 1^{30}; 2^{25}; Col. 1^{29}; 2^{1}; 4^{10}; Eph. 6^{10-18} (cf. 4^{8}) ; Philem. 2 et 23; 1 Tim. 1^{18}; 4^{10}; 6^{12}; 2. Tim. 2^{3-4}; 3^{6}; 4^{7}. — Cf. Howson, *The Metaphors of St. Paul,* Londres, 1883; et, pour les Pères, Harnack, *Militia Christi, die christl. Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten,* Tubingue, 1905. Le langage militaire de Tertullien, de S. Cyprien et d'Origène, est remarquable. La phrase suivante de saint Ignace (*Ad Polyc.* VI, 2) est à rapprocher de la panoplie de S. Paul : Ἀρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε (cf. 2 Tim. 2^{4}), ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίζεσθε (cf. Rom. 6^{23} ; 1 Cor. 9^{7})· μή τις ὑμῶν δεσέρτωρ (*desertor*) εὑρεθῇ. Τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα (cf. Rom. 6^{13}), ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία (cf. Eph. 6^{17}; 1 Thess. 5^{8}), ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία (cf. Eph. 6^{11-13}). Τὰ δεπόσιτα ὑμῶν τὰ ἔργα ὑμῶν (*deposita;* pour l'idée, cf. 2 Tim. 1^{12}), ἵνα τὰ ἄκκεπτα ὑμῶν ἄξια κομίσησθε (*accepta* = ce qui est marqué à votre crédit, ce qui vous est dû).

2. 2 Tim. 2^{3-4}. — 3. Rom. 12^{2}; Eph. 6^{6}; 1 Thess. 5^{18}; Eph. 5^{17}.

4. 1 Cor. 4^{17}. Voir p. 41-42.

choses et de la même manière, au point qu'il lui suffisait plus tard d'envoyer un de ses disciples pour en rafraîchir la mémoire. Il y a plus. Cette catéchèse existe aussi ailleurs et saint Paul écrit aux Romains qu'il n'a pas évangélisés : « Vous avez obéi au type de doctrine qui vous a été transmis », ou peut-être avec plus de force : « Au type de doctrine auquel vous fûtes livrés[1] ». Tout le contexte montre que ce *type de doctrine* est un enseignement moral et le nom même de *type* fait voir que la transmission n'en était pas abandonnée au caprice ou à l'inspiration individuelle. Paul interdit aux Thessaloniciens tout commerce avec les frères qui s'éloigneraient de la *tradition* reçue de lui; il fait la même injonction aux Romains relativement aux fidèles transgressant la *doctrine* qu'on leur a enseignée[2]. Voie, tradition, doctrine, type de doctrine, didascalie — et jusqu'au mot dont on a fait catéchèse[3] — on est surpris de trouver tous ces termes sous la plume de l'Apôtre et dans un sens si voisin de celui des générations suivantes. Ainsi la volonté de Dieu, proclamée par le Christ[4], promulguée par les Apôtres[5], éveillait chez les néophytes une idée très concrète. Quand Paul disait laconiquement : « N'agissez pas comme les Gentils qui n'ont pas de Loi ou comme les Juifs qui n'ont que la Loi; que votre conduite soit digne des saints, digne de votre vocation, digne de l'Évangile, digne du Christ, digne de Dieu[6] » ; ces courtes

1. Rom. 6^{17}. — 2. 2 Thess. 3^{6} et Rom. 16^{17}. — 3. Gal. 6^{6}.

4. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, 1902, p. 68-69, prétend que les préceptes de Jésus n'ont pas force de loi aux yeux de Paul, et il en donne cette curieuse raison que Paul ne se croit pas tenu de les observer. Mais, dans l'exemple qu'il allègue (1 Cor. 9^{14} : Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant de Evangelio vivere), l'obligation regardant les fidèles, les apôtres peuvent évidemment renoncer à leur droit. — Quand Jésus a parlé, Paul n'a qu'à transmettre ses ordres, 1 Cor. $7^{10\text{-}12\text{-}25}$; 9^{14}; Act. 20^{35}. — Le nombre des appels directs à l'autorité du Seigneur n'est pas très considérable, mais il devait l'être beaucoup plus dans la prédication orale. Il y a d'ailleurs dans les épîtres de Paul plus d'allusions aux paroles du Christ qu'on ne le supposerait d'abord. Cf. Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu*, Leipzig, 1904 et Juncker, *Die Ethik des Ap. Paulus*, Halle, 1904.

5. 2 Cor. 5^{20}; 10^{5}.

6. Rom. 16^{2} (ἀξίως τῶν ἁγίων); Eph. 4^{1} (ἀξίως τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε); Phil. 1^{27} (ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου); Col. 1^{10} (ἀξίως τοῦ Κυρίου); 1 Thess. 2^{12}

phrases en disaient long. Elles reportaient le néophyte à l'instant où, embrassant la foi, il avait rompu avec le passé, s'était abandonné à Dieu et soumis à la loi du Christ; elles résumaient d'un mot la catéchèse apostolique, dont rien sans doute ne peut nous donner une idée plus approchante que les *Voies*, ce petit abrégé de morale inséré dans deux des plus anciens monuments de la littérature chrétienne, la *Doctrine des apôtres* et l'*Épître de Barnabé*.

3. Si l'on objecte que nous remettons par un subterfuge le chrétien sous le joug de la Loi dont le Christ l'avait affranchi et que la situation de l'enfant baptisé, héritant de l'obligation avant de la connaître, est identique à celle de l'enfant juif né sujet de la Loi, nous répondrons qu'il n'en est rien. Sans doute l'Apôtre, s'adressant à des convertis de fraîche date, songe à la foi actuelle des adultes; mais sa doctrine peut s'appliquer aussi à la foi habituelle de l'enfant chrétien. La foi, actuelle ou habituelle, a toujours la même tendance; elle est de sa nature un élan spontané de l'esprit et du cœur par lequel l'homme abdique entre les mains de Dieu son intelligence et sa volonté. S'il y a une différence, elle est toute à l'avantage de la foi habituelle, car ici l'Esprit-Saint opère seul et rien n'entrave son action. Or l'impulsion intime de l'Esprit-Saint ne saurait être comparée à une coaction extérieure; elle soulève l'homme au lieu de l'opprimer; elle ôte à l'obéissance son caractère servile. Le chrétien est fait par le baptême sujet de la loi de grâce, comme il naît sujet de la loi de nature; mais, à proprement parler, il n'est pas *sous* la loi, parce qu'il n'est pas, comme Israël, sous le joug de la loi. Car personne ne soutiendra que la loi naturelle, inhérente qu'elle est à notre être, soit pour l'homme un joug étranger. Or, la loi du Christ est au chrétien ce qu'est à l'homme la loi naturelle. Notre incorporation au Christ mystique n'est pas seulement une transformation et une métamorphose, c'est une création véritable, la production

(ἀξίως τοῦ Θεοῦ). — Règle négative : n'agissez pas comme les païens, 1 Cor. 6^{11}; Eph. 4^{17-21}; Tit. 3^{3-7}, etc.

d'un être nouveau[1], sujet de nouveaux droits et par conséquent de nouveaux devoirs : « Ignorez-vous donc que nous tous qui fûmes baptisés dans le Christ Jésus, nous fûmes baptisés en sa mort? Nous fûmes ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme il est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous marchions de même dans la nouveauté de vie. Car si nous fûmes entés sur lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par celle de sa résurrection; sachant bien que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché soit anéanti, pour que nous ne servions plus le péché[2]. » Pour quiconque s'est familiarisé avec la pensée de Paul, cette phrase intraduisible n'a rien d'obscur. Le rite du baptême, opérant ce qu'il signifie, nous engendre à la vie divine. Il nous fait mourir à nous-mêmes en nous plongeant dans la mort du Christ; il nous infuse la sève divine en nous greffant sur lui; il nous enveloppe de sa grâce et de son esprit en nous immergeant dans son corps mystique. Dès lors, « ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi ».

Il est évident que cet être nouveau réclame des opérations nouvelles : *Operatio sequitur esse*. Pour connaître la nature et l'étendue de nos obligations, il suffit de nous connaître nous-mêmes et, pour bien nous connaître, il suffit de réfléchir au mystère de notre naissance surnaturelle. Que voyons-nous au baptême? Une mort, une résurrection, un ensevelissement, un retour à la lumière : et ces quatre choses produites par le rite sacramentel qui les symbolise sont destinées à durer toujours; et non seulement à durer, mais à croître et à se développer. La mort au péché est de soi consommée et définitive, car Jésus-Christ en mourant brise le sceptre du péché et, en nous faisant mourir avec lui, nous associe à sa

1. 2 Cor. 5^{17} (εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις); Eph. 2^{10} (κτισθέντες ἐν X. Ἰ.); Gal. 6^{15}; Eph. 2^{15}; 2^{22}, etc.

2. Rom. 6^{3-6}. Le verbe principal est à l'aoriste (ἐβαπτίσθημεν, συνετάφημεν, συνεσταυρώθη), parce qu'il exprime le rite sacramentel qui passe; mais les résultats produits sont au présent et les conséquences pour la vie morale ou la vie glorifiée sont au présent ou au futur (σύμφυτοι γεγόναμεν, τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα). — Cf. Gal. 2^{20}.

victoire; mais, à la différence de la mort physique, la mort au péché est susceptible de plus et de moins; ce n'est pas assez de la maintenir, il faut la parachever : « Vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu... mortifiez donc les membres terrestres : fornication, impureté, passion, désir mauvais[1]. » Porter toujours plus loin l'état de mort de Jésus, voilà l'idéal. La vie de la grâce, éternelle de sa nature, veut, elle aussi, être incessamment fortifiée et renouvelée : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez les choses d'en haut... aspirez aux choses d'en haut, non aux choses terrestres[2]. » Notre ensevelissement dans le Christ doit suivre un progrès analogue; aussi l'Apôtre après avoir dit : « Vous tous qui fûtes baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ », ne laisse-t-il pas d'ajouter : « Revêtez le Seigneur Jésus-Christ[3] », car cet acte comporte des degrés indéfinis. Enfin Paul implore pour les néophytes illuminés par le baptême des lumières de plus en plus vives et les invite à marcher de clartés en clartés[4].

4. La morale de Paul, on le voit, est solidement assise : elle s'appuie, d'un côté, sur la volonté positive de Dieu, proclamée par Jésus-Christ, promulguée par les apôtres, librement acceptée par les néophytes dans le premier acte de foi; et, d'autre part, sur la régénération baptismale et sur les relations nouvelles qu'elle engendre; car, de l'être surnaturel reçu au baptême, découlent des rapports spéciaux avec chacune des trois personnes divines :

Rapport de filiation à l'égard du Père;

Rapport de consécration envers le Saint-Esprit;

Rapport d'identité mystique avec Jésus-Christ.

Analyser ces trois rapports et en déduire les corollaires serait exposer en détail toute la morale de l'Apôtre. Tel n'est pas ici notre but; nous ne voulons que jalonner notre route; mais ce rapide coup d'œil nous fera voir à quelles hauteurs Paul s'élève et nous élève avec lui.

Entre *la filiation adoptive* du Nouveau Testament et la

1. Col. 3^5. — 2. Col. 3^{1-2}. — 3. Gal. 3^{27}; Rom. 13^{14}.
4. Eph. 1^{18}; 2 Cor. 3^{18}, etc.

filiation théocratique de l'Ancien il y a un abîme. La dernière était collective et n'arrivait à l'individu que par l'intermédiaire du peuple élu. C'était proprement Israël et non l'Israélite qui était fils de Dieu. Si quelque personnage de l'antique alliance reçoit ce titre exceptionnellement, c'est qu'il porte sur son front un reflet prophétique du Fils par excellence. Le chrétien, lui, est fils de plein droit et personnellement; l'Esprit-Saint lui met sur les lèvres le nom de Père qui marque ses nouvelles relations avec Dieu; mais avec les prérogatives de fils, il en assume aussi les devoirs de gratitude, de confiance, d'amour[1].

La présence du Saint-Esprit, qui nous consacre comme un sanctuaire, crée entre lui et nous un lien nouveau, difficile à définir, mais impossible à nier. Or, toute relation nouvelle est une source de nouvelles obligations : de là, pour le chrétien, le devoir de ne pas contrister l'Esprit[2], de ne pas éteindre l'Esprit[3], et surtout de ne pas détruire ou profaner son temple[4]. Mais c'est aussi la source de glorieux privilèges. Hôte de l'âme juste, l'Esprit n'y est pas inactif; il y produit les charismes, les dons, les grâces d'état; il y verse l'onction et la lumière; il y grave la loi de Dieu en caractères indélébiles. Ainsi s'explique ce mot énigmatique : « Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes pas sous la loi[5]. » Le chrétien peut obéir à la loi sans être sous la loi, parce que la loi n'est plus pour lui un joug extérieur qui l'opprime, mais un principe intérieur qui le guide et le pousse en avant. Loin de l'asservir et de l'accabler, « la loi de l'Esprit de vie l'affranchit de la loi du péché et de la mort[6] ».

La doctrine du corps mystique, le chef-d'œuvre de Paul, n'est pas moins féconde pour la morale que pour le dogme. La première fois qu'il la propose, il en fait lui-même l'appli-

1. Rom. 8^{15-17}. — Il n'est question ici que du *progrès de la révélation* et de la *façon différente* dont les deux Testaments décrivent la vie des justes. *En réalité*, les saints de l'Ancien Testament possédaient, comme ceux du nouveau, la grâce sanctifiante, la participation à la nature divine, la filiation adoptive et la présence du Saint-Esprit.

2. Eph 4^{30}. — 3. 1 Thess. 5^{19}.

4. 1 Cor. 3^{16-17}; 6^{19}; 2 Cor. 6^{16}; Eph. 2^{21}.

5. Gal. 5^{18}. — 6. Rom. 8^{2}.

cation avec une clarté qui ne laisse rien à désirer. Montrant que la diversité des membres et l'unité de vie sont essentielles à ce corps, dont Jésus-Christ est la tête et le Saint-Esprit l'âme, il en déduit les devoirs réciproques de charité, de justice et de solidarité, avec l'obligation pour chacun des membres de collaborer au bien général[1]. C'est tout un programme abrégé de morale sociale, dont l'originalité consiste à concilier les exigences du bien commun, non pas certes avec l'égoïsme, mais avec la recherche instinctive de l'intérêt personnel. On ne peut guère attribuer au hasard le fait que les trois autres descriptions du corps mystique servent précisément de préface à la seconde partie des lettres, où la morale est nettement séparée du dogme[2]. L'intention paraît manifeste dans l'Épître aux Romains et l'on n'a plus dès lors à s'étonner des recommandations hétéroclites dont nous avons transcrit plus haut un spécimen. Préceptes et conseils, disparates en apparence, trouvent leur unité dans ce principe : « Nous sommes un seul corps dans le Christ et, individuellement, les membres les uns des autres. » N'est-il pas évident que ce principe a pour corollaire le devoir « de s'aimer d'un amour de fraternité » et de « se prévenir mutuellement d'honneur[3] »? La doctrine du corps mystique se présente sous un aspect un peu différent dans les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. L'obligation qui en découle pour chacun des membres est d'aspirer à la perfection de la tête[4]; car, pour qu'il y ait harmonie et proportion, chaque fidèle doit s'efforcer de croître à la mesure du Christ.

III. Préceptes de morale sociale.

1. Le chrétien et l'autorité civile. — 2. La famille chrétienne. 3. Le mariage chrétien.

1. La régénération baptismale est une seconde naissance qui rend les chrétiens égaux et libres. « Vous tous qui fûtes

1. 1 Cor. 12^{12-27}. Voir ci-dessus, p. 344-346.
2. Rom. 12^{4-5}; Eph. 4^{12-16}; Col. 2^{19}. — 3. Rom. 12^{10}.
4. Col. 2^{19} : C'est le Christ mystique qui opère sa propre croissance (τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται) ; les membres n'ont qu'à n'y pas apporter d'obstacle. Cf. Eph. 4^{15-16}.

baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : plus de Juif ni de Grec; plus d'esclave ni d'homme libre; car tous vous êtes un dans le Christ Jésus[1]. » Les différences de nationalité, de condition, de sexe, ne comptent plus; elles s'effacent devant cette unité supérieure qui les concilie; elles sont absorbées en quelque sorte par la forme spécifique nouvelle que revêt le néophyte et qui n'est autre que le Christ. Voilà pour l'égalité. La liberté chrétienne naît des mêmes principes. Affranchi par le Christ, le chrétien n'appartient plus qu'au Christ; la liberté reçue au baptême est inaliénable : « Le Christ vous octroya la liberté; tenez donc ferme et ne retombez pas sous le joug de la servitude[2]. » Il s'agit du joug de la Loi; mais la portée du principe est générale : « Vous fûtes achetés d'un [grand] prix; ne devenez pas esclaves des hommes[3]. » On conçoit quel abus des esprits mal disposés pouvaient faire de ces maximes. Saint Paul et saint Pierre durent également protester contre les faux interprètes de leur pensée : Vous êtes libres, dit l'un, mais vous êtes aussi les serviteurs de Dieu; ne faites pas de la liberté un masque à déguiser votre malice[4]. « Vous fûtes appelés à la liberté, dit l'autre; seulement que la liberté ne soit pas une excuse à la chair[5]. » N'allez pas vous imaginer être exempts des liens de subordination et de dépendance, des engagements et des contrats, des rapports établis par la nature ou créés par un fait contingent. L'égalité chrétienne consiste en ceci qu'au point de vue religieux tous ont les mêmes droits et les mêmes devoirs, relèvent du même souverain juge, traitent directement avec le même Dieu. Si la liberté chrétienne délivre de l'esclavage du péché et de la Loi antique, elle ne supprime nullement les relations hiérarchiques de la société et de la famille. La fraternité elle-même, la marque la plus caractéristique des chrétiens, qui semblerait n'apporter que des privilèges, impose, elle aussi, des devoirs : le support mutuel, la tolérance, l'obligation d'éviter le scandale. Ainsi les devoirs sociaux du chrétien sont en raison directe de ses droits.

1. Gal. 3^{27-28}. — 2. Gal. 5^{1}. — 3. 1 Cor. 7^{23}.
4. 1 Petr. 2^{16}. — 5. Gal. 5^{13}.

Le mot de Jésus : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » est d'un tour si incisif qu'il avait dû se graver profondément dans toutes les mémoires. Il n'en était pas moins opportun d'inculquer ce devoir et d'en montrer la raison d'être. C'est ce que fait saint Paul au chapitre XIII de l'Épître aux Romains :

Que toute âme se soumette aux autorités supérieures; car il n'est pas d'autorité si ce n'est de Dieu et celles qui existent sont ordonnées par Dieu, de sorte qu'en leur résistant on résiste à l'ordre de Dieu même et ceux qui résistent s'attireront une [juste] condamnation. Car les magistrats ne sont pas à craindre pour les bonnes actions mais pour les mauvaises

Veux-tu ne pas craindre l'autorité? Fais le bien et tu en recevras l'éloge; car le prince est pour toi le ministre de Dieu pour le bien. Mais si tu fais le mal, crains; car ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive, étant le ministre de Dieu pour châtier dans sa colère celui qui fait le mal. Il faut donc obéir non seulement à cause de la colère mais encore à cause de la conscience.

C'est pourquoi aussi vous payez les impôts; car les magistrats sont des ministres de Dieu qui s'acquittent avec zèle de cet office.

Rendez à chacun son dû : à qui l'impôt, l'impôt; à qui le tribut, le tribut; à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur.

On a beaucoup discuté sur l'à-propos de ces recommandations. Comme les Juifs de Rome étaient célèbres par leur turbulence et que la licéité de l'impôt payé à des étrangers était une question brûlante dans les milieux israélites, on a supposé que les néophytes étaient gagnés par les idées révolutionnaires des patriotes palestiniens. Mais ni Suétone ni Arrien n'insinuent que la turbulence des Juifs de Rome s'attaquât aux pouvoirs établis; et les Juifs de la Diaspora, loin de revendiquer l'indépendance au nom du principe théocratique, comme les zélotes de Palestine, se piquaient au contraire de fidélité et de loyalisme : l'empire n'eut pas de sujets plus soumis. D'ailleurs, l'élément juif n'entrait que pour une faible part dans la composition de l'église romaine. Il n'y a donc point à chercher d'à-propos spécial dans cet enseignement de l'Apôtre, qui semble employer à dessein les termes les plus généraux « toute âme, le pouvoir, les autorités supérieures, les magistrats », en évitant toute allusion à des cir-

constances locales. Nous nous trouvons par suite en présence d'un règlement théorique sur l'attitude des chrétiens à l'égard du pouvoir civil.

Paul formule ces trois propositions : En droit et en principe, tout pouvoir vient de Dieu. — En fait et en pratique, le pouvoir établi est de Dieu. — Bien plus, le pouvoir s'exerce au nom de Dieu.

Les deux premières propositions étaient presque un axiome parmi les Juifs contemporains. L'Apôtre se borne à les énoncer, en les distinguant, comme il convient, et en y joignant cette conséquence évidente que résister au pouvoir établi par Dieu c'est résister à l'ordre de Dieu même[1]. Il insiste davantage sur la troisième. Le prince est le « ministre de Dieu »

1. Rom. 13[1-2] : Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω· οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν· ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν. — *a*) Le précepte est général : il s'adresse à *toute âme* (expression biblique pour toute personne, tout individu) et concerne *toute autorité supérieure*, tous les détenteurs de l'autorité publique de quelque nom qu'ils s'appellent. Le latin *sublimioribus* fait entendre qu'il ne s'agit que de l'autorité suprême, et ὑπερεχούσαις, s'il ajoute quelque chose à ἐξουσίαις, doit avoir ce sens. Cf. 1 Petr. 2[13] (εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι); Sap. 6[5] (où les rois sont aussi ὑπερέχοντες). De fait, S. Paul dans la suite parle des princes qui portent le glaive, lèvent le tribut, exercent la vengeance : tout cela ne convient qu'à l'autorité suprême. — *b*) L'autorité en soi, considérée d'une manière abstraite, est établie par Dieu (ὑπὸ Θεοῦ) : Dieu, le fondateur de la société, est aussi l'instituteur de l'autorité sans laquelle nulle société ne peut vivre. Bien plus, on ne conçoit pas d'autorité qui ne dérive de Dieu, principe de tout être physique et moral. — *c*) Les autorités concrètes (αἱ δὲ οὖσαι sous-entendu ἐξουσίαι = les autorités qui existent en fait, c'est-à-dire les détenteurs actuels de l'autorité) sont constituées, sanctionnées, voulues par Dieu. C'était une vérité alors universellement reçue que les princes tiennent de Dieu leur pouvoir : Sap. 6[3] (ἐδόθη παρὰ τοῦ κυρίου ἡ κράτησις ὑμῖν καὶ ἡ δυναστεία παρὰ ὑψίστου); Joan. 19[11] (Non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset desuper); Josèphe, *Bell. Jud.* II, VIII, 7 (οὐ γὰρ δίχα Θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν); *Enoch*, XLVI, etc. Bien entendu, S. Paul ne nous apprend rien sur l'origine immédiate ou médiate, directe ou indirecte, du pouvoir. Il ne dit pas non plus ce qu'il y aurait à faire au cas où l'autorité serait douteuse, contestée, évidemment usurpée et illégitime. Il se met dans les conditions normales de la vie. — *d*) De quelque manière que l'autorité concrète procède de Dieu, elle gouverne au nom de Dieu et lui résister c'est résister à la volonté, à l'*ordre* (τῇ διαταγῇ) de Dieu. La conséquence est évidente.

(διάκονος), le lieutenant de Dieu » (λειτουργός), pour promouvoir le bien de la société; en particulier pour louer et récompenser les bons citoyens, pour terrifier et punir les mauvais. S'il porte le glaive, c'est au nom de Dieu; s'il est vengeur du crime, c'est au nom de Dieu. « Il faut donc lui obéir, non seulement en vue du châtiment » à éviter, « mais aussi par raison de conscience »; car la colère dont il menace le rebelle est juste et sanctionnée par Dieu. C'est encore par motif de conscience qu'on doit acquitter les impôts. En les exigeant, le souverain n'en est pas moins le ministre de Dieu, préposé à cet office pour la défense et la bonne organisation de la société dont il a la garde [1]. La parole qui résume tout: « Rendez à chacun ce qui lui est dû » montre qu'il ne s'agit pas d'un simple conseil, mais d'une obligation véritable.

Au moment où le docteur des nations écrivait ces lignes, l'autorité impériale apparaissait partout sous son jour le plus favorable; le fameux *quinquennium* de Néron durait encore; le monde était gouverné par des sages et par des philosophes; malgré les abus, les vexations, les exactions de quelques-uns de ses délégués, Rome symbolisait dans les provinces l'ordre, la justice et la liberté; Paul n'avait guère eu qu'à se louer des magistrats romains rencontrés

1. Rom. 13^{3-6}. L'exercice du pouvoir est aussi de Dieu : *a*) Les princes (ἄρχοντες = les chefs d'État, quel que soit leur nom) ont pour mission de promouvoir le bien : Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. Les méchants seuls doivent les redouter, les bons n'en ont rien à craindre; car les princes sont « les ministres de Dieu pour le bien » de la société, ainsi que pour le bien des individus (σοί). — *b*) Mais ils sont aussi les ministres de ses vengeances : Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι. Ils ne portent pas en vain le glaive, symbole du droit de vie et de mort : droit formidable qui ne peut venir que du Maître de la vie. Leurs vengeances sont les vengeances de Dieu même; il s'ensuit qu'il faut leur obéir non seulement par la perspective du châtiment (διὰ τὴν ὀργήν, cf. v. 2 : κρίμα λήψονται), mais par conscience (διὰ τὴν συνείδησιν), parce que le principe du châtiment infligé par eux est juste. — *c*) Ils sont aussi chargés par Dieu de lever les impôts nécessaires au bon fonctionnement d'un État : λειτουργοὶ γὰρ Θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες. Le mot λειτουργός est encore plus fort que διάκονος, car il exprime souvent une fonction sacrée. Les princes sont assidûment occupés (προσκαρτεροῦντες) à cet office (εἰς αὐτὸ τοῦτο) et cela en qualité de λειτουργοὶ Θεοῦ.

sur sa route. Mais, lorsque les dispositions du pouvoir envers l'Église changèrent, l'enseignement de l'Église ne changea pas. C'est alors que Paul enjoignait à Timothée de faire prier « pour les rois et pour tous les détenteurs du pouvoir[1] », qu'il prescrivait à Tite de prêcher la soumission et l'obéissance aux pouvoirs établis[2]. C'est alors que Pierre écrivait : « Soyez soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur : soit au roi comme à celui qui possède l'autorité suprême, soit aux gouverneurs comme à ceux qu'il a délégués pour punir les méchants et louer les bons. Car telle est la volonté de Dieu[3]. » Un commentateur moderne a découvert entre les deux apôtres un curieux contraste. Pierre serait républicain et Paul monarchiste; le citoyen romain serait impérialiste en politique comme en théologie, le Juif de Galilée partagerait les tendances révolutionnaires de ses compatriotes[4]. C'est trop d'imagination pour un commentateur critique. On pourrait aussi bien soutenir le paradoxe contraire; car saint Pierre parle du « roi » (nom de l'empereur romain en Orient) et de ses délégués, propréteurs ou proconsuls, tandis que saint Paul, pour rendre son enseignement indépendant des temps et des lieux, s'abstient de toute désignation spéciale. Une différence moins illusoire c'est que le docteur des Gentils, par une exception peut-être unique, se tient ici constamment sur le terrain du droit naturel et trace aux fidèles leur devoir en tant que citoyens et en tant qu'hommes, au lieu que son collègue, se plaçant sur le terrain du droit chrétien, en appelle à la volonté de Dieu et à l'ordre du Seigneur.

L'obéissance à la loi civile a pour limite la loi divine; mais il ne convenait pas d'envisager l'hypothèse d'un conflit entre la loi de Dieu et la loi de l'homme. Le cas échéant, les fidèles avaient pour guide le précepte évangélique[5]; leur raison leur disait que l'autorité supérieure doit l'emporter; la conduite des apôtres devant le sanhédrin leur dictait la réponse

1. 1 Tim. 2^{1-2}. — 2. Tit. 3^{1}. — 3. 1 Petr. 2^{13-17}.
4. Bigg, *The Epistles of St. Peter*, etc., Édimbourg, 1901, p. 139.
5. Mat. 22^{21}; Marc. 12^{17}; Luc. 20^{25}.

à faire. A part cette exception, qui ne déroge pas au principe général d'obéir à l'autorité, les chrétiens des premiers siècles se distinguèrent toujours par leur soumission. Leur déférence pour les pouvoirs publics fut le triomphe des apologistes et la réfutation péremptoire des calomnies populaires sur une prétendue hostilité des chrétiens contre les institutions impériales. Saint Clément de Rome, saint Polycarpe, saint Justin, Tertullien et Origène, pour n'en pas citer d'autres, nous apprennent avec quel zèle l'Église naissante se conformait aux instructions de Paul[1]. Si, tant que l'empire resta païen, elle ne favorisa pas la participation de ses membres aux fonctions publiques et regarda surtout avec défaveur l'état militaire[2], c'est parce que ces charges, d'ailleurs facultatives, exposaient presque toujours le néophyte à des actes d'idolâtrie et le mettaient souvent dans l'alternative de choisir entre l'apostasie et le martyre. N'oublions pas non plus que l'Église, dès l'origine, eut conscience d'être une société distincte, investie par son divin fondateur du pouvoir de se gouverner et de se perpétuer. C'est sur ce principe que Paul juge et punit les chrétiens scandaleux et qu'il blâme avec tant d'énergie le recours aux tribunaux profanes[3].

2. Dieu est l'auteur de la famille, comme il l'est de la société; mais, dans la famille chrétienne, il est le prototype du maître, du père et de l'époux, tandis que le serviteur, le fils et la femme ont l'Église pour symbole et pour modèle. Le christianisme ne rompt pas les mariages, il les consolide en les sanctifiant; il ne relâche pas les liens naturels entre pères et fils, il les sanctionne et les resserre; il respecte les relations légitimes entre maîtres et esclaves, mais il les surnaturalise. Le grand principe inculqué par saint Paul à ses néophytes, c'est de ne rien changer aux conditions extérieures de

1. Belle prière pour les gouvernants dans S. Clément, *Ad Corintho* LXI. Cf. S. Polycarpe, *Ad Philipp.* XII, 3; S. Justin, *Apol.* I, 14, .71 S. Athénagore, *Legat.* 37; Théophile, *Ad Autol.* I, 11; Tertullien, *Apol.* 30-36; *Ad Scapul.* 2; Origène, *Contra Cels.* VIII, 73.

2. Cf. Harnack, *Militia Christi, die christl. Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten,* Tubingue, 1905.

3. 1 Cor. 6[1-6]. Cf. t. I, p. 121-123.

leur vie, pourvu qu'elles s'accordent avec les préceptes de l'Évangile. Dépouiller le vice pour revêtir Jésus-Christ, mais rester au poste assigné par la Providence : tel est son mot d'ordre et sa consigne[1].

Cette recommandation visait surtout les esclaves, qui se pressaient en foule dans les bras ouverts de l'Église. Vous n'avez plus à vous inquiéter de votre état, leur dit l'Apôtre ; dans le Christ, vous êtes les frères et les égaux des hommes libres ; servez-les pour l'amour de Jésus-Christ, sans vous asservir moralement à eux. D'une main ferme, il trace aux maîtres et aux esclaves leurs devoirs réciproques[2]. Les esclaves doivent « obéir à leurs maîtres selon la chair, en tout » ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu. Ils doivent le faire avec un sentiment d'appréhension inspiré par la crainte du Seigneur et non par la peur du châtiment ; « dans la simplicité du cœur », sans hypocrisie ni dissimulation ; « du fond de l'âme », avec esprit de foi et par un motif surnaturel ; en vue de plaire à Dieu et non pour flatter leur maître par un redoublement de zèle déployé en sa présence. Ils doivent ranimer leur obéissance par la perspective de la rémunération future et songer que c'est affaire de justice, que leur conscience y est

1. 1 Cor. 7^{20} : ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μενέτω.

2. Col. 3^{22-25} ; Eph. 6^{5-8}. — A) *Étendue de l'obéissance :* elle est universelle (κατὰ πάντα), mais cette universalité est restreinte par deux choses : par le fait que l'Apôtre s'adresse ici à des esclaves et à des maîtres chrétiens, ce qui lui permet de supposer que ces derniers n'ordonneront rien de contraire à la loi divine, et par l'addition « selon la chair » qui délimite la sphère terrestre et temporelle où se renferme l'autorité des maîtres et la sujétion des esclaves. — B) *Qualités de l'obéissance : a) sincère,* « dans la simplicité du cœur », exempte de toute feinte et de toute duplicité ; — *b) mêlée de crainte,* (μετὰ φόβου καὶ τρόμου, Eph. 6^{5}), d'une crainte inspirée non par les hommes, mais par le Seigneur (φοβούμενοι τὸν Κύριον, Col. 3^{22}) ; — *c) intérieure,* « du fond du cœur » (ἐκ ψυχῆς), et par conséquent la même loin de l'œil du maître que sous son regard (μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίαις, Col. 3^{22} ; μὴ κατὰ ὀφθαλμοδουλίαν, Eph. 6^{6}), car elle ne se propose pas de flatter l'homme ou de lui plaire (ὡς ἀνθρωπάρεσκοι) ; — *d) surnaturelle,* dictée par la pensée de faire la volonté de Dieu (ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, Eph. 6^{6}) et de servir le Christ (τῷ Κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε, Col. 3^{24}). — C) *Motifs de l'obéissance* : perspective des récompenses célestes (Eph. 6^{8} ; Col. 3^{24}) et des châtiments dont est menacée l'injustice (Col. 3^{25}).

engagée et qu'ils auront à rendre compte de leur conduite au tribunal du souverain Juge. A leur tour, les maîtres chrétiens doivent « observer à l'égard de leurs esclaves le droit » écrit et naturel; dépasser le droit strict et appliquer les règles de « l'équité »; s'abstenir de « ces menaces » horribles et avilissantes dont les païens étaient si prodigues; enfin se souvenir du commun Maître et du commun Juge qui ne fait point acception de personnes[1]. Voilà le code qui régira désormais les rapports des maîtres et des esclaves. Mais lorsque l'Apôtre, oubliant son rôle de législateur, parle en conseiller et en père, son cœur lui dicte en faveur de l'esclave Onésime des accents d'un pathétique sublime et d'une incomparable tendresse. Jamais le monde n'avait entendu pareille leçon de fraternité.

La position des esclaves chrétiens chez un maître païen pouvait devenir presque intolérable. Saint Paul ne se borne pas, comme saint Pierre[2], à leur rappeler qu'ils en auront plus de mérite devant Dieu. Tite est chargé d'enjoindre à ces néophytes « d'être soumis à leurs maîtres, de leur complaire en tout, sans les contredire, sans rien détourner, mais leur témoignant une fidélité parfaite, afin d'honorer en toutes choses la doctrine de Dieu notre Sauveur[3] ». Les pauvres esclaves sont transformés en apôtres; ils deviennent par leur

1. Col. 4^1 : Οἱ κύριοι τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ.

Eph. 6^9 : Καὶ οἱ κύριοι τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ προσωπολημψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ.

D'après Col., les maîtres doivent observer la *justice* envers leurs esclaves (τὸ δίκαιον), ce qui prouve que si les esclaves ne sont pas protégés par le droit humain ils le sont par le droit divin. Ils doivent de plus garder l'*équité* (ἰσότης), qui va parfois au delà du droit strict, car elle s'inspire non seulement de la justice, mais de la charité. Le mot ἰσότης ne désigne pas l'*égalité de traitement* à l'égard de tous les esclaves, ni l'*égalité chrétienne* à maintenir entre les esclaves et les maîtres, comme le veulent plusieurs commentateurs. — L'expression τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς signifie : « agissez de même envers eux; tenez à leur égard une conduite analogue à celle que je leur recommande; inspirez-vous des mêmes principes ».

2. 1 Petr. 2^{18}. — 3. Tit. 2^{9-10}.

patience et leur soumission à toute épreuve les prédicateurs muets de la foi. Qui pourrait dire combien l'héroïsme des *servi* chrétiens gagna de recrues à l'Église naissante? Cependant certains esclaves, moins imprégnés de l'esprit chrétien, étaient plus soucieux de leurs droits que de leurs devoirs. Quelques-uns servaient les païens de mauvaise grâce, croyant leur faire trop d'honneur; ils leur donnaient ainsi occasion de blasphémer le nom du vrai Dieu et de calomnier l'Évangile. D'autres se portaient avec négligence au service des maîtres chrétiens, précisément parce qu'ils étaient chrétiens; c'est, leur dit l'Apôtre, payer par l'ingratitude la douceur et la bénignité de vos bienfaiteurs [1].

Sur les devoirs mutuels des parents et des enfants, il n'y avait pas à insister beaucoup. Si les Juifs, par une casuistique perverse, éludaient parfois le quatrième précepte du Décalogue [2], ils ne pouvaient pas l'ignorer; et les Gentils, quand ils manquaient à l'obéissance et au respect dus aux parents, n'échappaient point à l'aiguillon de leur conscience [3]. Saint Paul est donc très bref sur cet article : « Enfants, obéissez en tout à vos parents, car cela est agréable au Seigneur. Parents, n'irritez pas vos enfants, pour qu'ils ne perdent pas courage [4]. » En s'adressant aux enfants, il fait abstraction du cas exceptionnel et presque chimérique où des parents chrétiens ordonneraient quelque chose de contraire à la loi divine. Dans le passage parallèle, le précepte du Décalogue est allégué, moins comme surcroît d'autorité qu'à raison de la promesse dont le législateur hébreu l'accompagne. Il n'était pas nécessaire de prescrire aux parents l'amour de leurs enfants : c'est un sentiment que la nature leur imprime au cœur; il suffisait de leur rappeler l'obligation de les élever comme

1. 1 Tim. 6^{1}. — 2. Mat. 15^{3-6}. — 3. Rom. 1^{30}.

4. Col. 3^{20} : Τὰ τέκνα ὑπακούετε τοῖς γονεῦσι κατὰ πάντα, τοῦτο γὰρ εὐαρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ.

Eph. 6^{1-3} : Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν ἐν κυρίῳ· τοῦτο γάρ ἐστι δίκαιον. Τίμα κτλ (Ex. 20^{12}).

D'après Col., l'obéissance des enfants aux parents doit être universelle (κατὰ πάντα); car cela, au point de vue chrétien (ἐν κυρίῳ), est « agréable » à Dieu et aux hommes. D'après Eph., l'obéissance doit procéder d'un motif surnaturel (ἐν κυρίῳ se rapporte à ὑπακούετε et non à γονεῦσιν).

il sied à des chrétiens[1]. Toutefois, la force ne doit pas dégénérer en rudesse, ni la fermeté en rigueur. Une éducation à la spartiate n'est point du goût de Paul. Il ne veut pas qu'on rende les enfants pusillanimes à force d'exigence. En étouffant en eux la spontanéité, la confiance et l'abandon, par une sévérité intempestive, on y fait naître la dissimulation, la crainte servile et le mensonge.

Impossible d'offrir aux époux un idéal plus relevé que celui que Paul leur propose. Il avait écrit aux Colossiens : « Femmes, obéissez à vos maris comme il convient dans le Christ. Maris, aimez vos femmes et ne leur montrez point d'amertume[2]. » S'il s'en était tenu à ce laconique précepte, on n'en aurait jamais soupçonné la raison profonde. Heureusement, il se commente lui-même dans l'Épître aux Éphésiens : « Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur; car le mari est le chef de la femme comme le Christ est le chef de l'Église, [qui est] son corps dont il est le Sauveur. De même que l'Église est soumise au Christ, les femmes aussi doivent l'être à leurs maris en toutes choses. Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier, l'ayant purifiée par l'eau baptismale, dans la parole, pour l'amener devant lui, cette Église, glorieuse, sainte et immaculée, sans tache, ni ride, ni rien de semblable[3]. » Les devoirs de la femme se résument dans la soumission inspirée par un motif surnaturel (ὡς τῷ Κυρίῳ). L'obligation du mari comprend l'amour, le dévouement et le souci constant d'assurer le bonheur de sa compagne, à l'imitation du Christ s'immolant pour l'Église. Modèle sublime pour l'un et pour l'autre des époux chrétiens! L'Ancien Testament employait volontiers

1. Col. 3^{21} : Οἱ πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν. | Eph. 6^{4} : Καὶ οἱ πατέρες, μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου.

Les parents ont le devoir de ne pas irriter leurs enfants sans raison et à tout propos (ἐρεθίζειν en bonne part signifie « stimuler », en mauvaise part « agacer », par exemple des animaux en cage; παροργίζειν, plus communément usité, n'a que le second sens).

2. Col. 3^{18-19}. — 3. Eph. 5^{22-28}.

l'allégorie du mariage pour rendre sensible l'union intime, unique en son genre, qui existait entre Jéhovah et la race élue; saint Paul, lui, veut que l'union encore plus étroite du Christ avec son Église serve de règle et de mesure à l'intimité du lien conjugal.

3. La révélation de justice et de perfection que le christianisme apportait au monde et qui devait le révolutionner n'apparaît nulle part avec plus d'éclat que dans la conception nouvelle du mariage. Quatre progrès, qui ne peuvent manquer d'avoir leur contre-coup sur les rapports mutuels des conjoints, la signalent dès l'origine : l'unité, l'indissolubilité, l'égalité des droits, la sainteté.

Sous l'influence de la législation romaine qui la proscrivait, la polygamie tendait alors à disparaître. Toutefois il est excessif de dire qu' « à cette époque il n'était plus question de bigamie ni de polygamie parmi les vrais Juifs ». Ni le Talmud ni l'Évangile n'ont gardé le souvenir de ces vrais Juifs qui se seraient fait scrupule d'user de la tolérance légale. Josèphe rapporte tout au long les dispositions mosaïques sans parler de désuétude et sans éprouver le besoin d'une apologie. Il ne semble pas qu'on ait fait un grief à Hérode d'avoir eu neuf femmes à la fois. En réalité, pour les Juifs d'alors comme pour les musulmans d'aujourd'hui, la pluralité des femmes, tout en restant licite, était un article de luxe que seuls les riches pouvaient se permettre. Elle était, au contraire, opposée aux principes du christianisme. Jésus l'abolissait en rappelant que dans les desseins du créateur l'homme et la femme étaient destinés à devenir une même chair[1]. Cette union si intime excluait tout partage; et la signification symbolique du mariage chrétien représentant l'hymen de l'Église et du Christ l'excluait plus encore. Aussi l'histoire ecclésiastique n'offre-t-elle pas un seul exemple de bigamie officiellement tolérée; il fallut attendre la Réforme du seizième siècle pour voir sanctionner ce monstrueux abus.

La doctrine de l'indissolubilité n'est pas plus spéciale à

1. Marc. 10^8; Mat. 19^5 (citant Gen. 2^{24}).

Paul que celle de l'unité du mariage. Il ne fait que la promulguer au nom du Seigneur[1] ; mais peut-être l'enseigne-t-il encore plus clairement que les évangélistes ; car, au conjoint séparé de l'autre pour une cause quelconque, il ne laisse qu'une double alternative : ou se réconcilier, ou s'abstenir d'un nouveau mariage[2] ; ce qui suppose, en toute hypothèse, que le premier subsiste. L'exception qu'il paraît faire dans le cas appelé « privilège de Paul » n'est pas une exception véritable, puisqu'il ne s'agit pas là du mariage chrétien[3].

Plus caractéristique est l'enseignement relatif à l'égalité de droits entre époux. Il n'est pas question d'un égalité absolue qui détruirait la subordination essentielle à l'union conjugale. Le rapport de la tête au corps est un rapport d'inégalité[4]. La sujétion naturelle de la femme à l'homme, sujétion que symbolise le voile, apparaît de plusieurs manières dans le récit de la création[5]. L'homme n'a pas été tiré de la femme mais la femme de l'homme[6] ; l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme[7] ; la femme est le reflet de l'homme comme l'homme est le reflet de Dieu[8]. On peut établir cette gradation ascendante : la femme, l'homme, le Christ, Dieu[9]. Ajoutons, pour suivre Paul jusqu'au bout, que l'homme a été créé le premier et qu'il n'a été séduit qu'après la femme[10]. Cependant il y a des compensations. Si la femme a besoin de l'homme, l'homme aussi a besoin de la femme, et si la première femme fut tirée de l'homme, maintenant l'homme naît de la femme[11]. Mais les droits et les devoirs conjugaux sont les mêmes ; le privilège de Paul concerne tout époux converti, la femme aussi bien que le mari[12] ; et les deux conjoints sont également tenus à maintenir la stabilité du foyer chrétien, quoique l'énoncé de ce devoir, par une nuance délicate, insinue la subordination de la femme[13].

1. 1 Cor. 7^{10} : τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος.
2. 1 Cor. 7^{11} : ἐὰν δὲ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω.
3. 1 Cor. 7^{12-16}. Cf. t. I, p. 134-135.
4. 1 Cor. 11^{3} : κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ. — 5. 1 Cor. 11^{5-10}.
6. 1 Cor. 11^{8}. — 7. 1 Cor. 11^{9}. — 8. 1 Cor. 11^{7}. — 9. 1 Cor. 11^{3}.
10. 1 Tim. 2^{13-14}. — 11. 1 Cor. 11^{11-12}. — 12. 1 Cor. 7^{12-13}.
13. 1 Cor. 7^{11} : γυναῖκα μὴ χωρισθῆναι... καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι.

Le chef-d'œuvre moral du christianisme est d'avoir sanctifié le mariage. Le devoir conjugal est pleinement licite — c'est la doctrine expresse de Paul — et le seul nom de devoir en montrerait la licéité[1]. Si le mariage en soi est bon comme institution divine, le mariage chrétien est saint comme signe sensible d'une chose sainte. Certes, la virginité est meilleure[2]; mais c'est une grâce que Paul est heureux d'avoir reçue, qu'il souhaite aux autres fidèles[3], qu'il n'impose à personne. Non seulement la virginité l'emporte, mais le veuvage même est préférable[4]. Les secondes noces arrêtent le candidat au seuil de la cléricature[5]. Cependant il est des cas où le mariage et les secondes noces sont à conseiller : tout dépend des circonstances et des personnes; pourvu, naturellement, qu'il n'y ait pas d'engagement antérieur, car c'est un crime de violer la foi jurée[6]. Telle est la sainteté du lien conjugal que, dans les mariages mixtes, elle rejaillit sur le conjoint païen et sur les enfants nés de cette union[7]. Le mariage chrétien prépare des recrues au baptême et des candidats au ciel. L'Apôtre couronne son enseignement par cette consolante parole : « La femme sera sauvée en devenant mère — par le fait qu'elle devient mère (διὰ τεκνογονίας) — pourvu qu'elle persévère dans la foi, la charité et la sainteté, unies à la modestie[8]. »

III. Préceptes de morale individuelle.

1. Les trois vertus théologales. — 2. Prééminence de la charité. 3. Vertus et vices. — 4. La prière. — 5. Petites vertus.

1. La foi, l'espérance et la charité sont la base, le milieu et le faîte de la vie chrétienne. La foi commence, la charité consomme, l'espérance est le trait d'union. Paul aime à les

1. 1 Cor. 7^3. — 2. 1 Cor. 7^1. — 3. 1 Cor. 7^7. — 4. 1 Cor. 7^{40}.

5. Le πρεσβύτερος ou ἐπίσκοπος doit être μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ (n'avoir été marié qu'une fois, 1 Tim. 3^2; Tit. 1^6) ainsi que le diacre (1 Tim. 3^{12}). De même la veuve officiellement reconnue par l'Église doit être ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή (1 Tim. 5^9).

6. 1 Tim. $5^{11.12}$. — 7. 1 Cor. 7^{14}.

8. 1 Tim. 2^{15} : σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας.

classer à part et à marquer la distance qui les sépare des autres vertus. Il exhorte les Thessaloniciens à revêtir « la cuirasse de la foi et de la charité et le casque de l'espérance[1] », parce que la foi, doublée de la charité, rend le chrétien invulnérable et que l'espérance lui enseigne à ne rien craindre et à tout oser. Il loue chez eux « l'œuvre de la foi, le labeur de la charité et le support de l'espérance[2] », parce que la foi sincère est agissante, la vraie charité infatigable et l'espérance surnaturelle capable de tout souffrir. Par opposition aux charismes qui passent et dont le rôle est transitoire, « la foi, l'espérance et la charité demeurent[3] ». Le nombre des cas où les trois vertus défilent ensemble est significatif et il paraîtra plus surprenant encore si, à l'espérance, on substitue un de ses synonymes, ou si l'on réfléchit qu'elle est virtuellement comprise dans le duo foi et charité qui revient si souvent sous la plume de l'Apôtre[4].

Quand elle est associée à la charité et à l'espérance, la foi

1. 1 Thess. 5^{8} : ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαο ἐλπίδα σωτηρίας. Pour l'image, S. Paul s'inspire de Is. 59^{17} (ἐνεδύσατν δικαιοσύνην ὡς θώρακα καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς), mais il change le nom des vertus, afin d'amener son trio : foi, espérance et charité. Dans Eph. 6^{14-17} le but est différent; il faut avoir une armure *défensive complète*, depuis le casque jusqu'à la chaussure. Ces deux textes sont à rapprocher de Sap. 5^{19} et de Baruch, 5^{2}.

2. 1 Thess. 1^{3} : μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Il est très probable que les derniers mots qualifient seulement l'espérance (Bisping, Schäfer, Bornemann, etc.) qui a pour objet et pour stimulant le retour triomphal du Christ.

3. 1 Cor. 13^{13} : νυνὶ δέ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα.

4. En dehors des textes déjà cités, les trois vertus sont énumérées ensemble dans les passages suivants : Gal. 5^{5-6} (ἐκ πίστεως ἐλπίδα ἀπεκδεγόμεθα... πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη); Rom. 5^{1-2-5} (δικαιωθέντες ἐκ πίστεως... καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι... ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ κτλ.); Col. 1^{4-5} (ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν... καὶ τὴν ἀγάπην... διὰ τὴν ἐλπίδα); Eph. 1^{15-18}; 3^{17} (comparé avec Col. 1^{23}). Cf. 1 Cor. 13^{7}; Hebr. 6^{10-12}; 10^{22-24}. — Avec ὑπομονή au lieu de ἐλπίς : 2 Thess. 1^{3-4}; 1 Tim. 6^{11}; 2 Tim. 2^{2} (ὑγιαίνοντες τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ). — Le duo « foi et charité » : 1 Thess. 3^{6}; Philem. 5; 1 Tim. 1^{14}; 2^{15}; 4^{12}; 2 Tim. 1^{13}; 2^{22}. — Notons pourtant que dans Gal. 5^{5} il s'agit de l'*objet* de l'espérance (lequel suppose d'ailleurs l'espérance subjective) et que dans Rom. 5^{5}, il s'agit directement de l'*amour* de Dieu (qui répand dans nos cœurs la vertu de charité).

n'est plus le premier mouvement d'accès de l'âme vers Dieu et la prise de possession de la justice; c'est alors une habitude surnaturelle qui donne aux diverses manifestations de la vie chrétienne leur impulsion, leur orientation et leur tonalité. Ce caractère de la foi stable est beaucoup plus accentué dans les Pastorales, où la formule « dans la foi » se présente stéréotypée; mais il n'est nullement absent des autres Épîtres. L'Apôtre recommande aux Corinthiens de rester fermes dans la foi, de s'éprouver pour savoir s'il sont dans la foi; aux Colossiens, de persévérer dans la foi, de se fortifier dans la foi: il se réjouit de voir les Thessaloniciens ancrés dans la foi; lui-même vit dans la foi du Fils de Dieu. Évidemment, dans tous ces exemples, la foi n'est pas un acte qui passe mais une vertu qui demeure[1].

Pour les classiques grecs, l'espérance était l'attente vaine ou motivée d'un événement heureux ou malheureux. Cette acception est étrangère à la Bible : ici l'espérance est toujours l'attente certaine d'un bien à venir. On craint le mal, on ne l'espère pas. L'espérance a toujours pour objet les promesses divines : le salut, la vie éternelle, la résurrection des morts; elle embrasse tout l'objet de la foi en tant qu'il nous concerne et qu'il est à venir[2]. Comme elle doit être fondée en raison, elle n'est l'apanage que des chrétiens. Les Gentils n'ont pas d'espérance[3]; l'espérance des impies, n'étant qu'une illusion mensongère, périra; au contraire celle des chrétiens est certaine, « elle ne confond point »[4], parce qu'elle s'appuie sur la foi; elle est donc pour eux une source intarissable de courage, de joie et de bonheur intime. L'espérance et la foi se prêtent un mutuel secours; si la foi agit sur l'espérance, l'espérance réagit sur la foi; l'une et l'autre tire de la charité sa valeur et son prix, mais l'une et l'autre enflamme la charité et la stimule à l'action[5]. L'espérance surtout, qui a le casque pour symbole et dont le caractère distinctif est l'ardeur, l'intrépidité et l'audace, ne se laisse arrêter par aucun obstacle, émouvoir par aucun danger,

1. Voir note V, p. 536-537.
2. Hebr. 11^{1}. — 3. Eph. 2^{12}; 1 Thess. 4^{13}.
4. Rom. 5^{5}. — 5. Col. 1^{4-5}.

lasser par aucun retard. Loin de l'abattre, l'épreuve l'affermit : « La tribulation produit la constance; la constance, une vertu éprouvée; la vertu éprouvée, l'espérance[1]. » L'espérance est en même temps le principe et le terme de cette évolution vers le mieux; car il y a compénétration partielle et causalité réciproque entre les vertus chrétiennes.

2. La foi, l'espérance et la charité marchent volontiers de conserve, mais la charité a toujours le pas sur ses deux sœurs. Il faut lire tout d'un trait l'admirable page que saint Paul consacre à son éloge et qu'on a justement nommée l'hymne de la charité.

Recherchez les meilleurs charismes; mais je vais encore vous indiquer une voie beaucoup plus excellente.

Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis qu'un airain bruyant et qu'une cymbale retentissante. Aurais-je le don de prophétie et une foi capable de transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité je ne suis rien. Distribuerais-je [aux pauvres] tous mes biens et livrerais-je mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité cela ne me sert de rien.

La charité est patiente, elle est bienveillante; la charité n'envie pas; la charité ne se vante pas, elle ne s'enfle pas, elle ne fait rien d'inconvenant, elle ne cherche pas son intérêt, elle ne s'irrite pas, elle n'impute pas le mal; elle ne se réjouit pas de l'injustice, elle sympathise au contraire avec la vérité; elle excuse tout, elle espère tout, elle croit tout, elle supporte tout.

La charité ne périra jamais. Si [vous nommez] les prophéties, elles s'évanouiront; les langues, elles cesseront; la science, elle aura son terme. Car nous savons partiellement et nous prophétisons partiellement; mais quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel s'évanouira. Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant; lorsque je suis devenu homme, j'ai dépouillé les [sentiments] de l'enfant. Maintenant nous voyons à travers un miroir, en images; alors [nous verrons] face à face. Maintenant je connais partiellement; alors au contraire je connaîtrai comme j'ai été connu moi-même.

Maintenant demeurent la foi, l'espérance, la charité, ces trois [vertus capitales]; mais la plus grande d'entre elles est la charité[2].

1. Rom. 5^{4}. Comparez, pour l'idée, Jac. 1^{3-4}.

2. 1 Cor. 12^{31}-13^{13}. — Le verset 12^{31} sert de transition : *Aemulamini autem charismata meliora. Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.* Saint Paul a reproché aux Corinthiens de rechercher les cha-

Ce morceau lyrique est la clarté même et tout commentaire ne ferait que l'obscurcir. Essayons seulement d'en dégager les idées maîtresses en les groupant sous trois chefs.

La charité est la reine des vertus. Les charismes sont des dons précieux; il faut les estimer à leur valeur, en préférant aux plus brillants les plus utiles. Mais il est une voie incomparablement plus sûre et plus haute; c'est le chemin royal de l'amour. Sans la charité, les charismes les plus excellents ne sont rien et ne servent de rien. Le don des langues, vain bruit de paroles; la prophétie, lueur passagère qui s'éclipsera au grand jour de la vision béatifique. Seule « la charité ne déchoit pas ». La foi et l'espérance, qui partagent avec elle le privilège d'avoir Dieu pour objet direct, s'évanouiront au ciel, où les élus voient au lieu de croire et ne peuvent plus espérer ce qu'ils possèdent sans vicissitude; tandis que la charité est immortelle et ne change pas essentiellement de nature lorsqu'elle se transforme en gloire.

La charité est l'abrégé des commandements, car elle comprend la soumission implicite au vouloir divin dans toute son ampleur. Le Maître avait dit : « A ces deux préceptes (l'amour de Dieu et du prochain) est suspendue toute la Loi ainsi que les prophètes. » Le disciple dit à son tour : Tous les préceptes « sont résumés en un mot : Tu aimeras ton prochain comme toi-même... La plénitude de la Loi (c'est-à-dire son parfait accomplissement) est donc la charité[1]. » Et encore : « Toute la Loi est enfermée dans ce mot : Aime ton prochain

rismes les plus extraordinaires, les plus *voyants*. Il les exhorte maintenant à désirer les charismes les plus grands ou les meilleurs (μείζονα ou κρείττονα), c'est-à-dire les plus utiles, comme il l'a expliqué. — Il vaut mieux prendre ζηλοῦτε à l'impératif; l'indicatif, avec un point d'interrogation après le premier membre, donnerait un sens assez contourné : « Aspirez-vous aux meilleurs charismes? Eh bien, je vais vous montrer une voie encore plus excellente. » Mais cela suppose que la charité est un charisme, ce qui est contraire au langage et à la pensée de l'Apôtre. Au contraire, avec l'impératif, le sens est tout naturel : le premier membre est la conclusion de ce qui a été dit au sujet des charismes; Paul montre alors quelque chose de plus excellent et de plus enviable. — L'expression καθ' ὑπερβολήν a la valeur d'un adjectif qualifiant ὁδός.

1. Math. 22^{40} et Rom. 13^{9-10}.

comme toi-même[1]. » Ou, avec une énigmatique concision : « La fin du précepte est la charité[2]. »

La charité est le lien de la perfection[3]. C'est elle qui tient étroitement serrées, comme une gerbe de fleurs odorantes, les vertus dont l'ensemble constitue la perfection chrétienne. Ou, pour donner à la métaphore un tour différent, c'est la clef de voûte destinée à maintenir toutes les pierres et les nervures de notre édifice spirituel qui sans elle s'effondrerait.

Saint François de Sales nous dit, en son gracieux langage, que « la charité n'entre jamais dans un cœur qu'elle n'y loge avec soi tout le train des autres vertus ». Le pieux évêque de Genève paraît s'inspirer de saint Paul décrivant ainsi l'escorte des vertus mineures qui font cortège à leur souveraine : « La charité est patiente », elle possède cette tolérante longanimité dont l'Écriture fait le caractère propre de la paternité divine. — « Elle est pleine de bénignité » et pratique, dans les rapports fraternels, cette douceur aimable dont l'Apôtre

1. Gal. 5^{14}. — 2. 1 Tim. 1^{5}.

3. Col. 3^{14} : *Super omnia autem haec, charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστι σύνδεσμος τῆς τελειότητος. Comme il vient d'être question de vertus à revêtir (v. 12), on serait tenté de traduire : « Par-dessus toutes ces [vertus, revêtez] la charité. » La charité serait alors comme un vaste manteau qui envelopperait de ses plis les autres vertus ou comme une large ceinture qui les assujettirait autour du chrétien. Mais il est probable que le sens propre de ἐνδύσασθε n'est plus sensible; la Vulgate l'a remplacé par l'incolore *habete*. En ce cas, ἐπὶ πᾶσι τούτοις voudra dire : « plus que tout cela, de préférence à tout le reste ».

Le point capital est de savoir à quoi la charité sert de *lien*. Est-ce aux autres vertus, ou bien aux chrétiens eux-mêmes? La première explication est la plus commune. Ainsi Chrysostome : πάντα ἐκεῖνα αὕτη συσφίγγει. De même Lightfoot, Abbott, etc. On rapproche le mot des pythagoriciens qui font de l'amitié le *lien* de toutes les vertus : σύνδεσμος πασῶν τῶν ἀρετῶν. Le génitif τῆς τελειότητος serait alors objectif : la charité est *ce qui lie*, resserre et unit entre elles les vertus, dont l'ensemble constitue la perfection. L'idée est belle, mais l'expression a quelque chose d'un peu singulier; on lie bien les parties d'un tout, mais qu'est-ce que le lien d'un tout? — C'est pourquoi la seconde explication garde sa probabilité. La charité serait le lien puissant qui unit les chrétiens entre eux. Le génitif τῆς τελειότητος serait alors un génitif de qualité (un lien parfait), ou un génitif d'apposition (un lien consistant dans la perfection), ou même, si l'on veut, un génitif possessif (un lien à l'usage de la perfection = des parfaits).

nous dira le charme. — « La charité n'est pas envieuse », parce qu'elle est sans prétention et que le bonheur ou le succès d'autrui ne saurait l'offusquer. — « La charité n'est pas fanfaronne », elle n'imite pas les pharisiens publiant à son de trompe leurs services ou leurs bienfaits. — « Elle ne s'enfle pas d'orgueil », parce qu'elle est moins attentive au bien qu'elle fait qu'à celui qu'elle est impuissante à faire. — « Elle n'a rien d'inconvenant » dans son langage ou son attitude, évitant avec soin tout ce qui serait de nature à blesser ou à choquer le prochain. — « Elle ne cherche pas son avantage », car elle a besoin de s'oublier pour vivre et l'égoïsme la tuerait. — « Elle ne s'irrite pas », qu'on la méconnaisse ou qu'on la calomnie, tant elle est au-dessus des préoccupations terrestres. — « Elle n'impute pas à mal » les procédés indélicats. — « Elle ne se réjouit pas de l'injustice », même quand elle réussit et profite. — « Au contraire elle met sa joie dans la vérité » et applaudit à son triomphe. — « Elle excuse tout », laissant à Dieu, qui sonde les cœurs, le soin de juger les intentions secrètes. — « Elle croit tout » ce qu'on lui dit, avec bonne foi et simplicité. — « Elle espère tout » ce qu'on lui promet, sans soupçon et sans défiance. — « Elle supporte tout », même l'indifférence et l'ingratitude[1].

1. 1 Cor. 13[4-7] : Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, (*a*) charitas patiens est,
χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, (*b*) benigna est;
οὐ ζηλοῖ, (*c*) charitas non aemulatur,
ἡ ἀγ. οὐ περπερεύεται, (*d*) non agit perperam,
οὐ φυσιοῦται, (*e*) non inflatur,
οὐκ ἀσχημονεῖ, (*f*) non est ambitiosa,
οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, (*g*) non quaerit quae sua sunt,
οὐ παροξύνεται, (*h*) non irritatur,
οὐ λογίζεται τὸ κακόν, (*i*) non cogitat malum,
οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, (*j*) non gaudet super iniquitate,
συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ, (*k*) congaudet autem veritati;
πάντα στέγει, (*l*) omnia suffert,
πάντα πιστεύει, (*m*) omnia credit,
πάντα ἐλπίζει, (*n*) omnia sperat,
πάντα ὑπομένει. (*o*) omnia sustinet.

Quelques termes exigent un mot d'explication : *b*) Χρηστεύεσθαι, c'est pratiquer la vertu paulinienne de χρηστότης (*benignitas*). — *d*) Περπερεύεσθαι, c'est être πέρπερος, « fanfaron » ou « flagorneur »; mais le second sens convient moins bien à cause du voisinage de οὐ φυσιοῦται.

N'essayons pas de classifier ces quinze vertus, compagnes de la charité. A y chercher un ordre rigoureux, on sacrifierait l'exégèse au système. Paul pouvait à son gré allonger ou raccourcir sa liste et l'énumération est faite plutôt à titre d'exemple que pour épuiser la matière.

3. Le rang hors de pair assigné à la charité a pour effet naturel de rejeter un peu dans l'ombre le groupe des vertus morales. Leur peu de relief tient encore à une autre cause. Comme elles entraient dans la catéchèse apostolique et appartenaient par conséquent aux rudiments de la foi, les écrivains sacrés n'avaient guère à y revenir. Quand Paul juge à propos d'y faire allusion, ses listes de vertus et de vices ne sont ni complètes ni méthodiques; et elles ne nous apprennent que peu de chose. Relevons seulement les traits caractéristiques du vocabulaire paulinien : l'humilité et la bonté parmi les vertus, la convoitise et la discorde parmi les vices.

L'*humilité* est une vertu spécifiquement chrétienne; les païens ne paraissent pas l'avoir soupçonnée. Pour eux, « humble » (ταπεινός) a pour synonymes « bas, vil, abject, servile et ignoble[1] ». Chez les Hébreux, il en était tout autrement. L'homme opprimé qui, conscient de son néant et de sa misère, acceptait l'épreuve avec patience comme un moyen d'expiation, mettait son espérance en Dieu et n'avait pour

— *f*) Ἀσχημονεῖν, c'est avoir dans son extérieur quelque chose de choquant, de blessant, pour les autres. — *i*) Λογίζεσθαι τὸ κακόν pourrait signifier « porter les mauvais procédés au compte d'autrui pour s'en venger à l'occasion »; mais il vaut mieux entendre : « imputer une chose à mal », c.-à-d. supposer une mauvaise intention. — *j* et *k*) Le mot ἀδικία ne désigne pas l'injustice faite au prochain et le mot χαίρει n'exprime pas le sentiment de plaisir que cette vue inspire au jaloux. L'idée est plus générale : « la charité déteste toute injustice et elle prend plaisir au contraire au triomphe de la vérité » (συγχαίρει, elle se réjouit avec la vérité qui triomphe). — *l*) Στέγειν peut vouloir dire, « supporter »; mais cette idée se trouvant énoncée plus bas (*o*), il est préférable de s'en tenir au sens classique de « passer sous silence, excuser ». — *m* et *n*) Ces deux incises s'entendent mieux par rapport au prochain que par rapport à Dieu. Paul ne veut pas dire que la charité alimente la foi et l'espérance théologique, mais qu'elle est sans défiance et sans soupçon.

1. Cf. Trench, *Synonyms of the New Testament*, XLIII.

ses persécuteurs ni haine ni rancune, passait pour l'idéal du juste. On le désignait d'un mot qui se traduit tour à tour par « pauvre, doux » et « humble ». Quand Jésus-Christ disait de lui-même : « Je suis doux et humble de cœur », les Juifs qui l'entendaient n'avaient pas de peine à le comprendre[1]. L'humilité et la douceur sont la face et le revers d'une même vertu : humilité devant Dieu, douceur envers les hommes. Saint Paul les unit volontiers : il veut que « chacun, en toute humilité, regarde les autres comme au-dessus de soi » et il recommande vivement à ses néophytes d'être « pleins de douceur envers tous les hommes[2] ». Ainsi ces deux vertus jumelles, dont l'une était profondément méprisée et l'autre à peine connue du monde antique, deviennent la pierre de touche du vrai chrétien.

La *bonté* n'est pas moins caractéristique de la morale de Paul. Elle s'exprime par deux mots qui appartiennent à lui seul et dont l'un (ἀγαθωσύνη) est proprement la « bonté », l'autre (χρηστότης) la « bénignité » ou la « mansuétude[3] ».

1. Mat. 11[29] : ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ. Primitivement distincts par le sens et l'étymologie, les deux adjectifs עָנִי et עָנָו devinrent plus tard synonymes et sont traduits indifféremment par πραΰς ou ταπεινός. Cf. Cremer, *Wörterbuch, sub voce*.

2. Le mot ταπεινοφροσύνη, Eph. 4[2]; Phil. 2[3]; Col. 2[18.23]; 3[12]; Act. 20[19] (discours de Paul), ne se retrouve plus que dans 1 Petr. 5[5]. Le mot πραΰτης, 1 Cor. 4[21]; 2 Cor. 10[1]; Gal. 5[23]; 6[1]; Eph. 4[2]; Col. 3[12]; 2 Tim. 2[25]; Tit 3[2], se trouve aussi dans Jac. 1[21]; 3[13]; 1 Petr. 3[15]. S. Paul joint les deux noms dans Eph. 4[2]; Col. 3[12]. Il dit encore πραϋπαθία (1 Tim. 6[11]). — S. Bernard définit l'humilité : « Virtus qua quis ex verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit. » S. Chrysostome dit moins bien : être humble, c'est ὅταν τις μέγας ὢν ἑαυτὸν ταπεινοῖ. Il pensait sans doute à l'humilité du Christ. S. Basile appelle l'humilité (*Constit. mon.* 16) γαζοφυλάκιον ἀρετῶν. Trench, *loc. cit.*, établit ainsi la synonymie : « Πραΰτης, or meekness, is more than mere gentleness of manner, if indeed the Christian grace of meekness of spirit must rest on deeper foundations than its own : on those namely which ταπεινοφροσύνη has laid for it, and can only subsist while it continues to rest on these. It is a grace in advance of ταπεινοφροσύνη, not as more precious than it, but as presupposing it, and as being unable to exist without it. »

3. Le mot ἀγαθωσύνη (bonté) est exclusivement paulinien (Rom. 15[14]; Gal. 5[22]; Eph. 5[9]; 2 Thess. 1[11]); χρηστότης (bénignité)de même (Rom. 2[4]; 3[12]; 11[22]; 2 Cor. 6[6]; Gal. 5[22]; Eph. 2[7]; Col. 3[12]; Tit. 3[4]), ainsi que χρηστεύεσθαι (1 Cor. 13[4]) et χρηστολογία (Rom. 16[18]).

Saint Jérôme en a bien saisi la nuance : « La bénignité, dit-il, est une vertu suave, aimable, tranquille, au parler doux, aux mœurs affables, alliage heureux de toutes les bonnes qualités. La bonté en est assez voisine, car elle aussi cherche à faire plaisir ; mais elle s'en distingue en ceci qu'elle est moins avenante et d'aspect plus sévère ; qu'elle est prompte à faire du bien et à rendre service, mais sans cette aménité, cette suavité, qui gagne tous les cœurs[1]. » La bonté tient plus au fond, la bénignité plus à la forme du dévouement. La bénignité comprend la bonté, mais elle y joint un je ne sais quoi qui en double le prix. On dit sans pléonasme « la bénignité de la bonté » ; on ne dirait pas « la bonté de la bénignité ». La bénignité est l'apanage spécial de Dieu ; aussi est-elle l'empreinte la plus reconnaissable du Créateur sur sa créature. Cependant ni la bonté ni la bénignité chrétiennes ne dégénèrent en débonnaireté et en faiblesse, comme c'est souvent le cas chez les auteurs profanes.

De tous les vices, le plus odieux à Paul est l'esprit de *discorde*. Il le trouva sur sa route presque au début de sa carrière, menaçant d'entraver son ministère et d'anéantir son œuvre. Il le retrouvera au terme de sa course, toujours remuant, toujours inquiet, toujours jaloux. Il le flétrit sous une multitude de noms, dont quelques-uns lui appartiennent en propre : les disputes, les dissensions, les coteries, l'animosité, l'envie, l'amour des schismes et des sectes[2]. Il ordonne expressément à Tite de fuir l'hérétique, c'est-à-dire le fauteur de troubles et de divisions. On dirait parfois que toute tsa morale consiste à faire régner parmi ses chrétiens l'union, la bonne entente, la concorde et la paix.

Un autre vice qui tient une assez grande place dans les écrits de Paul (πλεονεξία, πλεονέκτης) et qui est caractéristique

1. *Comment. in Galat.* 5[22]. Cf. S. Basile (*Regul. brev. tract.* 214) : Πλατυτέραν οἶμαι εἶναι τὴν χρηστότητα εἰς εὐεργεσίαν τῶν ὅπως δηποτοῦν ἐπιδεομένων ταύτης, συνηγμένην δὲ μᾶλλον τὴν ἀγαθωσύνην καὶ τοῖς τῆς δικαιοσύνης λόγοις ἐν ταῖς εὐεργεσίαις συγχρωμένην.

2. Sont pauliniens les mots : ἔρις (dispute), Rom. 1[29] ; 13[13] ; 1 Cor. 1[11] ; 3[3] ; 2 Cor. 12[20] ; Gal. 5[20] ; Phil. 1[15] ; 1 Tim. 6[4] ; Tit. 3[9] ; — διχοστασία (dissension), Rom. 16[17] ; Gal. 5[20] ; — ἐριθία (discorde), Rom. 2[8] ; 2 Cor. 12[20] ; Gal. 5[20] ; Phil. 1[17] ; 2[3] (sauf Jac. 3[14-16]).

de son vocabulaire est difficile à définir[1]. La Vulgate le traduit toujours par *avaritia;* mais c'est plutôt la *convoitise* que la cupidité. En effet ce vice est presque toujours associé aux péchés d'impureté et l'on ne voit pas trop ce que l'avarice vient faire en cette compagnie. De plus, il est présenté comme la note dominante du paganisme et il est même identifié une fois avec l'idolâtrie ; or l'avarice ne semble pas avoir été le vice particulier des païens, tandis que l'idolâtrie et la fornication ou l'impudicité étaient synonymes. Enfin la défense

1. Le verbe πλεονεκτεῖν, spécial à Paul (2 Cor. 2^{11}; 7^{2}; $12^{17\text{-}18}$; 1 Thess. 4^{6}), est rendu dans la Vulgate par *circumvenire;* πλεονέκτης, aussi spécial à Paul (1 Cor. $5^{10\text{-}11}$; 6^{10}; Eph. 5^{5}), est rendu par *avarus;* πλεονεξία dans S. Paul (Rom. 1^{29}; 2 Cor. 9^{5}; Eph. 4^{19}; 5^{3}; Col. 3^{5}; 1 Thess. 2^{5}) et ailleurs (Marc. 7^{22}; Luc. 12^{15}; 2 Petr. $2^{3\text{-}14}$) est rendu par *avaritia*. Or, dans beaucoup de ces textes, l'idée d'avarice est difficile à justifier : *a*) Eph. 5^{3} (Fornicatio et omnis immunditia aut *avaritia* nec nominetur in vobis) s'entend beaucoup mieux de la *convoitise charnelle* que de l'avarice, d'abord à cause des mots voisins, ensuite à cause du verbe au singulier et du *aut* (καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία) qui semble faire entendre qu'il s'agit du même vice sous des noms différents, enfin parce qu'on ne voit pas le danger qu'il y aurait à *nommer* l'avarice. — *b*) On ne voit pas non plus le rapport qu'il peut y avoir entre l'*avarice* et l'idolâtrie : Col. 3^{5} (καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία) ; Eph. 5^{5} (πλεονέκτης, ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης) ; tandis que la Bible et l'histoire s'accordent à nous montrer les liens étroits entre l'idolâtrie et les passions charnelles. — *c*) Le mot πλεονεξία est ordinairement associé avec les péchés d'impureté : Col. 3^{5}; Eph. 5^{3}; 5^{5}; Rom. 1^{29}; 1 Cor. $5^{10\text{-}11}$; 2 Petr. 2^{14}; Marc. 7^{21} (l'ordre véritable est κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι).

Dans le Décalogue, la défense de ***désirer le bien*** du prochain et de *convoiter sa femme* est exprimée par un seul et même verbe : Ex. 20^{17} (*Non concupisces domum proximi tui, nec desiderabis uxorem ejus, non ancillam, non bovem, non asinum, nec omnia quae illius sunt;* en grec c'est le même verbe ἐπιθυμεῖν, en hébreu aussi *ḥāmad*). Quoique la cupidité et la convoitise aient été différenciées de bonne heure (dans Deut. 5^{8} les verbes diffèrent), elles ont pu continuer à être exprimées par le même mot. Peut-être cette remarque éclaire-t-elle 1 Thess. 4^{6} (τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ). Πλεονεκτεῖν τινα veut dire ordinairement « porter préjudice, faire tort à quelqu'un par cupidité ou avarice en le privant de son dû » ; ne peut-il pas signifier « faire tort à quelqu'un par convoitise » en le trompant dans cette affaire (ἐν τῷ πράγματι) du mariage? Ce sens cadre très bien avec le verset précédent où il était question du chaste usage du mariage et il cadre bien aussi avec la raison donnée dans le verset suivant (non enim vocavit nos Deus in immunditiam). Il n'y a donc pas à s'étonner que S. Jérôme, Estius et d'autres l'aient adopté.

intimée aux Éphésiens de ne pas en parler : *Fornicatio et omnis immunditia aut avaritia nec nominetur in vobis*, s'entend beaucoup mieux de la convoitise charnelle. Il faut se souvenir que dans la morale primitive, avant que les espèces de désirs mauvais fussent différenciées, le même mot signifiait à la fois convoitise ou appétit impur et cupidité ou avarice. L'usage spécial de saint Paul nous ramène à ces origines lointaines : telle est la solution la plus naturelle d'un problème de linguistique qui préoccupe les exégètes.

4. Ce qui précède suffit à montrer quel abîme sépare la morale de Paul de la morale stoïcienne. Comme on l'a fort bien dit, « le stoïcisme est le fruit du désespoir » : désespoir en religion à la vue des mythologies caduques et absurdes ; désespoir en politique, lorsque la conquête macédonienne eut dissipé tous les rêves d'indépendance ; désespoir en philosophie, au spectacle des systèmes impuissants et contradictoires[1]. Or le christianisme est la religion de l'espérance et la morale de Paul est la morale de l'amour. Il n'y a point entre ces grandeurs de commune mesure. Comme presque tous les stoïciens étaient d'origine orientale et que beaucoup d'entre eux s'étaient fixés à Tarse ou en Cilicie, on a pu soupçonner le docteur des Gentils d'avoir subi leur influence ; et en effet, en compulsant laborieusement Épictète et Sénèque, on y découvre un certain nombre de maximes assez semblables, pour le ton et l'expression, à celles de Paul. Ces rencontres ne doivent pas faire illusion ; elles sont extérieures et superficielles. Nous constatons d'abord l'absence complète du vocabulaire stoïcien ; mais ce qui différencie surtout les doctrines, c'est l'esprit. Les stoïciens regardaient comme souverainement ridicule de demander à Dieu la vertu et de lui

1. Lightfoot, *Epistle to the Philippians*, p. 271-272 (Appendice *St. Paul and Seneca*, p. 270-333). Voir *Ibid.*, p. 299, une note érudite sur la patrie de tous les stoïciens de renom. R. Bultmann (*Der Stil der Paulinischen Predigt und die Kynisch-Stoische Diatribe*, Gœttingue, 1910) a essayé de prouver la dépendance de saint Paul à l'égard de l'école stoïco-cynique en ce qui concerne les procédés d'argumentation. La preuve, à notre avis, n'a rien de convaincant, mais l'idée doit être prise en considération.

en faire honneur; or rien n'est plus caractéristique dans la morale de Paul que la prière et l'action de grâces.

Ses injonctions à cet égard paraissent tenir de l'hyperbole : « Priez sans discontinuer; rendez grâces en tout. — En toute circonstance, exposez à Dieu vos besoins par des prières et des supplications, avec des actions de grâces. — Quoi que vous disiez, quoi que vous fassiez, faites tout au nom du Seigneur Jésus, rendant grâces par lui à Dieu le Père. — Faites en tout temps par l'esprit toutes sortes de prières et de supplications[1]. » Lui-même donne l'exemple. Il écrit aux nouveaux chrétiens : « Nous prions toujours pour vous avec actions de grâces... Nous ne cessons pas de prier pour vous[2]. » Les Actes nous le montrent priant dans toutes les circonstances graves de sa vie : au moment d'aller visiter Ananie pour être baptisé[3], au Temple après sa conversion[4], avant de recevoir l'imposition des mains[5], quand il ordonne des *anciens* pour les chrétientés nouvelles[6], dans la prison de Philippes[7], à Milet devant les anciens réunis[8], en disant adieu aux fidèles de Tyr[9], après son miracle de Mytilène[10], à Trois-Tavernes sur le chemin de Rome[11]. Il prie pour ses disciples[12] et pour les Juifs[13]; il prie aussi pour lui-même[14]; il exhorte les fidèles à prier souvent[15], spécialement pour lui[16], et compte sur leurs prières[17]. Nous savons que, comme les Juifs pieux de son temps, il avait coutume de prier avant ses repas[18].

Ses lettres, coupées de doxologies, débutent en général par un acte de remerciement qui parfois se poursuit à travers l'Épître entière dont il forme le cadre. Le souhait final ramène encore presque toujours une formule de prière.

Si nous n'insistons pas davantage, c'est qu'il n'y a là rien de bien spécial; car la pratique de la prière fréquente est une habitude contractée par saint Paul au sein du pharisaïsme.

1. 1 Thess. 5^{17}; Phil. 4^{6}; Eph. 6^{18}. — 2. 1 Thess. 1^{2}; Col. 1^{9}; etc.
3. Act. 9^{11}. — 4. 22^{17}. — 5. 13^{3}. — 6. 14^{23}. — 7. 16^{25}.
8. Act. 20^{36}. —9. 21^{5}. — 10. 28^{8}. — 11. 28^{15}.
12. Rom. $1^{9\text{-}10}$; 2 Cor. 13^{7}; Eph. 3^{14}; Phil. $1^{3\text{-}9}$; Col. 1^{3}.
13. Rom. 10^{1}. — 14. 2 Cor. 12^{8}; 1 Thess. 3^{10}.
15. Rom. 12^{13}; 1 Cor. 7^{5}; $11^{5\text{-}13}$; 14^{13}; Phil. 4^{6}; Col. 4^{2}; 1 Tim. $2^{1\text{-}4}$.
16. Rom. $15^{30\text{-}32}$; 2 Cor. 1^{11}; Eph. 6^{18}; Col. $4^{3\text{-}18}$; 2 Thess. $3^{1\text{-}2}$.
17. Phil. 1^{19}; Philem. 22. — 18. Act. 27^{35}.

Tous les pharisiens dévots aimaient à semer leurs écrits et leurs discours de prières et de doxologies. Saint Paul ne s'en distingue guère que par le sérieux de ses supplications et par le fait déjà signalé ailleurs que, dans ses invocations, il associe le Fils au Père et qu'il fait du Saint-Esprit le maître et l'agent principal de la prière chrétienne.

5. Mentionnons en terminant trois vertus modestes bien chères à l'Apôtre : le travail, l'ordre et le décorum. Sitôt arrivé dans une nouvelle mission, il s'installait dans une de ces boutiques exiguës qui bordaient l'agora; il y reprenait son métier de tisseur, pour suffire à ses besoins, donner à tous le bon exemple et sauvegarder son indépendance. Aux anciens d'Éphèse, venus à Milet recevoir ses adieux, il montrait fièrement ses mains rugueuses, habituées aux durs labeurs de jour et de nuit[1]. Aux Thessaloniciens, obsédés par la perspective de la fin prochaine du monde, il rappelait avec insistance la loi du travail : « Nous n'étions pas oisifs parmi vous, et nous n'avons mangé gratis le pain de personne[2]. » Sa maxime était que « quiconque ne veut pas travailler ne doit pas manger[3] ». L'aisance qui met à l'abri du besoin, n'est pas une excuse à l'oisiveté. Paul veut qu'on travaille pour fuir le désœuvrement et — s'il faut un motif plus chrétien — afin de répandre plus largement l'aumône[4]. Le travail par lui-même est une bonne œuvre, mais la charité en décuple le prix.

L'ordre ne tenait pas moins au cœur de l'Apôtre et il en était un vivant modèle. Il prescrivait que dans les assemblées religieuses tout se passât avec ordre[5]. Rien ne le charmait tant que de contempler en esprit le bel ordre d'une communauté naissante[6]. Il exigeait qu'on reprît fraternellement les désœuvrés qui troublaient et scandalisaient les autres et qu'on les soumît même, en cas de récidive, à une sorte d'excommunication bénigne, capable de les ramener au devoir[7].

Le décorum était à ses yeux la résultante de l'ordre et du travail : « Que tout se fasse avec décence, répétait-il souvent.

1. Act. 20^{34}. — 2. 2 Thess. 3^{8}. — 3. 2 Thess. 3^{10}. — 4. Eph. 4^{28-29}.
5. 1 Cor. 14^{40}. — 6. Col. 2^{5} — 7. 1 Thess. 5^{14}; 2 Thess. 3^{6-11}.

Conduisez-vous avec bienséance comme au plein jour de la lumière évangélique. Agissez avec bienséance dans vos rapports avec les personnes étrangères » à nos croyances[1]. Le converti ne doit pas s'exiler du monde; il peut accepter les invitations des infidèles; mais il faut qu'il laisse partout un parfum d'édification[2]. C'est trop peu de n'être pas « une pierre d'achoppement pour les Juifs et pour les Grecs[3] »; le chrétien, dans sa tenue et l'ensemble de sa conduite, doit donner une haute idée de sa foi et faire honneur à l'Évangile[4]. Relevées par ces motifs, les petites vertus deviennent grandes; elles se nomment dévouement et apostolat.

La morale de saint Paul est toute pleine de contrastes. L'Apôtre associe, avec une incomparable aisance, la mystique la plus sublime à l'ascétisme le plus pratique. Tandis que son œil plonge dans les cieux, son pied ne perd jamais le contact de la terre. Rien n'est au-dessus ni au-dessous de lui. Au moment où il se déclare crucifié au monde et vivant de la vie même du Christ, il sait trouver à l'adresse de ses enfants des mots ravissants d'aménité et de grâce et descendre aux prescriptions les plus minutieuses sur le voile des femmes, le bon ordre des assemblées, le devoir du travail manuel, le soin d'un estomac débile. Aussi sa spiritualité offre-t-elle aux cœurs les plus humbles un aliment toujours savoureux, et aux âmes d'élite une mine inépuisable de profondes méditations.

IV. La perfection chrétienne.

1. La voie des conseils. — 2. L'imitation de Jésus-Christ.
3. L'ascèse chrétienne. — 4. L'eucharistie sceau de la perfection.

1. On a dû s'apercevoir que la parénèse de Paul, dépassant de loin l'obligation stricte, est souvent un idéal plutôt qu'une norme impérative. Comment pourrait-il en être autrement? Quand on dit aux fidèles : « Ayez les sentiments qui furent dans le Christ Jésus », on leur ouvre toute grande la porte des conseils évangéliques. Depuis qu'a retenti le *si vis perfectus*

1. 1 Cor. 14^{40}; Rom. 13^{13}; 1 Thess. 4^{12}; Col. 4^{5}.
2. 1 Cor. 10^{27-28}. — 3. 1 Cor. 10^{32}. — 4. Tit. 2^{10}.

esse du divin Maître, une foule d'âmes généreuses se sont engagées spontanément dans cette voie et les apôtres les y exhortent sans leur en faire un devoir rigoureux. Au moment où saint Paul comble d'éloges la virginité et recommande la continence dont il fait profession lui-même, il a bien soin de dire qu'elle est un don de Dieu et qu'elle exige un appel spécial de la grâce; mais cette grâce est largement offerte et il appartient à l'homme d'y correspondre. Puisque notre âme est un canevas où doit se broder l'image vivante de Jésus, il y aura nécessairement des traits proposés à notre imitation sans être imposés à notre conscience : payer ses dettes, c'est justice; rendre plus que son dû, c'est générosité ou reconnaissance; donner tout sans compter, c'est amour.

Il faut bien que les protestants en prennent leur parti; et quelques-uns le font maintenant d'assez bonne grâce. L'un d'eux écrit, à propos du conseil de virginité dont il vient d'être question : « Le célibat chrétien ne mérite pas nos mépris; il est — ou peut être — digne d'admiration; sous son meilleur aspect, il est nettement préférable au mariage... Les protestants peuvent ne pas entendre volontiers cette assertion; mais il faut s'incliner devant les faits et c'est un fait que saint Paul encourage la continence. Et le protestant lui-même peut, s'il le désire, découvrir des raisons pour sympathiser avec la doctrine de Paul. [1] » Le catholique, lui, trouve la doctrine de Paul toute naturelle, car il y reconnaît un écho direct de l'enseignement de Jésus.

La perfection est une carrière qui n'a pas de limites. A quelque degré qu'il soit parvenu, le chrétien peut toujours aspirer à monter plus haut et c'est la tâche du prédicateur de le stimuler à ce noble effort : « Nous prêchons le Christ, exhortant et instruisant tout homme en toute sagesse, afin de présenter [à Dieu] tout homme parfait dans le Christ [3]. » Mais

1. R. Mackintosh, *Marriage problems at Corinth,* dans l'*Expositor,* 7e série, t. IV (1907), p. 350.

2. Mat. 19^{12}; 19^{21}. Mais *non omnes capiunt verbum istud.*

3. Col. 1^{28} : *ut exhibeamus omnem hominem perfectum* (τέλειον) *in Christo.* Τέλειος dans saint Paul a son sens ordinaire : « achevé, accompli, à qui il ne manque rien de ce qui convient à sa nature »

la vie se passera avant que le but soit pleinement atteint, car la mesure proposée au chrétien comme membre du corps mystique est la perfection de la tête, c'est-à-dire de Jésus-Christ, et il est évident qu'il n'en approchera jamais.

2. On a prétendu à tort que saint Paul, à la différence des évangélistes, ne propose pas à notre imitation le Christ historique, je veux dire la personne de Jésus-Christ considérée durant sa vie mortelle. Sans doute il y a dans la vie terrestre de Jésus beaucoup de traits, tels que les miracles et les manifestations de la divinité, qui échappent à l'imitation. Là où il est imitable et nous exhorte expressément à l'imiter, c'est quand il s'abaisse et s'anéantit, quand il se met à genoux devant ses disciples pour leur laver les pieds, quand il se laisse abreuver d'injures et d'outrages, quand il se charge de la croix pour l'amour de nous[1]. C'est aussi le modèle que saint Paul nous présente. Pour nous engager à plaire aux autres « en tout ce qui est bien, en vue de l'édification », il invoque l'exemple du Christ « qui ne s'est pas complu en lui-même[2] ». Pour nous apprendre le mérite et le prix de l'aumône, de l'abnégation, de l'obéissance, il nous rappelle que le Christ échangea spontanément les richesses du ciel contre l'indigence de la terre, qu'il s'anéantit en prenant un corps pareil au nôtre et poussa l'héroïsme de l'obéissance jusqu'à la mort de la croix[3].

Si cependant la vie mortelle de Jésus joue un rôle assez restreint dans la morale de Paul comme dans sa théologie, c'est que l'Apôtre aime à considérer Jésus-Christ tel qu'il est maintenant dans sa vie glorieuse; et il ne nous exhorte pas seulement à l'imiter, à nous modeler sur lui, mais à nous

(Rom. 12^2). Τὸ τέλειον (1 Cor. 13^{10}) désigne la perfection de la vie future, par opposition à l'imperfection de la vie présente. Mais souvent, comme dans les auteurs classiques, τέλειος indique la maturité de l'âge, par opposition à l'enfance (Eph. 4^{13}); il forme alors antithèse avec νήπιος (1 Cor. 2^6). Notons qu'ici-bas la perfection n'est que relative, puisqu'elle est toujours susceptible de croître (1 Cor. 14^{20}; Phil. 3^{15}).

1. Joan. 13^{15}; Mat. 16^{24}; 1 Petr. 2^{21}. Cf. Mat. 10^{24}; 11^{29}, etc.
2. Rom. 15^3 : καὶ γὰρ (*etenim*) ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν.
3. 2 Cor. 8^9; Phil. 2^{5-11}. Cf. Heb. 12^2.

transformer en lui. Il nous invite à revêtir le Christ, à nous remplir des sentiments du Christ, à vivre de la vie du Christ : « Je vis, non plus moi, mais c'est Jésus-Christ qui vit en moi[1]. » Que parle-t-on d'imitation, quand l'Apôtre vise à l'identité mystique!

Il est vrai aussi qu'en nous donnant Jésus-Christ pour modèle, Paul aime à s'interposer entre le Christ et nous, comme une vivante image du Maître. Huit ou neuf fois dans ses Épîtres, revient cette formule ou une formule semblable : « Imitez-moi, comme j'imite le Christ[2]. » L'exemple est le plus court et le plus efficace des enseignements. Or, toute la vie de saint Paul fut une perpétuelle morale en action. Ce qu'il y a de curieux dans cette prédication muette, c'est qu'elle était un procédé réfléchi et un complément intentionnel de la prédication orale. Il n'y avait là ni ostentation ni vaine gloire, mais cette condescendance paternelle qui sait s'accommoder à la faiblesse et qui, pour mieux instruire, s'adresse tour à tour aux yeux, à l'esprit et au cœur. Il disait aux Thessaloniciens : « Vous savez vous-mêmes comment il faut nous imiter; car nous n'avons pas vécu parmi vous dans le désordre, ni mangé gratuitement le pain de personne,

1. Gal. 2^{20}. Se revêtir du Christ (Rom. 13^{14}; Gal. 3^{27}), se transformer en son image (2 Cor. 3^{18}), croître en lui (Eph. 4^{5}), vivre en lui (Rom. 6^{11}) etc. ne sont que des expressions différentes d'une même chose. C'est moins l'imitation directe de Jésus que l'effort pour nous assimiler toujours davantage la sève divine de la grâce qui fait du chrétien un autre Christ. S. Paul ne craint pas de nous proposer pour modèle Jésus-Christ dans sa préexistence divine (2 Cor. 8^{9}; Phil. 2^{5-7}). Pourquoi ne le ferait-il pas puisqu'il nous exhorte à imiter Dieu (Eph. 5^{1} : γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ).

2. 1 Cor. 11^{1} (μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ). Ce conseil fait suite à 1 Cor. 10^{32-33} et la division des chapitres n'est pas heureuse. Les autres passages où l'Apôtre exhorte les fidèles à l'imiter ou les loue de l'avoir imité sont : 1 Cor. 4^{16} (μιμηταί μου γίνεσθε, l'addition *sicut et ego Christi* de la Vulgate n'est pas dans le texte); 7^{7} (*volo omnes vos esse sicut meipsum*); 7^{8}(*bonum est illis si sic permaneant sicut et ego*); Phil. 3^{17} (soyez *tous ensemble* mes imitateurs [συμμιμηταί μου γίνεσθε] et considérez ceux qui marchent selon le *modèle* [τύπον] que vous avez en nous); 4^{9} (*quae et didicistis, et accepistis, et audistis, et vidistis in me, haec agite*); 2 Thess. 3^{7-10} (voir ci-dessous); 1 Tim. 1^{16}; 2 Tim. 1^{13} (ces deux derniers cas moins frappants). Comparer encore le mot de S. Paul aux anciens d'Éphèse (Act. 20^{35}).

mais dans le labeur et la peine, travaillant nuit et jour pour n'être à charge à aucun d'entre vous. Ce n'est pas que nous n'en eussions le droit, mais nous voulions vous donner en nous-mêmes un modèle à imiter[1]. » La parole des hérauts de la foi est bien éloquente quand leur conduite prête à leur enseignement un pareil appui.

L'imitation du Christ ouvre à la perfection des horizons sans bornes. C'est la mort de l'égoïsme et de la recherche personnelle. Voici quelques-unes des maximes qu'elle inspire à saint Paul : « Ne pas regarder son propre avantage mais celui des autres. — Se réjouir avec ceux qui sont dans la joie, pleurer avec ceux qui pleurent. — Supporter les faiblesses d'autrui et s'efforcer de plaire à chacun pour le bien, en vue de l'édification. — Se souvenir... qu'il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir[2]. » C'est dans l'Épître aux Romains que Paul fait la théorie de ce renoncement volontaire, au profit de la charité. Il y avait à Rome des scrupuleux qui s'abstenaient de certains aliments ou de certaines boissons et qui établissaient des différences entre les divers jours de l'année, du mois ou de la semaine. Ces esprits pusillanimes ne formaient pas un groupe défini et n'avaient pas de système arrêté mais, comme tous les scrupuleux, obéissaient à de vaines appréhensions ou à des répugnances irraisonnées. Ils ne cherchaient pas à s'imposer aux autres au nom d'une doctrine. « Faibles dans la foi », ils étaient surtout faibles de caractère et par suite exposés à l'entraînement de l'exemple, même en des actions qui auraient blessé leur conscience mal formée. Subissaient-ils sans le savoir l'influence du judaïsme? C'est possible après tout, bien qu'ils paraissent avoir été plutôt séduits par un idéal ascétique, inconsidéré quoique très respectable en soi[3]. En tout cas ce n'étaient point des judaïsants agressifs, comme ceux d'Antioche, de Jérusalem et de Galatie, ni des dualistes dogmatiseurs comme ceux de Colosses. L'Apôtre, si prompt à fulminer l'anathème contre tous les

1. 2 Thess. 3^{7-10} : *Ipsi scitis quemadmodum oporteat imitari nos* etc.
2. Phil. 2^{1}; 1 Cor. 10^{24}; Rom. 12^{15}; Rom. 15^{2}; Act. 20^{35}.
3. Rom. 14^{1}-15^{1}.

champions de fausses doctrines, ne les traiterait pas avec tant de douceur et de ménagements. Il veut que les *forts*, c'est-à-dire les chrétiens éclairés, supportent les *faibles*, sujets aux scrupules, sans même les importuner par des discussions stériles; qu'ils s'abstiennent de les condamner et de les juger; bien plus, qu'ils évitent de les choquer et de les contrister par une façon d'agir contraire à la leur. Le maintien de la paix et de l'union vaut bien ces sacrifices : « Il est bon [pour toi] de ne pas manger de viande, de ne pas boire de vin et de renoncer à tout ce qui pourrait être pour ton frère une occasion de chute, de scandale ou de faiblesse[1]... Si mon frère est scandalisé par un aliment, je ne mangerai jamais de viande, afin de ne pas scandaliser mon frère[2]. »

3. Qui veut marcher sur les traces de Jésus doit être prêt à tous les sacrifices. Voyez Paul, son imitateur fidèle. Comme héraut de l'Évangile, il pourrait vivre de l'Évangile; comme apôtre des Corinthiens, il devrait être entretenu par eux. Le soldat est nourri par son chef et l'ouvrier par celui qui l'emploie; et c'est pour nous faire entendre cette vérité de sens commun que Moïse défend de museler le bœuf occupé à fouler sur l'aire les gerbes de la moisson[3]. Cependant Paul n'a jamais usé de ce droit. Il peine comme un manœuvre pour n'être à charge à personne. Il se fait une gloire et un devoir de prêcher gratis la parole de Dieu « pour ne pas mettre obstacle à [la diffusion de] l'Évangile[4]. » Dans ce but il accepte d'avance tous les renoncements : « Libre à l'égard de tous, je me suis fait le serviteur de tous, afin d'en gagner un plus grand nombre... Je me suis fait tout à tous afin d'en gagner au moins quelques-uns[5]. » Ce n'est pas le zèle seul qui l'incite; il obéit à une considération plus noble.

Les coureurs du stade — ne le savez-vous pas? — courent bien tous, mais un seul remporte le prix. Courez de manière à remporter le prix.

Or, quiconque prend part à la lutte s'abstient de tout : eux, pour une couronne périssable; nous, pour une impérissable.

1. Rom 14^{21}. — 2. 1 Cor. 8^{13}. — 3. 1 Cor. 9^{1-15}.
4. 1 Cor 9^{12}. — 5 1 Cor. 9^{20-22}.

Pour moi je cours, non pas comme à l'aventure; je frappe, non pas comme si je battais l'air. Mais je meurtris mon corps et le traite en esclave, de peur qu'après avoir servi aux autres de héraut, je ne sois moi-même exclu [de la palme][1].

On sait combien longue et rigoureuse était chez les anciens la préparation aux concours athlétiques. Pendant dix mois et plus, un règlement minutieux et tyrannique fixait au candidat les heures et la durée de ses exercices, de ses repas, de son sommeil, qu'il prenait sur une couche assez dure pour ne pas garder l'empreinte du corps. Il devait s'aguerrir contre la faim et la soif, le froid et le chaud, le soleil et la poussière, la fatigue et les intempéries. Non seulement les plaisirs de la table et de l'amour lui étaient sévèrement interdits, mais on lui défendait le vin parce qu'il échauffe, et les boissons fraîches sous prétexte qu'elles débilitent. Et tout cela pour la perspective d'une couronne de feuillage qui devait orner la tête de l'heureux vainqueur.

Saint Paul, assimilant la vie présente à une arène, se compare lui-même au lutteur qui dispute le prix de la course et

1. 1 Cor. 9^{24-27}. — Tous les termes de ce passage sont métaphoriques et empruntés aux jeux de l'arène. Les vv. 24-25 contiennent l'exposé, les vv. 26-27 l'application de l'allégorie. — Dans l'exposé, nous remarquons le lieu de la lutte, le *stade* (στάδιον); les *concurrents* (ὁ ἀγωνιζόμενος), en particulier les *coureurs* (τρέχοντες); l'*entraînement*, qui consiste surtout en une sévère abstinence (πάντα ἐγκρατεύεται); la victoire, revenant à celui qui *touche* le premier la borne, qui s'*empare* de la palme (καταλαμβάνειν); la *couronne* (στέφανος) d'ache ou de pin, destinée à orner le front du vainqueur; le *prix* (βραβεῖον), en espèces ou en nature, qui s'ajoute souvent à la couronne. — Dans l'application, Paul se compare tour à tour au coureur et au pugiliste : comme le coureur, il regarde le but et ne le perd pas un moment de vue; comme le pugiliste, il a soin de ne pas frapper l'air mais d'atteindre son adversaire, qui n'est autre que lui-même. Les coups qu'il assène sont exprimés par un mot d'une singulière énergie : le verbe ὑπωπιάζειν signifiant au propre « meurtrir le visage », y faire des *contusions livides* (ὑπώπιον). Je pense que δουλαγωγεῖν doit s'expliquer en harmonie avec les métaphores précédentes; « terrasser, maîtriser, tenir à ses pieds comme un esclave ». Pour la même raison κηρύσσειν, qu'on pourrait traduire « prêcher », doit garder ici son sens étymologique de « servir de héraut, proclamer l'ordre des combats, le nom du vainqueur » etc. On sait que le mot ἀδόκιμος (dans la Vulgate *reprobus*) veut dire « rejeté, refusé », comme une monnaie de mauvais aloi, comme un concurrent indigne du prix.

du pugilat. Comme le coureur du stade, il tient constamment les yeux fixés sur le but qu'il ne perd pas un moment de vue; comme le pugiliste, il assène des coups terribles à son adversaire qui n'est autre que lui-même. Pour comprendre l'effrayant réalisme de ses paroles, il faut s'être arrêté devant ces statues antiques où le pugiliste est représenté l'oreille livide, l'œil enflé, la lèvre pendante, les dents brisées, toute la figure semée de boursouflures sanguinolentes. Quand un des adversaires, pantelant et demi-mort, gisait sur le sol, son rival lui mettait le genou sur la poitrine pour faire constater sa défaite. Voilà le traitement que l'Apôtre inflige à son corps; il l'accable sans merci comme un ennemi mortel, et le tient sous ses pieds comme un esclave et un vaincu.

Ce que l'accomplissement de son ministère dut lui coûter de fatigues, de dangers, de privations et de souffrances, nous le devinerions sans peine, même à défaut de ses confidences discrètes[1]. Il a tout supporté avec résignation, avec allégresse; car il sait que l'apôtre, à l'exemple de son Maître, n'est sauveur que par la croix : « Je me réjouis dans mes tribulations et je parfais dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Église[2]. » Aux épreuves suscitées par les hommes ou envoyées par Dieu, il ajoute les renoncements volontaires. Toute son ambition est de « promener partout en son corps le crucifiement de Jésus[3] » et de « porter en sa chair les marques[4] » sanglantes du Crucifié.

Cette attitude à l'égard des créatures et de soi-même, pour généreuse qu'elle soit, ne présente encore que le côté négatif et comme le revers de la perfection. Elle a pour effet de rompre tous les liens qui attachaient l'âme à la terre et d'éloigner les obstacles qui entravaient son essor vers le ciel. Telle fut la disposition de saint Paul dès le premier moment de sa conversion. « Les choses qui étaient pour moi des avantages, je les ai regardées comme un préjudice à cause du

1. 2 Cor. 11^{23-30}. — 2. Col. 1^{24}. Cf. p. 357.
3. 2 Cor. 4^{10}. Cf. p. 225. — 4. Gal. 6^{17}.

Christ. Bien plus, je regarde toutes choses comme une perte, à cause de l'excellence de la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur, pour lequel j'ai renoncé à tout, et je les regarde comme de la boue, afin d'avoir non pas ma justice qui vient de la loi, mais celle qui est par la foi du Christ, la justice qui vient de Dieu [fondée] sur la foi[1]. » Non content de purifier son âme des affections terrestres, il se tourne vers l'inimitable modèle et s'efforce de le reproduire.

Ce n'est pas que j'aie déjà atteint [le but] ou que je sois déjà parfait; mais je cours pour tâcher de saisir ce pour quoi j'ai été saisi moi-même par le Christ Jésus.

Non, frères, je ne me crois pas arrivé. [Je ne vise qu'à] une chose : oubliant ce qui est derrière moi et tendant tous mes nerfs vers ce qui est devant moi, je cours droit au but, vers la palme où là-haut Dieu m'appelle dans le Christ-Jésus[2].

1. Phil. 3^{7-9}. — Le v. 7 n'a rien d'obscur : *quae mihi fuerunt* (mieux *erant*) *lucra* = toutes ces choses que je viens d'énumérer et qui étaient pour moi des avantages humains — descendance du plus pur sang hébreu, réputation sans tache au point de vue de la justice légale etc... — je les ai considérées comme dommageables à cause du Christ dont elles m'éloignaient. — La difficulté est dans le v. 8. Beaucoup d'interprètes y voient une simple reprise du v. 7. Autrefois je méprisai ces choses, maintenant je méprise encore tout cela (πάντα = ἅτινα). L'opposition serait entre le passé (ἥγημαι) et le présent (ἡγοῦμαι). Mais ce sens est faible et l'application peu satisfaisante, car : *a*) Le présent (ἡγοῦμαι) ne s'oppose pas au parfait (ἥγημαι), lequel exprime une action ou un état *qui durent* encore. — *b*) On suppose gratuitement que πάντα équivaut à ἅτινα, il faudrait au moins τὰ πάντα = tout ce dont je viens de parler. — *c*) La structure de la phrase indique un progrès dans la pensée (ἀλλά... καί) qu'on peut rendre par *bien plus*. — Le sens est donc : non seulement j'ai regardé et je regarde encore les avantages temporels, que j'ai sacrifiés pour le Christ, comme des non-valeurs; *mais même* (ἀλλὰ καί) je considère *tous* les biens terrestres (πάντα) comme choses de rebut (σκύβαλα).

2. Phil. 3^{12-14}. Une phrase de ce texte est ambiguë en latin comme en grec. *Sequor autem, si quomodo comprehendam in quo et comprehensus sum a Christo Jesu :* διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χ.Ἰ. Nous avons adopté dans le texte la traduction la plus simple qui sous-entend devant ἐφ' ᾧ l'antécédent ἐκεῖνο, [*illud*] *in quo* « ce pour quoi » et en fait le régime des deux verbes *sequi* et *comprehendere*. — Cependant les Grecs (Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Théodoret) prennent ἐφ' ᾧ au sens de *parce que*, acception que possède aussi *in quo :* Je poursuis [l'idéal de perfection] pour tâcher de le saisir (*ou* de l'atteindre), *parce que* j'ai été saisi moi-même par le Christ : κατεδίωξέν με ὁ Χριστός, καὶ φεύγοντα ἀπ' αὐτοῦ κατέλαβεν,

L'allégorie de la course est ici transparente. Regarder derrière soi, pour le coureur du stade, est un acte aussi inutile que dangereux. Il doit tenir le regard constamment fixé devant lui, pour ne pas obliquer de la ligne droite, et aussi pour prévenir les surprises, les accidents et les obstacles qui retarderaient sa marche et pourraient provoquer sa chute. Le désir de vaincre lui donne des ailes et il tend vers ce but tous ses nerfs et toutes ses pensées, sachant bien qu'un moment de relâche compromettrait sa victoire. Voyez plutôt, dans les images antiques, ces coureurs agiles, touchant à peine du pied le sol, le buste penché en avant, le bras étendu vers la borne qu'ils dévorent des yeux.

Dans la voie de la perfection, il n'existe ni halte ni repos. Voilà pourquoi saint Paul *oublie* volontairement ce qu'il a déjà fait; il l'efface de sa mémoire et en abolit le souvenir. Avancer toujours, se rapprocher de plus en plus du terme, diminuer graduellement la distance qui le sépare de son sublime modèle : telle est sa préoccupation unique. Cet effort incessant vers le mieux, cette tension constante de son âme, Paul l'exprime avec une force intraduisible lorsqu'il dit : *ad ea quae priora sunt extendens meipsum.*

Cependant saint Paul prévoit que tous les fidèles ne sont pas mûrs pour cette doctrine. Plusieurs ne l'entendront pas ou l'entendront de travers. Avec ces esprits, plutôt lents qu'indociles, il sait temporiser, il condescend à leur faiblesse : « Nous tous qui sommes parfaits, leur dit-il, ayons ces sentiments; et si vous êtes en quelque point d'un autre avis, Dieu lui-même vous éclairera là-dessus[1]. »

4. Est-il possible, sans l'eucharistie, d'atteindre à cet idéal de perfection? « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, a dit Jésus, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous... Car ma chair est vraiment une nourri-

καὶ ἐπέστρεψεν (Théophylacte). L'idée est juste et belle et l'interprétation séduisante; néanmoins, dans l'autre explication, la phrase est plus coulante et plus claire.

1. Phil. 3^{15-16} : *et siquid aliter sapitis, et hoc vobis Deus revelabit* (ἀποκαλύψει).

ture et mon sang est vraiment un breuvage. » Entendues au sens naturel, ces paroles nous enseignent que le pain et le vin eucharistiques sont aussi nécessaires au maintien et au progrès de la vie de l'âme que la nourriture matérielle l'est à la vie du corps. Nous pouvons naître à la vie de la grâce sans l'eucharistie, et voilà pourquoi le baptême, en fait ou en désir, est seul de nécessité de moyen; mais nous ne pouvons pas conserver longtemps cette vie, la fortifier et l'accroître, sans l'aliment eucharistique, à moins d'un miracle comparable à celui d'un corps humain qui grandirait en taille et en vigueur, quoique privé de toute nourriture. L'eucharistie est donc nécessaire, non pas seulement comme l'observation des préceptes de Dieu ou de l'Église, pour éviter la mort du péché, mais comme la condition normalement requise pour parfaire en nous la vie du Christ.

Saint Paul aboutit au même résultat par un chemin tout différent. Tandis que saint Jean envisage le rôle de l'eucharistie dans la vie de l'âme individuelle, lui le considère dans ses rapports avec le corps mystique : « Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas la communion au sang du Christ? et le pain que nous rompons n'est-il pas la communion au corps du Christ? Parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous formons tous un seul corps, puisque tous nous participons à ce même pain[1] ». Le commentaire de Chrysostome est très

1. 1 Cor. 10^{16-17}, Au v. 16, la traduction de la Vulgate *communicatio sanguinis* et *participatio corporis* n'est pas heureuse; c'est *communio* (κοινωνία) qu'il faudrait dans les deux cas.

Le v. 17 était lu ainsi dans beaucoup de manuscrits latins : *Quoniam unus panis* ET *unum corpus multi sumus omnes qui de uno pane participamus*. Ce que la Glose ordinaire commentait ainsi : *Unus panis,* unione fidei, spei et charitatis. *Corpus* est per subministrationem charitatis; quia unum sumus et unum sentire debemus (Migne, CXIV, 536). Commentaire obscur copié par les Scolastiques. — Le P. Cornely, sans lire *et* entre *panis* et *corpus* croit que les deux mots sont coordonnés et qu'il faut entendre : « Nous sommes un seul pain, un seul corps, parce que nous participons au même pain. » Il invoque l'autorité de l'Ambrosiaster, de Chrysostome et des autres Pères grecs; mais je ne vois rien de tel dans l'Ambrosiaster dont voici tout le commentaire : Quoniam unum sumus, alter alterius membra, unum nos sentire debere dicit, ut fides una unum habeat opus. Rien non plus dans les Pères grecs, à l'exception de Cyrille d'Alexandrie qui,

pénétrant : « Paul ne dit point *participation* mais *communion*, parce qu'il veut exprimer une union plus intime. Car, en communiant, nous ne participons pas seulement au Christ mais nous nous unissons à lui. En effet, comme ce corps est uni au Christ, ainsi par ce pain nous sommes unis au Christ... Mais que parlè-je de communion? Paul dit : Nous sommes identiquement ce corps. Car qu'est-ce que ce pain? Le corps du Christ. Et que devenons-nous en recevant ce pain? Le corps du Christ : non pas plusieurs corps, mais un seul. »

Il semble donc que sans l'eucharistie, qui est « le sacrement de la piété, le signe [efficace] de l'unité, le lien de la charité », selon le mot célèbre de saint Augustin, le corps mystique n'aurait pas toute la perfection qui lui est due. Les chrétiens ne seraient ni unis au Christ, ni unis entre eux, de cette union ineffable que produit la communion et que le Seigneur a voulue pour son Église en instituant l'eucharistie. Si notre incorporation au Christ par la foi et le baptême est suffisante pour le salut, la communion au Christ est indispensable à la perfection sociale du corps mystique et même, normalement, à la perfection individuelle du chrétien. La conséquence est évidente pour quiconque se souvient que l'aliment eucharistique, à la différence de la nourriture ordinaire, a la propriété de nous transformer en lui.

sans le commenter, cite notre texte d'une façon très singulière (*In Joan.* x, Migne, LXXIV, 341) : Οἱ γὰρ πάντες ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, ὅτι εἷς ἄρτος οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν· — La plupart des exégètes et des traducteurs modernes (Segond, Crampon, Lemonnyer, Weizsäcker) expliquent le verset comme nous l'avons fait en sous-entendant ἐστίν après ὅτι εἷς ἄρτος qui sert de protase, tandis que ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν sert d'apodose, et que les mots οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν donnent la raison de l'assertion complète : « Parce qu'il y a un seul pain [eucharistique], nous sommes tous un seul corps [mystique]; puisque nous participons tous à ce même pain [eucharistique]. » L'exégèse est fort simple et la grammaire n'a rien à objecter.

CHAPITRE II

LES FINS DERNIÈRES

I. Points de contact avec l'eschatologie judaïque.

1. Difficulté du sujet. — 2. Siècle présent et siècle à venir.
3. Les vraies sources de l'eschatologie du Nouveau Testament.

1. Sous le nom compréhensif d'*eschatologie*, on désigne souvent la mort et l'état intermédiaire, la parousie avec ses signes avant-coureurs, la résurrection et le jugement, la rétribution des bons et des méchants, la consommation des choses. On réserve le nom spécial d'*apocalypse* à la crise morale et religieuse qui doit précéder le dernier jour, avec ses phases préliminaires et la lutte dramatique engagée entre les puissances célestes et infernales au sujet du genre humain. Ces termes sont passés en usage et nous les emploierons, pour abréger le discours, concurremment avec celui de « fins dernières » qui embrasse, outre les destinées individuelles, le sort final de l'humanité et la transformation définitive de l'univers.

On sait que l'enseignement eschatologique de saint Paul suivit une marche nettement décroissante. Après avoir joué un si grand rôle dans les lettres aux Thessaloniciens et rempli encore une place notable dans les grandes Épîtres, il ne paraît plus qu'incidemment et à de longs intervalles dans les écrits de la captivité et dans les Pastorales [1]. A partir du jour où la théorie du corps mystique a été gravée en haut relief, elle concentre toute l'attention : l'eschatologie n'est plus désormais que l'aboutissement normal, le couronnement régulier, de la vie morale. Loin d'être la partie la plus originale de la

1. Les principaux textes eschatologiques sont, par ordre de date : 1 Thess. 4^{13-5^5}; 2 Thess. 1^{4-12}; 2^{2-12}; 1 Cor. 15; 2 Cor. 5^{1-10}; Rom. 8^{17-23}; 11^{25-29}; Phil. 3^{21}; 2 Tim. 4^{1-8}.

théologie de Paul, l'eschatologie n'en serait qu'un appendice de peu d'intérêt si elle ne se rattachait, d'un côté à l'enseignement primitif des apôtres et par là même à la première transfiguration des espérances juives, de l'autre à la doctrine du corps mystique dont saint Paul a fait son particulier apanage. Nous en esquisserons les traits les plus saillants en les groupant sous quatre chefs : I. Points de contact avec l'eschatologie judaïque. — II. Mort et résurrection. — III. Parousie et jugement. — IV. Consommation des choses.

Si la connaissance précise du milieu néo-testamentaire n'est nulle part plus désirable à l'historien des origines du christianisme que dans les questions d'eschatologie, nulle part aussi elle n'est d'un plus difficile accès. Les écrivains hellénistes de cette époque, Philon et Josèphe, jaloux d'accommoder la pensée juive, l'un au goût de ses lecteurs païens, l'autre aux postulats de la philosophie grecque, n'ont pu que l'altérer, la voiler ou l'atténuer. Les productions du rabbinisme, d'une date si incertaine et en général si tardive, ne doivent être utilisées qu'avec une extrême circonspection. Seraient-ils du premier siècle, comme on le croit communément, et non pas du troisième, comme le soutiennent avec vigueur quelques récents critiques, les Targums d'Onkelos et de Jonathan nous fourniraient peu de lumière sur l'eschatologie contemporaine, car l'un, même en paraphrasant, n'entend pas abandonner son rôle d'interprète, et l'autre n'est qu'un traducteur exact jusqu'au scrupule. Les sources les moins troubles des traditions judaïques — je parle de la *Mishna,* écrite apparemment au déclin du second siècle, et de la *Tosephta,* rédigée peut-être à l'aube du troisième — vu leur caractère de pandectes, ne touchent que très incidemment à l'eschatologie. C'est dans la *Ghemara* des deux Talmuds et dans les *Midrashim* que les idées eschatologiques coulent avec le plus d'abondance ; mais qu'on lise la *Théologie judaïque* de Weber ou tout autre ouvrage semblable et l'on verra ce qu'on peut tirer de ce fatras confus, incohérent et contradictoire.

Restent les apocalypses juives, si nombreuses aux environs de l'ère chrétienne. Ici encore, nous sommes assaillis par des

difficultés de toute nature. « C'est une tâche délicate, a-t-on dit justement, de mettre un peu d'ordre dans ce chaos, au risque de sacrifier mainte nuance à la nécessité d'aboutir à des idées générales, tâche nécessaire cependant à cause de l'importance extrême — disons tout de suite disproportionnée — que l'on attache aujourd'hui à ces produits d'un temps à la fois agité et épuisé par la fièvre. » On ne serait pas trop sévère en les qualifiant de « gigantesque effort dans le vide, ou de rêve ennuyeux, avec quelques éclairs de bon sens dans le cauchemar d'un malade, et parfois de réelles beautés, avec un accent religieux, et plus encore nationaliste, sincère et passionné [1] ». Mais l'embarras de débrouiller ce chaos n'est pas le seul. Les apocalypses juives, telles qu'elles nous sont parvenues, fourmillent d'interpolations chrétiennes. Comment reconnaître sûrement la main du faussaire et l'étendue de ses méfaits? Problème ardu, toujours compliqué, le plus souvent insoluble.

En se rapprochant des temps apostoliques, l'eschatologie juive devenait à la fois plus universelle, plus individuelle, plus spirituelle : plus universelle, car elle regardait maintenant au delà de l'horizon national, pour s'occuper des destinées de tous les peuples; plus individuelle, car, ayant cessé de fondre le sort des particuliers dans l'histoire d'Israël, elle dégageait avec une intensité toujours croissante le sentiment de la responsabilité personnelle; plus spirituelle enfin, elle s'élevait par moments au-dessus des rêves d'un patriotisme exalté et d'un grossier réalisme : si le royaume terrestre hantait encore les imaginations, il ne formait plus la somme totale des espérances messianiques. Voilà ce qu'on peut dire en général; mais cet aperçu schématique risquerait de nous égarer. Dans la marche en avant, il y a des arrêts, des écarts, des mouvements régressifs dont il faut tenir compte. Chaque document exige un traitement à part. Cette étude, heureusement, n'est pas de notre sujet et nous nous bornerons à signaler ici une conception d'une importance considérable dans l'évolution de l'eschatologie.

1. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 39.

2. Aux yeux des prophètes, l'apparition du Messie inaugurait une ère nouvelle : c'était le point de départ de *la fin des temps*[1], le début du règne de sainteté et de justice que le Jour du Seigneur devait précéder ou clore. L'accomplissement des promesses messianiques et les dernières destinées des peuples se ramassaient en un tableau sans perspective, où tous les événements semblaient se confondre. Parfois on dirait que tout cet avenir tient en un indivisible instant. L'exégèse rabbinique travailla sur ces données. A mesure qu'elle séparait le règne terrestre du Messie de son règne éternel et que, par des calculs fantaisistes, elle assignait au premier une durée de quarante, soixante-dix, cent, quatre cents, six cents, mille ans ou davantage, elle obtenait pour la fin des temps un double point de départ, dont elle fixait l'origine soit au commencement soit au terme du royaume terrestre. En principe, l'histoire de l'humanité se divisait en deux périodes, l'âge présent et l'âge à venir, et il y avait deux mondes mesurés par ces deux périodes, le monde présent et le monde futur. A quel âge, à quel monde, appartenait le règne temporel? Naturellement, les apocalypses sans Messie n'avaient pas à envisager cette question ; mais les autres pouvaient la résoudre de deux manières ; ou bien toute l'eschatologie était rapportée au monde futur; ou bien elle était dédoublée, pour ainsi dire, en deux jugements, deux résurrections, deux règnes messianiques, deux renouvellements. Chaque écrivain ne représentant que son autorité personnelle, on ne sait à quel système il convient d'accorder la préférence; et si l'on songe aux retouches, aux remaniements, aux interpolations que ces documents ont subis, aux agglomérats d'écrits hétérogènes qui s'offrent maintenant à nous sous un même titre, la confusion n'a plus de bornes.

1. L'expression בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (*in fine dierum*) se lit Gen. 49^{1}; Num. 24^{14}; Deut. 4^{30}; 31^{29}; Is. 2^{2}; Jer. 23^{20}; 30^{24}; 48^{47}; 49^{39}; Ezech. 38^{16}; Os. 3^{5}; Mich. 4^{1}. Ezech. 38^{8} emploie le synonyme בְּאַחֲרִית הַשָּׁנִים (*in fine annorum*). Kimchi remarque avec raison, à propos de Is. 2^{2} : « Ubicumque leguntur haec verba, ibi sermo est de diebus Messiae. » En effet, tous les textes où cette locution se rencontre sont messianiques à quelque degré.

Ce qui distingue essentiellement l'eschatologie chrétienne de l'eschatologie juive, c'est la foi au double avènement du Christ. Les espérances messianiques sont déjà réalisées, mais en partie seulement; les anciennes prophéties s'expliquent et se précisent à la lumière de l'histoire; les perspectives se reculent et s'harmonisent; tous les points de vue sont changés par le fait même : la résurrection, le jugement, la rétribution finale sont reportés dans l'avenir et rattachés ensemble au second avènement. L'horizon peut paraître plus ou moins lointain, la crise suprême plus ou moins proche; mais c'est là un point accessoire et l'eschatologie chrétienne acquiert une netteté de contours, une fermeté relative de lignes, que n'eut jamais l'eschatologie judaïque.

Toutefois la terminologie dont on héritait ne s'adaptait pas sans effort aux conceptions nouvelles. De là des incertitudes d'expression, des divergences d'usage. Ainsi la fin des temps coïncide, pour saint Matthieu, avec la fin du monde; pour l'Épître aux Hébreux, conformément au langage des prophètes, avec l'aurore de l'âge messianique. Saint Paul donne ce même sens à la plénitude des temps et à la fin des siècles [1]. La limite des derniers jours n'est guère plus fixe : selon les points de vue différents, nous y sommes déjà parvenus ou nous les attendons encore.

Nous avons vu quel rôle exceptionnel joue, dans le Nouveau Testament et en particulier dans saint Paul, la conception du

1. La locution ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος (*consummatio saeculi*) désigne cinq fois dans saint Matthieu (13[39.40.49]; 24[3]; 28[20]) l'époque de la parousie. Dans l'Épître aux Hébreux (9[26] : νυνὶ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων) elle coïncide avec l'âge messianique. C'est aussi le sens de τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal. 4[4]) ou τῶν καιρῶν (Eph. 1[10]). — La fin de toutes choses dans la *Prima Petri* (4[7] : πάντων τὸ τέλος) est eschatologique; la fin des siècles dans saint Paul (1 Cor. 10[11] : τὰ τέλη τῶν αἰώνων) est messianique et rappelle les prophéties relatives à la fin des temps. — Le dernier jour et la dernière heure sont toujours associés dans le quatrième Évangile à la résurrection et au jugement. Ailleurs le sens varie : il est eschatologique dans Jac. 5[3]; 1 Petr. 1[5]; il embrasse l'âge messianique dans 2 Tim. 3[1] (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις); 1 Tim. 4[1] (ἐν ὑστέροις καιροῖς); 1 Petr. 1[20] (ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων); 2 Petr. 3[3] (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν), Jud. 18 (ἐπ' ἐσχάτου χρόνου). Dans quelques-uns de ces cas, ce peut être la *dernière phase* des temps messianiques, comme aussi dans 1 Joan. 2[18] : ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.

monde ou du *siècle présent*. Mais la notion correspondante du *monde* ou du *siècle à venir* n'a pas, à beaucoup près, la même importance. Saint Paul mentionne une seule fois « le siècle à venir[1] », une autre fois « les siècles qui viennent[2] »; d'autre part l'Épître aux Hébreux nomme une fois « les puissances du siècle à venir[3] » et deux fois « la terre ou la cité à venir[4] ». Et c'est tout. Comment expliquer la rareté de cette locution, quand la locution qui lui fait pendant est si fréquente? Ce phénomène, attribué par Bousset à un pur accident, semble bien imputable à d'autres causes que le hasard. C'est que, pour les écrivains du Nouveau Testament, le siècle présent ou le monde présent n'ont plus qu'une valeur morale; le siècle présent a perdu la notion de durée et le monde présent la notion d'espace; dès lors le siècle présent et le siècle à venir peuvent se compénétrer; il n'y a plus entre eux d'intervalle chronologique; il n'y a qu'une opposition d'influences contraires. D'un autre côté, l'idée d'une catastrophe soudaine inaugurant le règne du Messie et d'un bouleversement subit opéré par Dieu seul, sans le concours de l'homme qui ne serait que spectateur passif, fait place peu à peu à celle d'un royaume messianique se développant par degrés jusqu'à la consommation des choses. Dans ces conditions, le concept judaïque du siècle ou du monde à venir était presque inapplicable et il fallait le remplacer par la vie éternelle[5].

3. En somme, les apocryphes et le Talmud sont d'un faible

1. Eph. 1^{21}. — 2. Eph. 2^{7}. — 3. Hebr. 6^{5}. — 4. Hebr. 2^{5}; 13^{14}.

5. A quelle époque remonte la distinction entre *le siècle présent* et *le siècle à venir?* Le texte hébreu de l'Ancien Testament n'en offre aucune trace; les deutérocanoniques non plus (sauf peut-être Tob. 14^{5} : ἕως πληρωθῶσιν καιροὶ τοῦ αἰῶνος) : les mots πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος de l'*Alexandrinus* (Is. 9^{7}) sont une correction chrétienne pour la vraie traduction des Septante μεγάλης βουλῆς ἄγγελος. Elle n'est pas davantage dans Philon. Elle se trouve au contraire assez fréquemment dans le quatrième livre d'Esdras, VIII, 1 : *Hoc saeculum fecit Altissimus propter multos, futurum autem propter paucos.* De même VI, 7, 9, 20; VII, 12-13, 42-43 etc. Dans l'*Apocalypse de Baruch*, le siècle est remplacé par son synonyme le monde, XLVIII, 50 : *Sicut in hoc mundo qui praeterit laborem multum pertulistis, ita in mundo illo cui finis non est accipietis lucem magnam.* Cf. XIV, 13; XV, 7-8; XLIV, 15.

secours pour l'intelligence de l'eschatologie néo-testamentaire. Tous ceux qui s'engagent dans cette voie dans l'espoir d'y trouver la lumière en reviennent déçus, et ceux qui nous y renvoient avec tant d'assurance feraient soupçonner qu'ils ne l'ont pas beaucoup fréquentée eux-mêmes. Un texte de Daniel éclaire peut-être plus l'eschatologie du Nouveau Testament que tous les écrits rabbiniques ensemble :

> En ce temps-là se lèvera Michel, le grand chef, le défenseur des enfants de ton peuple. Et ce sera une époque de tribulation, telle qu'il n'y en aura point eu depuis que les nations existent. En ce temps-là seront sauvés tous ceux de ton peuple qui se trouveront inscrits dans le Livre de vie. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte et l'opprobre éternels. Et les sages brilleront comme la splendeur du ciel et ceux qui auront enseigné la justice à la multitude étincelleront comme des étoiles pour toujours et à tout jamais [1].

Ce passage, objet d'innombrables allusions et réminiscences, nous fait connaître : le rôle hors de pair de l'archange Michel dans l'eschatologie judéo-chrétienne; les temps d'extrême tribulation qui doivent précéder le grand Jour; le Livre de vie où sont inscrits les noms des justes et où sont consignées leurs créances d'immortalité glorieuse; la résurrection commune aux bons et aux méchants; la vie éternelle des justes et la gloire inégale des élus; l'opprobre et l'ignominie sans fin qui sont le lot des réprouvés; la distinction définitive des bons et des méchants, séparés « pour toujours et à tout jamais » par une infranchissable barrière. Et ce sont là les sept vérités capitales qui résument la doctrine des fins dernières.

Daniel, la seconde partie d'Isaïe, les sections des prophètes relatives au jugement et à la fin des temps, les Livres des Macchabées, telles sont les sources véritables de l'eschatologie néo-testamentaire. Dans le bourbier des apocryphes et des écrits rabbiniques peuvent se rencontrer parfois quelques parcelles d'or; mais combien mêlées d'impures scories!

1. Dan. 12^{1-4}.

II. La mort et la résurrection.

1. La mort et l'au-delà. — 2. La résurrection des justes. 3. Le sort des vivants.

1. La *mort* a des acceptions aussi variées que la *vie* dont elle est l'antithèse[1]. Outre la mort naturelle ou la destruction physique du composé humain, saint Paul mentionne une mort spirituelle, la mort du péché, qui s'oppose à la vie de la grâce et qui devient, au terme de l'épreuve, la mort éternelle. Les impies sont dignes de mort, le péché opère la mort, « la mort est la solde du péché[2] ». Mort physique, mort spirituelle, mort éternelle, tout cela remonte, directement ou indirectement, à une commune source, la transgression de l'Éden. Mais il est une quatrième mort, remède des trois autres, la mort mystique dans le Christ, qui est pour l'âme et pour le corps le prélude et le gage de l'immortalité glorieuse : « Vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. » — « Un mourut pour tous, donc tous moururent[3] » mystiquement avec lui.

C'est comme peine du péché que la mort est terrible. A l'horreur instinctive de la dissolution, s'ajoute la crainte du Juge et l'incertitude de l'au-delà. Dans le langage imagé de Paul, « le péché est l'aiguillon de la mort[4] ». La mort se sert du péché comme d'un dard empoisonné pour dilater

1. Kabisch (*Eschatol. des Paulus*, p. 109-110) et Tobac (*Problème de la justific.* p. 79 et *passim*) prétendent que la mort dans saint Paul doit partout s'entendre de la mort *physique*. Cette thèse nous paraît totalement insoutenable. « Mort » et « mourir » sont employés au sens figuré dans un grand nombre de textes, par exemple : Rom. 1^{32}; $6^{2\text{-}7\text{-}8\text{-}11\text{-}16\text{-}21}$; $7^{4\text{-}6\text{-}10}$; $8^{6\text{-}13}$; 2 Cor. 5^{14}; 7^{10}; Gal. 2^{19}; Eph. $2^{1\text{-}5}$; Col. $2^{13\text{-}20}$; 3^{3}; 1 Tim. 5^{6}; 2 Tim. 2^{11}. On ne parvient à éluder ces textes qu'à force de subtilité, en faisant violence au sens naturel des mots. Par contre, d'autres (Schmidt, *Die Lehre des Ap. Paulus*, p. 35-49) soutiennent que la mort, comme conséquence du péché, est toujours la mort spirituelle. La vérité est entre les deux.

2. Rom. 6^{23}. Le sens ressort ici de l'opposition : τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος. De même Rom. 6^{21} (finis illorum mors est).

3. Col. 3^{1}; 2 Cor. 5^{14}. — De même Rom. 6^{2} (mortui sumus *peccato;* au datif et non pas à l'ablatif instrumental).

4. 1 Cor 15^{56} · τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία.

son empire ou mieux peut-être comme d'un trait acéré pour mener à son gré et terroriser les hommes. Jésus-Christ vainqueur du péché, ôte à la mort son aiguillon malfaisant et douloureux; il la rendra un jour impuissante, inoffensive. Si elle garde jusqu'au bout un reste de son antique pouvoir et ne cède que la dernière au triomphe de la croix, elle a déjà perdu ses épouvantements. En dépit des répugnances naturelles, se fait jour le sentiment de résignation chrétienne prêché aux fidèles de Thessalonique et de Corinthe, le sentiment plus héroïque d'amoureux désir que Paul, sans se départir de la conformité au vouloir divin, laisse percer souvent. Désormais la vie est un devoir qu'on accepte et la mort un gain auquel on aspire.

Que devient l'âme séparée du corps? Quels sont ses rapports avec Dieu, avec les vivants, avec les autres défunts? Sur tous ces problèmes, saint Paul nous donne peu d'indications et moins encore d'enseignements. Un nombre assez notable de théologiens hétérodoxes prétendent que l'Apôtre se représente l'âme inactive, engourdie, endormie, en attendant l'heure de la résurrection[1]. Pareille aux ombres qui voltigeaient sur les bords de l'Érèbe mythologique, elle n'aurait plus ni sentiment, ni souvenir, ni conscience, ni personnalité; et il ne faudrait rien moins que l'éclat de la trompette dernière pour la tirer de sa léthargie. On se fonde sur le nom de

1. Les partisans de ce système peuvent être divisés en trois classes. *a*) Ceux qui l'admettent pour leur compte et qui le cherchent un peu partout dans le Nouveau Testament. — *b*) Ceux qui l'attribuent spécialement à Paul sans distinction de temps (Dähne, Köstlin, etc.). — *c*) Ceux qui prétendent que Paul l'a soutenu jusqu'après la première Épître aux Corinthiens (Usteri, Pfleiderer, etc.). Plus tard il se serait ravisé lorsque la perspective de la parousie prochaine commençait à s'éloigner et qu'il entrevoyait pour lui-même la possibilité de mourir avant le retour du Christ. Le commerce d'Apollos, imbu d'idées helléniſtiques sur l'immortalité des âmes, n'aurait peut-être pas été étranger à ce revirement.

Il faut dire que beaucoup d'auteurs protestants ne partagent pas ces vues. Messner trouve l'hypothèse arbitraire (*Lehre der Apostel*, p. 283); Beyschlag la juge peu naturelle (*Neutest. Theol.*[2], t. II, p. 272); Weiss la combat (*Bibl. Theol. des N. T.*[6], p. 395-6) ainsi que Schmidt et Wendt.

« dormants[1] » donné parfois aux morts; mais cet appui est bien fragile. Dans toutes les littératures, la mort et le sommeil sont frères; le sommeil est la vivante image de la mort et mourir c'est dormir. Cette métaphore convient encore mieux à la mort chrétienne, trait d'union entre deux vies, court intermède entre deux actes d'une même existence. Si elle entraînait la perte de la pensée, la mort n'aurait rien de désirable. Paul nous enseigne formellement qu'elle ne sépare pas les justes du Christ[2]. Sortir du corps, pour l'âme, c'est émigrer vers le Seigneur, c'est vivre en sa société[3]. La couronne attend le vainqueur au terme de la lice, qui figure évidemment la vie présente[4]. Ce qui dort en nous, ce n'est donc pas l'âme, c'est le corps couché dans la poussière de la tombe et pour lequel la résurrection sera un réveil.

Si les justes entrent en possession de la béatitude sans attendre le dernier jour, il est naturel que les pécheurs subissent leur châtiment dès la fin de l'épreuve. Toutefois l'Apôtre ne dit rien à ce sujet. Il ne nous parle pas non plus du juge-

1. Les morts sont ceux qui sont endormis (οἱ κεκοιμημένοι, 1 Cor. 15^{20}; Mat. 27^{52}), qui s'endormirent (οἱ κοιμηθέντες, 1 Cor. 15^{18}; 1 Thess. $4^{14\cdot15}$), qui s'endorment (οἱ κοιμώμενοι, 1 Thess. 4^{13}). — Dormir (κοιμᾶσθαι) est encore pris métaphoriquement au sens de mourir, Joan. 11^{11}; Act. 7^{60}; 13^{36}; 1 Cor. 7^{39}; 15^{51}; 2 Petr. 3^{4}. — En vertu d'une métaphore semblable, la mort est un *repos* (Hebr. $4^{3\cdot11}$; Apoc. 14^{13}). — Il est à noter que Jésus-Christ lui-même est appelé « prémices des dormants » (1 Cor. 15^{20} : ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων) et fait par conséquent partie de ceux qui dormirent (remarquez le participe parfait du verbe et la valeur du mot ἀπαρχή) : d'où il suit que la mort n'entraîne pas plus pour nous que pour le Christ la perte de l'activité intellectuelle et de la conscience.

2. Phil. $1^{21\cdot23}$: ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον. Il est évident que la dissolution du corps et la société avec le Christ sont simultanées; s'il devait y avoir un intervalle, la vie serait préférable à la mort.

3. 2 Cor. $5^{6\cdot8}$. La simultanéité de *peregrinari a corpore* avec *praesentes esse ad Dominum* est évidente, à cause de l'antithèse (dum sumus in corpore peregrinamur a Domino). Or *praesentes esse ad Dominum*, c'est *ambulare per speciem :* jouir de la vision béatifique.

4. 2 Tim. 2^{5}. — Dans 2 Tim. 4^{8}, le couronnement (solennel) du vainqueur est bien reporté au dernier jour (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ), mais $2^{5\cdot6}$ ne laisse pas supposer une si longue attente entre la victoire et le prix, entre le labeur et la moisson : le prix est décerné aussitôt après la lutte et la moisson suit de près le travail.

ment particulier qui règle les destinées de chaque homme aussitôt après son trépas. Mais ce discernement immédiat est dans la nature des choses et il ressort de ce fait que ni le bonheur des élus ni, par analogie, le supplice des réprouvés n'est différé jusqu'à la parousie. Peut-être la manière dont l'Épître aux Hébreux rapproche le jugement de la mort, sans mettre, ce semble, aucun intervalle entre ces deux événements, autorise-t-elle la même conclusion[1]. Nous ne trouvons pas davantage un enseignement ferme sur le sort des justes qui terminent la vie avec des fautes légères ou non entièrement expiées. Rien d'impur n'entre au ciel et nul n'est reçu dans le sein de Dieu sans avoir payé sa dette jusqu'à la dernière obole : la doctrine du purgatoire s'appuie sur ces données bibliques et sur la tradition; mais le texte de saint Paul invoqué par plusieurs fournit plutôt une indication qu'une preuve apodictique[2]. Cette pénurie de détails sur les choses de l'au-delà ne doit pas nous surprendre, tout l'intérêt de l'Apôtre convergeant vers le fait de la résurrection et cette vérité capitale que les justes sont unis intimement au Christ dans la mort comme dans la vie.

2. Nous savons par l'Épître aux Hébreux que la résurrection des morts était, avec le jugement dernier, un des points cardinaux de la catéchèse apostolique[3]. Paul ne manquait jamais de placer à la base de son enseignement la résurrection de Jésus, à laquelle il rattachait, sous forme de corollaire, notre propre résurrection[4]. Ni les railleries des Athéniens[5], ni les

1. Hebr. 9^{27} : ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις. Les théologiens scolastiques entendent généralement ce texte du jugement particulier; mais les exégètes sont très divisés, et les raisons alléguées de part et d'autre laissent subsister le doute. Voir Atzberger, *Eschatologie,* p. 204-209. — Quant à 2 Cor. 5^{10}, presque tous les exégètes n'y voient que le jugement dernier.

2. 1 Cor. 3^{11-15}. Cf. t. I, p. 110-113. — Sur les textes du Nouveau Testament en faveur du purgatoire, voir Atzberger, *Die christl. Eschat.*, Fribourg-en-B. 1890, p. 269-282.

3. Hebr. 6^{2} : ἀναστάσεως νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου. Ces deux articles appartiennent au fondement (θεμέλιον) de la doctrine chrétienne.

4. 1. Cor. 15^{1-13}. Remarquez la protestation finale : *Sive enim ego, sive illi : sic praedicamus et sic credidistis.* A ce point de vue, la prédication de Paul n'a rien de spécial.

5. Act. 17^{32}. Cf. t. I, p. 72.

sarcasmes du procurateur Festus[1], ni le scepticisme du roi Agrippa[2], ni l'incrédulité des sadducéens[3], ne purent l'induire à dissimuler une vérité si essentielle. Il aurait rougi d'acheter sa liberté au prix d'un silence déshonorant et il se faisait gloire d'être persécuté pour cet article de foi. On sait quelle fut sa surprise et son indignation en apprenant que dans une église fondée par lui des doutes s'élevaient à l'encontre d'un dogme si fondamental[4].

Il avait prêché à Césarée la résurrection générale des bons et des méchants[5]. C'est sans doute ainsi que devait être ordinairement présentée la doctrine de la résurrection, étant donnés le texte si connu de Daniel et l'enseignement formel de Jésus, d'accord en cela avec l'opinion la plus autorisée des Juifs de cette époque[6]. Toutefois, dans ses lettres, Paul semble ne s'occuper que de la résurrection des justes ; ses arguments ne valent que pour celle-là ; son contexte impose le plus souvent une limitation qu'il convient d'étendre par analogie à deux ou trois expressions douteuses. Il est vrai que dans la première aux Corinthiens il mentionne sans distinction la résurrection des morts[7], mais toute la suite du discours montre qu'il entend parler de la résurrection glorieuse ; et quand, dans l'Épître aux Philippiens, il exprime le vœu de « parvenir à la résurrection des morts[8] », sa pensée n'est pas non plus équivoque : c'est à la résurrection glorieuse qu'il

1. Act. 26^{24}. — 2. Act. 26^{27-28}. — 3. Act. 23^{6-8}.

4. 1 Cor. 15^{12} : πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν ; ce n'est que le fait de *quelques-uns ;* mais ce doute partiel lui paraît tout de même invraisemblable.

5. Act. 24^{15} : ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων.

6. Dan. 12^{2} : « Et multi de his qui dormiunt in terrae pulvere evigilabunt : alii in vitam aeternam, et alii in opprobrium ut videant semper. » Au lieu de *ut videant semper*, il faudrait *in ignominiam sempiternam ;* mais cette inexactitude n'obscurcit pas le texte en ce qui regarde les *deux catégories de ressuscités*. Le mot hébreu *rabbîm* (multi) qui signifie proprement « la multitude » se dit de la totalité et de l'ensemble aussi bien que de la partie. — Cf. Joan. 5^{28-29} : « Omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei : et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae : qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii. » — Pour la doctrine du judaïsme, voir p. 565-6.

7. 1 Cor. 15^{12} (ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν) ; cf. $15^{12\cdot13\cdot21}$ (ἀνάστασις νεκρῶν).

8. Phil. 3^{11} : εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν.

aspire. De bons exégètes sont d'avis que l'insigne victoire remportée par le Christ sur la mort suppose ou exige la résurrection universelle; car, disent-ils, si tous les morts ne ressuscitaient pas, la défaite de la mort ne serait que partielle et saint Paul n'aurait pas le droit de dire : « *Novissima autem inimica destruetur mors*[1]. » Cet argument nous paraît peu décisif. La victoire du Christ sur le péché sera complète aussi, comme sa victoire sur la mort; et cela n'entraîne pas la conversion de tous les pécheurs. C'est que les fruits de la rédemption, universels en principe, sont en fait conditionnés par la coopération de l'homme. La victoire du Christ sur la mort sera absolue chez ceux qui s'uniront à lui pour participer à sa victoire; chez les autres, elle pourrait n'être que potentielle, comme la victoire sur le péché. Plus faible encore nous paraît l'argument tiré de ce texte : « Chacun [ressuscitera] dans son rang. Les prémices, c'est le Christ; ensuite ceux qui appartiennent au Christ, au moment de sa parousie; puis la fin[2]. » On veut que ce soit la *fin* de la

1. 1 Cor. 15[26] : Cornely et Godet, entre autres, sont de cet avis.

2. 1 Cor. 15[23.24] : Ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, εἶτα τὸ τέλος κτλ.

Dans les versets précédents, saint Paul vient de dire que le Christ est ressuscité comme prémices des dormants, que la résurrection est le fait d'un seul homme (Jésus-Christ), comme la mort a été le fait d'un seul homme (Adam); et que tous seront vivifiés dans le Christ, comme tous meurent en Adam. Cette vivification — la résurrection des morts — se produit suivant un certain ordre qui fait le sujet du présent verset. Remarquons d'abord que le texte de la Vulgate est paraphrasé d'une manière assez malheureuse : « Unusquisque autem in suo ordine : primitiae Christus; deinde ii qui sunt Christi *qui* in adventu ejus *crediderunt*. » Les mots en italiques sont ajoutés. En les omettant le sens est simple. Chacun [ressuscitera] dans son ordre : le Christ [comme] prémices; ensuite ceux qui [appartiennent] au Christ, lors de son avènement. Il s'agit de savoir : A) ce que signifie le mot *ordre* (τάγμα). B) Combien d'ordres sont énumérés.

A) *Sens du mot* τάγμα. On sait que τάγμα s'employait souvent pour signifier « un corps de troupes » et spécialement « la légion romaine » (références dans Thayer, *A Greek-English Lexicon of the N. T.*[4]), Mais on le prenait aussi fréquemment au sens de « ordre, rang, classe, série » etc. Sextus Empiricus parle de la classe des athées (*Adv. Math.* IX, 54 : ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων), Josèphe met les sadducéens au second rang des sectes juives (*Bell.* II, VIII, 2.14 : Σαδδουκαῖοι δὲ τὸ δεύτερον τάγμα) et Théophylacte intercale τάγμα entre deux mots qui

résurrection et le troisième ordre des ressuscités, de ceux qui n'appartiennent pas au Christ; mais c'est lire beaucoup trop de choses entre les lignes. Toujours est-il que la résurrection des pécheurs, sans grand intérêt pour l'Apôtre parce qu'elle est sans connexion avec sa doctrine, reste d'ordinaire en dehors de son champ visuel.

Quant à la résurrection des justes, elle se prouve par une dizaine d'arguments : l'argument par *réduction à l'absurde,* fondé sur les pernicieuses conséquences de la thèse contraire[1]; l'argument de *tradition* qui s'appuie sur la doctrine et l'ensei-

signifient la conduite et le genre de vie (*In* 1 Cor. 7[20] : ἐν οἴῳ βίῳ καὶ ἐν οἴῳ τάγματι καὶ πολιτεύματι). Les deux acceptions peuvent convenir ici et peut-être l'acception militaire cadre-t-elle mieux avec le langage habituel de saint Paul, surtout si, comme le veut saint Clément (*Ad Corinth.* I. 37.41), le chef seul peut constituer un τάγμα. Quoi qu'il en soit, on peut considérer dans le τάγμα l'ordre de temps et l'ordre de dignité. C'est le dernier que l'Apôtre semble avoir principalement en vue. Bien que tous les justes ressuscitent dans le Christ et par le Christ, il y a parmi les ressuscités diverses catégories répondant aux différences de mérite et de gloire. Cf. 1 Cor. 15[41-42] : « Alia claritas solis, alia claritas lunae, et alia claritas stellarum. Stella a stella differt in claritate; sic et resurrectio mortuorum. » Mais, outre l'ordre de dignité, l'ordre de temps semble aussi indiqué dans le contexte, de manière toutefois que l'attention de l'Apôtre porte *exclusivement* sur la *priorité* de Jésus-Christ en tant que *prémices :* « Unusquisque in suo ordine, primitiae Christus : deinde » etc.

B) *Combien d'ordres dans la résurrection?* — Une catégorie spéciale, unique, est formée par Jésus-Christ seul qui ne partage avec personne sa qualité de *prémices* (ἀπαρχή) et qui se trouve ainsi réunir la priorité de temps et de dignité. Les justes ressuscités (οἱ τοῦ Χριστοῦ) sortant *ensemble* du tombeau, mais *après* le Christ (ἔπειτα), constituent la seconde classe, distribuée en phalanges distinctes. Quelques commentateurs voient une troisième catégorie indiquée dans les mots εἶτα τὸ τέλος. Ils entendent par τέλος « la fin de la résurrection », c'est-à-dire la résurrection des pécheurs : ainsi Théodoret (ἡ κοινὴ πάντων ἀνάστασις), Cajetan, Bengel, Meyer, Grimm, *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1873, p. 385 etc. Cornelius a Lapide expose l'interprétation de Cajetan en second lieu et sans se prononcer. Saint Cyrille d'Alexandrie identifie la troisième classe des ressuscités avec les *justes* morts avant la venue de Jésus-Christ. Tout cela est assez arbitraire, car l'expression *deinde finis* ne marque nullement un nouvel ordre de ressuscités, pas plus qu'elle n'indique un intervalle entre la résurrection des justes et le moment où le Christ fera à son Père l'hommage de sa royauté.

1. 1 Cor. 15[12-19]. Cf. t. I, p. 158-159.

gnement constant des apôtres[1]; l'argument *ad hominem*, tiré de la persuasion intime, spontanée, irrésistible des fidèles eux-mêmes[2]; l'argument de la *cause méritoire,* établi sur cette vérité que Jésus-Christ vient relever les ruines du péché et nous rendre les biens perdus par le premier Adam[3]; l'argument de la *cause exemplaire,* lié à la théorie du corps mystique et à la solidarité du Christ avec les saints[4]; l'argument du *sceau* imprimé en nous par le Saint-Esprit qui, nous faisant siens, s'oblige à nous garder, corps et âme, éternellement[5]; l'argument des *arrhes* données par le même Esprit comme un acompte de l'immortalité glorieuse[6]; l'argument du *temple,* demeure sacrée et impérissable du même Esprit[7]; l'argument des *prémices,* autrement dit de la grâce semence de gloire[8]; l'argument du *désir surnaturel* que l'Esprit-Saint allume en nous et qui nous fait soupirer après la glorification de ce corps, associé aux combats de l'âme, instrument de ses victoires[9].

Plusieurs de ces arguments sont si voisins qu'ils se touchent et se compénètrent : ce sont moins des preuves distinctes que des aspects divers d'une même preuve. Que peuvent-ils avoir d'oratoire, nous n'avons pas à l'examiner; mais il faut bien se garder de les considérer comme des conclusions philosophiques. Ce sont des inductions théologiques dans toute la force du terme, prenant leur point d'appui sur l'enseignement de l'Apôtre. Abstraction faite des assertions de Paul, qui en affirme les prémisses comme vérités de foi, quelques-uns sembleraient reposer sur une pétition de principes ou rouler dans un cercle vicieux.

Les cinq arguments mis en tête de la liste ont été étudiés à propos de la première Épître aux Corinthiens[10]. Les cinq autres, dont les éléments sont répandus en diverses Épîtres, se basent tous sur l'activité surnaturelle de l'Esprit-Saint. On peut dire qu'ils se ramènent à cette formule : « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en nous, celui qui a

1. 1 Cor. 15^{30-32}. — 2. 1 Cor. 15^{29}. — 3. 15^{21}. Cf. Rom. 12^{18}.
4. 1 Cor. 15^{20-23}. Cf. 6^{13-14}; 2 Cor. 4^{14}; Rom. 8^{11}.
5. Eph. 4^{30}. — 6. 2 Cor. 5^{5}; Eph. 1^{14}. — 7. 1 Cor. 6^{19}. — 8. Rom. 8^{23}.
9. Rom. $8^{15,17-23-26}$. — 10. Voir t. I, 157-163.

ressuscité d'entre les morts Jésus-Christ vivifiera aussi nos corps morts à cause de son Esprit qui habite en nous[1]. » Est-ce parce que le corps des justes est son temple? Peut-être. Toutefois, à part deux textes où l'Esprit-Saint figure comme âme du corps mystique, plutôt que comme hôte d'un temple individuel[2], le raisonnement de l'Apôtre prend un autre tour. Le Saint-Esprit, dit-il, « vous a marqués de son seing pour le jour de la rédemption[3] ». Vous êtes sa propriété; un jour il vous réclamera pour siens : en ce jour, le corps après l'âme sera vengé des outrages de la mort. Le sceau dont parle saint Paul nous est imprimé au baptême. Ce rite sacramentel, qui nous incorpore au corps mystique, nous confère aussi les « arrhes de l'Esprit[4] », autre gage de l'éternelle béatitude. Les arrhes sont un acompte, avancé comme garantie du paiement intégral. Elles ne sont pas distinctes du Saint-Esprit; c'est le Saint-Esprit comme don des âmes, don identique dans son essence mais susceptible de progrès en intimité et en perfection. Les justes, vivifiés par la grâce, ont reçu, dès ce monde, les prémices de l'immortalité glorieuse; ils sont « sauvés en espérance » et le salut promis regarde le corps aussi bien que l'âme. Paul n'établit jamais une ligne de démarcation rigide entre la grâce et la gloire qui en est l'épanouissement tardif mais assuré. Quiconque est greffé sur le Christ est par là même associé à sa vie immortelle et glorifiée.

La preuve tirée du désir paraît de prime abord un sophisme et le serait en effet s'il agissait d'un désir purement naturel, car il y aurait alors disproportion entre la tendance et le but. Mais l'Apôtre suppose et affirme que ce désir est surnaturel, produit et entretenu en nous par le Saint-Esprit lui-même. En faisant monter à nos lèvres ce cri du cœur : *Abba Pater!* l'Esprit témoigne de notre filiation adoptive; il atteste que nous sommes héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ. Mais la gloire du corps ressuscité fait partie intégrante

1. Rom. 8^{11}. — 2. 1 Cor. 6^{19}; 2 Cor. 6^{16}. — 3. Eph. 4^{30}.
4. 2 Cor. 1^{22}; 5^{5} (ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος); Eph. 1^{14} (ὅ ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν).

de cet héritage. Dès lors nous n'avons plus besoin que la création, par ses aspirations anxieuses, nous prédise le retour à l'immortalité originaire : « nous-mêmes, ayant les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement dans l'attente de la filiation [consommée] et de la rédemption [glorieuse] de notre corps[1] ». Le désir de la grâce ne sera pas illusoire ; car pourquoi l'Esprit-Saint nous mettrait-il au cœur une aspiration qu'il ne peut pas ou ne veut pas assouvir?

3. Saint Paul affirme, à diverses reprises, que les justes, témoins de la parousie, ne mourront point. Aussi ne dit-il jamais : « Tous les justes ressusciteront », mais bien : « Les morts qui sont dans le Christ ressusciteront[2]. » Parfois il présente sa pensée sous ce dilemme : « Ou bien nous ressusciterons ou bien nous serons transformés[3]. » Il part de ce principe que « la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu[4] ». La chair et le sang, c'est toujours chez lui la nature humaine dans ce qu'elle a de faible, de changeant, de périssable, surtout par opposition à la nature divine, éternelle, immuable, incorruptible. Sa pensée n'est donc point ici, comme l'ont cru certains Pères, que rien d'impur n'entrera dans le royaume céleste, ni que la chair n'aura point de part à la résurrection glorieuse, comme le veulent plusieurs interprètes modernes, alliant à une faute d'exégèse une erreur doctrinale. Il enseigne que le corps des justes, pour entrer dans la gloire, a besoin d'une transformation. Cette transformation, qu'il a décrite minutieusement pour les défunts rendus à la vie, est tout aussi nécessaire — et encore plus mystérieuse à son gré — pour les vivants épargnés par la mort. Voici le message qu'il transmet aux Thessaloniciens de la part du Seigneur.

Nous, les vivants, nous réservés pour [assister à] la parousie du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui dorment [du sommeil de la mort]. Car le Seigneur lui-même, au commandement, à la voix de l'archange, au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel et les morts [qui sont] dans le Christ ressusciteront d'abord ; ensuite nous,

1. Rom. 8^{24}. — 2. 1 Thess. 4^{16}. — 3. 1 Cor. 15^{52}. — 4. 1 Cor. 15^{50}.

les vivants, les survivants, ensemble avec eux nous serons ravis dans les nuées aériennes à la rencontre du Seigneur; et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur[1].

De cette révélation, qui n'a rien d'obscur pourvu qu'on la lise sans préjugés dogmatiques, trois vérités ressortent : Les morts en état de grâce (οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ) ressusciteront *avant* le transport aérien des justes alors en vie. — Les morts ressuscités et les vivants seront ravis *ensemble* dans les airs à la rencontre du Christ. — Tous les justes, morts ressuscités et vivants, seront *pour toujours* avec le Seigneur.

L'Apôtre ne dit rien des pécheurs, pas plus des vivants que des morts; il ne s'occupe que des justes et spécialement de ceux qui vivront au moment de la parousie. Ces derniers n'auront aucun avantage sur leurs frères atteints par la mort; mais ils doivent être, eux aussi, l'objet d'une transformation glorieuse, pour jouir éternellement, sans changement ni vicissitude, de la société du Christ glorifié. S'il en était autrement, leur sort ne serait-il point à plaindre? Paul n'avait pas à insister sur une doctrine dont les néophytes de Thessalonique ne doutaient pas.

Il y reviendra plus tard pour répondre aux doutes des Corinthiens : « Voici que je vais vous dire un secret. Tous nous ne mourrons pas, mais tous nous serons transformés, en un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette dernière; car la trompette sonnera et les morts ressusciteront incorruptibles et nous, nous serons transformés. Car il faut que ce [corps] corruptible revête l'incorruptibilité et que ce [corps] mortel revête l'immortalité[2]. » Saint Paul annonce qu'il va dévoiler un secret, quelque chose de caché et de mystérieux (μυστήριον). Le mystère consiste en ceci que même *les justes* épargnés par la mort *doivent être transformés,* aussi bien que les justes morts dans le Christ. — Cette transformation commune aux vivants et aux morts aura lieu *instantanément et simultanément,* au premier éclat de la trompette sonnant la parousie. — La raison d'être de cette transformation nécessaire, c'est que « la chair et le sang ne sauraient hériter

1. 1 Thess. 4^{15-17}. — 2. 1 Cor. 15^{51-53}.

le royaume de Dieu, ni la corruption l'incorruptibilité ». Corruption et incorruptibilité sont deux choses contradictoires, par conséquent incompatibles. Donc ce corps corruptible doit cesser d'être corruptible et ce corps mortel doit cesser d'être mortel. C'est en quoi consiste la transformation.

Revêtir l'immmortalité sans subir les affres de la mort est un privilège enviable. Les Corinthiens, sachant par l'enseignement de Paul dans sa première Épître qu'il sera effectivement le lot des justes trouvés sur la terre au moment de la parousie, se prirent à le désirer. L'Apôtre ne les en blâme pas, car ce désir est au fond de notre nature :

« Nous ne perdons pas courage; mais alors même que notre homme extérieur tombe en ruines, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour...

Car nous savons que si la tente où nous habitons sur la terre vient à périr, nons avons dans le ciel un édifice [promis et préparé] par Dieu, une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme.

Et c'est pourquoi nous gémissons, désirant revêtir notre habitation céleste par-dessus [le corps mortel], si toutefois nous sommes trouvés vêtus et non pas nus.

Oui, nous qui sommes en cette tente, nous gémissons accablés, parce que nous ne voulons pas être dépouillés mais revêtus [d'immortalité] par-dessus [ce corps périssable], afin que ce qu'il y a de mortel en nous soit absorbé par la vie.

Or, celui qui nous a disposés à cela, c'est Dieu même qui nous a donné les arrhes de l'Esprit.

Il est presque impossible de traduire ce passage sans le commenter peu ou prou, tant il est chargé d'idées. La difficulté naît d'abord d'un manque d'harmonie dans les métaphores, Paul se représentant tour à tour notre corps sous l'image d'un habit et sous celle d'une demeure et mêlant quelquefois ensemble les deux représentations; mais elle tient encore à d'autres causes. C'est ici le cas de recourir au principe d'exégèse en vertu duquel ce qui est obscur s'explique par ce qui est clair. Or les deux points suivants paraissent hors de doute : « La tente de notre habitation terrestre » désigne le corps corruptible, qui est ici-bas le séjour de l'âme. — Nous voudrions ne pas être dépouillés de ce corps, tout abject qu'il est; nous redoutons pour notre âme une

nudité contraire à sa nature et à ses aspirations; nous désirons en conséquence revêtir notre vêtement céleste sans quitter notre vêtement terrestre. Telle est la valeur exacte du mot grec, intraduisible en français.

A quoi répond le vêtement céleste? Que signifie la demeure éternelle qui est dans les cieux? Ici commencent les controverses. Repoussons d'abord sans hésitation une hypothèse émise par un petit nombre d'exégètes hétérodoxes et même par un ou deux commentateurs catholiques. Les justes recevraient au baptême le germe d'un corps glorieux qui se développerait dès ici-bas par l'usage des sacrements et surtout de l'eucharistie; ce corps provisoire suivrait l'âme après la mort et serait échangé plus tard, au moment de la résurrection générale, contre le corps définitif. Il n'y a pas trace dans saint Paul de cette conception bizarre. Les justes, en mourant, émigrent du corps; en ressuscitant, ils reprennent leur corps transfiguré; nulle part, il n'est question d'un corps intermédiaire entre le corps périssable et le corps glorifié.

Cette hypothèse une fois écartée, deux opinions restent en présence. Selon les uns, la demeure spirituelle désigne par métaphore le corps glorieux; au gré des autres, elle exprime la gloire céleste. La première interprétation est la plus commune. Puisque « la tente terrestre » représente le corps mortel, n'est-il pas naturel que « la demeure céleste » représente le corps glorieux? Sans doute nous ne le possédons pas en fait aussitôt après le trépas, comme semble l'indiquer la proposition conditionnelle de l'Apôtre; mais nous le possédons dès lors idéalement, on peut dire que nous y avons droit; nous le possédons, non pas avec la certitude relative de l'espérance, mais avec la certitude pleine et absolue d'une créance à recouvrer. Or, l'Écriture exprime couramment par un verbe au présent la certitude d'un bien à venir. La seule difficulté sérieuse, c'est qu'en réalité nous ne revêtons pas le corps glorieux *par-dessus* le corps mortel : ce ne sont pas deux choses entièrement distinctes; les éléments matériels sont communs aux deux; seule, la manière d'être diffère Cette difficulté n'existe point dans la seconde opinion. L'âme sainte revêt réellement la gloire céleste *dès que* le corps

mortel est séparé d'elle; et les justes témoins de la parousie revêtiront cette même gloire *par-dessus* leur corps véritable dont ils n'auront jamais été dépouillés. L'allégorie s'harmonise donc et le langage de Paul est d'une rigoureuse exactitude. Si nous mourons avant la parousie, nous avons *aussitôt* notre vêtement de gloire ; si au contraire nous vivons jusqu'au dernier jour, la gloire nous enveloppera comme d'un manteau royal, selon le désir que l'Esprit-Saint allume dans nos cœurs, et ainsi ce qu'il y a de mortel en nous sera absorbé par la plénitude de vie.

Reste une phrase incidente dont l'exacte signification est très débattue. D'après la Vulgate, le sens serait : Nous désirons revêtir la gloire par-dessus le corps actuel, *si tamen vestiti non nudi inveniamur;* « si toutefois [au moment de la parousie] nous sommes trouvés revêtus [du corps], non pas nus », c'est-à-dire dépouillés par la mort de notre enveloppe terrestre. Explication si naturelle qu'on ne saurait s'étonner de la voir adoptée par tant de Pères et de commentateurs anciens et modernes. La survivance « jusqu'au jour de la parousie » est alors présentée comme une condition indispensable à la réalisation de notre désir. Mais nombre de savants contemporains, au nom de la philologie, s'insurgent contre une interprétation si simple. Pour sauvegarder la propriété des termes, ils proposent de traduire : Nous désirons revêtir la gloire par-dessus le corps mortel « attendu que, une fois revêtus [de la gloire céleste] nous ne serons pas trouvés nus », puisque la mort n'aura plus de prise sur nous[1]. L'incise n'exprime plus

1. 2 Cor. 5^3 : εἴ γε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα.

La leçon occidentale ἐκδυσάμενοι est trop faiblement attestée pour avoir chance d'être authentique. Nous croyons aussi que la double métaphore « revêtus » (ἐνδυσάμενοι) et « nus » (γυμνοί) doit se prendre au sens physique et non au sens moral (*revêtus, nus* de vertus ou de bonnes œuvres), sous peine de tomber dans le galimatias.

L'exégèse ordinaire regarde οὐ γυμνοί comme un synonyme explicatif de ἐνδυσάμενοι et fait dépendre le tout de εὑρεθησόμεθα. Or, cette construction n'a pas son pendant exact dans les exemples dont on la rapproche pour la justifier, 1 Cor. 3^2 (γάλα οὐ βρῶμα); Rom. 2^{29} (ἐν πνεύματι οὐ γράμματι); 1 Thess. 2^{17} (προσώπῳ οὐ καρδίᾳ). De plus elle oblige à prendre ἐνδυσάμενοι adjectivement, ce qui serait possible avec

la *condition* à remplir pour réaliser le vœu énoncé au verset précédent, mais bien l'*objet* même de ce vœu ou la *circonstance* qui le rend désirable. Pour grand que soit l'écart sur ce point de détail, l'idée d'ensemble du passage reste à peu près la même.

De toute manière, l'Apôtre a la certitude qu'un corps glorieux et immortel l'attend dans les cieux. Cette perspective lui fait affronter avec joie les tribulations de cette vie et le console de voir tomber en ruines son corps périssable.

S'il éprouve le désir naturel de vivre jusqu'à la parousie, ce n'est pas précisément par crainte de la mort, car il sait bien que rien ne peut le séparer du Christ, unique objet de son amour; c'est à cause de la répugnance instinctive que nous ressentons tous à la pensée de subir, même pour un temps, la dissolution du composé humain.

Comme les fidèles de Thessalonique et de Corinthe, dont il approuve et partage les vœux, il voudrait se porter vivant à la rencontre du Christ triomphant et entrer dans l'immortalité glorieuse sans passer par la mort.

Il ne donne la survivance jusqu'à la parousie ni comme certaine, ni comme probable; mais il la donne comme possible, autrement son désir serait sans objet. Bien plus, il affirme que ce désir a le Saint-Esprit pour auteur : ce qui, une fois de plus, en indique la possibilité. La condition mise à la réalisation de ce désir est expressément énoncée si l'on entend l'incidente comme la Vulgate et l'exégèse commune;

le participe parfait ἐνδεδυμένοι, mais non, semble-t-il, avec le participe aoriste, qui garde toujours sa valeur de participe et, joint à un verbe au futur, acquiert le sens de futur passé; il devient alors sujet au lieu d'être attribut. C'est une difficulté; mais est-elle invincible?

Dans l'autre explication : εἴγε n'a pas un sens dubitatif mais un sens affirmatif sous la forme dubitative du style indirect (non pas *si tamen*, mais *siquidem*, sens que possède réellement εἴγε ou εἴγε καί); ἐνδυσάμενοι équivaut à ἐπενδυσάμενοι et le participe aoriste en concordance avec le futur équivaut à un futur passé « quand nous nous serons revêtus »; enfin la négation οὐ qualifie le verbe et non l'adjectif et οὐχ εὑρεθησόμεθα a la valeur de οὐκέτι : « Une fois *revêtus* de la gloire nous ne risquons plus d'être trouvés *nus* (c.-à-d. dépouillés du corps) puisque la mort n'est plus à craindre et c'est à cela justement que tend notre désir. » La chose est claire; mais n'est-ce pas un truisme?

elle est au moins supposée si on l'interprète comme la plupart des philologues modernes.

Pourtant le vœu en question n'est pas tellement impérieux qu'il ôte la paix et la résignation. Nous savons que notre pèlerinage ici-bas est un exil loin du Seigneur et nous savons aussi qu'émigrer de ce corps mortel c'est immigrer vers le Seigneur. Pour se résigner à cet échange, malgré les désirs instinctifs de la nature et de la grâce, il n'en faut pas moins du courage et de l'intrépidité, sentiments que la foi nous inspire. En tout état de cause, nous visons à plaire au Seigneur, soit près de lui, soit loin de lui. C'est l'essentiel : le reste ne dépend pas de nous[1].

1. Sur le sort de la dernière génération des justes, voir t. I, p. 90-92. L'opinion de la mort universelle est plus commune aujourd'hui parmi les théologiens, peut-être en raison de ces paroles du *Catéchisme du concile de Trente* (I, II, 6) : « Huic sententiae quae asserit omnes morituros esse nemine excepto Ecclesiam acquiescere ipsamque sententiam magis veritati convenire, scriptum reliquit S. Hieronymus; idem sentit et S. Augustinus. Neque vero huic sententiae repugnant Apostoli verba ad Thessalonicenses (1 Thess. 4^6)... Nam S. Ambrosius cum ea explanaret ita inquit : In ipso raptu mors praeveniet » etc. — Malheureusement, il y a dans ces lignes trois graves inexactitudes qui réduisent à néant la preuve d'autorité : *a*) L'auteur du commentaire cité n'est pas S. Ambroise, mais l'Ambrosiater, laïque instruit, probablement orthodoxe, mais qui n'est pas docteur de l'Église. — *b*) S. Augustin est tout à fait neutre (*Retract.* II, 33 : *Aut non morientur aut... mortem non sentient*); il serait plutôt favorable à l'opinion contraire. Voir t. I, p. 91. — *c*) Les paroles attribuées à S. Jérome ne sont pas de S. Jérôme mais d'Acace de Césarée cité par S. Jérôme (*Epist.* 119 *ad Minerv.*, XXII, 970-1). Ici saint Jérôme n'est que rapporteur : « Haec celeri sermone dictavi, quid eruditi viri de utroque sentirent loco et quibus argumentis suas vellent probare sententias vestrae prudentiae exponens » (*Ibid.*, 978). Mais ailleurs il nous fait connaître son sentiment personnel (*Epist.* 59 *ad Marcell.*, XXII, 587) : « Hoc ex ipsius loci continentia sciri potest, quod sancti qui in adventu Salvatoris fuerint deprehensi in corpore, in iisdem corporibus occurrent ei; ita tamen ut inglorium et corruptivum et mortale gloria et incorruptione et immortalitate mutetur, ut qualia corpora mortuorum surrectura sint in talem substantiam etiam vivorum corpora transformentur. » On ne saurait être plus catégorique.

III. Le jour du Seigneur.

1. La parousie. — 2. Le jugement dernier. — 3. La séparation des bons et des méchants.

1. Parousie, littéralement « présence » et par extension « venue », est un terme technique usité dans le Nouveau Testament pour désigner le second avènement de Jésus-Christ, qui s'appelle aussi « la révélation » ou « l'apparition » ou « le jour du Seigneur[1] ».

Au moment où saint Paul écrivait ses lettres, on nommait « parousie » la visite solennelle d'un souverain ou de quelque grand personnage, en particulier de l'empereur lui-même. Polybe mentionne en ce sens la *parousie* du roi Antiochus et une inscription du troisième siècle avant Jésus-Christ nous apprend que la *parousie* de Saïtapharnès à Olbia coûta aux habitants neuf cents pièces d'or[2].

Cette circonstance extraordinaire, célébrée par des fêtes, des jeux, des sacrifices, perpétuée par des statues, des fondations, des médailles commémoratives et quelquefois par l'établissement d'une ère nouvelle, était de nature à frapper l'imagination des peuples et laissait un souvenir durable dans la mémoire des hommes. Aucune expression ne convenait donc mieux au retour triomphal du Christ venant inaugurer son règne.

La parousie emprunte largement aux prophètes la mise

1. Parousie et synonymes. — *a*) Παρουσία (du Christ ou du Seigneur) 1 Thess. 2^{19}; 3^{13}; 4^{15}; 5^{23}; 2 Thess. $2^{1\cdot8}$; 1 Cor. 15^{23}; Jac. $5^{7\cdot8}$; 2 Petr. 1^{16}; $3^{4\cdot12}$; 1 Joan. 2^{28}; Mat. $24^{3\cdot27\cdot37\cdot39}$. Le mot s'emploie aussi pour la *visite*, la *présence* d'autres personnes : Stéphanas (1 Cor. 16^{17}), Tite (2 Cor. $7^{6\cdot7}$), Paul (2 Cor. 10^{10}; Phil. 1^{26}; 2^{12}), l'Antéchrist (2 Thess. 2^{9}). — *b*) Ἡμέρα (du Seigneur) 1 Cor. 1^{8}; 5^{5}; 2 Cor. 1^{14}; 1 Thess. 5^{2}; 2 Thess. 2^{2} (du Christ) : Phil. $1^{6\cdot10}$; 2^{16} (le Jour par antonomase); 2 Thess. 1^{10}; 2 Tim. $1^{12\cdot18}$; 4^{8} (ἡ ἡμέρα ἐκείνη); 1 Cor. 3^{13} (ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει). Cf. Rom. 2^{16} et 13^{12}; 1 Thess. 5^{4}. Ailleurs, Act. 2^{20}; Hebr. 10^{25} (βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν); 1 Petr. $3^{10\cdot12}$; Apoc. 16^{14} (τοῦ Θεοῦ). — *c*) Ἐπιφάνεια, 1 Tim. 6^{14}; 2 Tim. 1^{10}; $4^{1\cdot8}$; Tit. 2^{13}. A noter 2 Thess. 2^{8} (τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ). — *d*) Ἀποκάλυψις, 1 Cor. 1^{7}; 2 Thess. 1^{7}. Cf. 1 Petr. $1^{7\cdot13}$; 4^{13}.

2. Polybe *Hist.* XVIII, 31; Dittenberger, *Sylloge*², n° 226, l. 85-86. Cf. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 270.

en scène et le coloris du Jour de Jéhovah dont elle est la réalisation typique. Des deux côtés, le Jour du Seigneur clôt l'histoire de l'humanité et marque la fin des âges. Des deux côtés, il paraît proche, sans qu'on puisse dire s'il l'est en effet ou si l'illusion tient au style prophétique qui, supprimant les perspectives, projette sur le même plan des événements éloignés. Des deux côtés, il arrive escorté d'un apparat redoutable, s'annonce par des convulsions cosmiques et laisse la nature entière purifiée et renouvelée. Des deux côtés enfin, le Seigneur se présente comme juge, sauveur et vengeur : juge universel, sauveur des siens, vengeur des opprimés. Mais, à la différence du Jour de Jéhovah, la parousie se lie toujours intimement à la résurrection des morts; le caractère en est plus spirituel; c'est le Christ, plutôt que Dieu, qui prononce le jugement.

Dans toute prophétie et toute apocalypse, la part du type, du symbole et de l'allusion aux prophéties antérieures, est difficile à démêler. Ni la prophétie ne devrait s'expliquer comme un récit historique, ni l'apocalypse comme une prophétie ordinaire. Ce genre littéraire comporte des symboles traditionnels qu'il serait dangereux de prendre à la lettre et dont le sens, conditionné par une série de prédictions plus anciennes, reste toujours mystérieux et flottant. Comme toutes les compositions de même espèce, l'apocalypse de Paul se fait l'écho d'autres apocalypses. On y trouve en foule des réminiscences de Daniel, d'Isaïe, d'Ézéchiel, des Psaumes, avec divers traits empruntés au discours eschatologique de Jésus. Difficulté toute spéciale : elle se réfère à un enseignement oral dont nous ignorons la teneur.

Le décor extérieur de la parousie est à peu près le même que dans les Synoptiques. L'éclat de la trompette convoque morts et vivants aux grandes assises de l'humanité; le Fils de l'homme s'avance, avec les anges pour escorte et les nuées pour char; un coup de théâtre change en un clin d'œil la face du monde et remplit les spectateurs de surprise, de consternation et d'effroi. Le bouleversement physique de l'univers, si accusé dans l'eschatologie des prophètes, est à peine indiqué par saint Paul et nous ne trouvons chez lui

aucune trace certaine du feu de la conflagration, dont la première Épître de saint Pierre fait le dramatique tableau[1].

Des trois signes avant-coureurs de la parousie — en dehors des phénomènes physiques — la conversion finale des Juifs est spéciale à Paul, l'apostasie générale est commune à tous, et il en est probablement ainsi de l'apparition de l'Antéchrist, bien que les Synoptiques parlent d'une multiplicité de faux Christs et que saint Jean semble partager entre plusieurs personnages le rôle assigné par saint Paul à l'Homme

1. Voici les traits relatifs au *suprême appel* et au *cortège triomphal*.

A) *Le suprême appel.* — *a*) *Le commandement* (1 Thess. 4^{16} : αὐτὸς ὁ Κύριος ἐν κελεύσματι καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ). Κέλευσμα désigne le *cri* par lequel on excite des animaux (chevaux, chiens etc.) ou des hommes (matelots, soldats etc.), Qui pousse ce cri? Est-ce Dieu donnant au Christ le signal de la parousie (Tillmann, *Die Wiederkunft Christi*, p. 152)? Est-ce le Christ rassemblant les anges de son escorte (Wohlenberg *Thessalonicherbriefe*, p. 100)? — *b*) *La voix de l'archange* (1 Thess. 4^{16} : ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου). On s'accorde à croire que c'est Michel. Cf. Dan. 10^{21}; 12^{1}. — *c*) *Le son de la trompette* (1 Cor. 15^{52} : ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι. — 1 Thess. 4^{16} : ἐν σάλπιγγι θεοῦ). La trompette annonçait d'ordinaire les théophanies, Ex. $19^{13\cdot16}$; Ps. 46 $(47)^{6}$; Is. 27^{13}: Joel. 2^{1}; Soph. 1^{16}; Zach. 9^{14}. Mais ici elle sonne l'appel des morts. Cf. Mat. 24^{31}. Elle est dite *dernière*, non qu'elle soit la *dernière* d'une série mais parce qu'elle retentira au *dernier* jour. Elle est dite *de Dieu* parce qu'elle proclame l'ordre de Dieu. La note d'Estius est sage : Significatur metaphorice signum aliquod universale, evidentissimum et praeclarissimum, quo velut instrumento divinae virtutis omnes mortui suscitandi sunt ad vitam et convocandi ad tribunal judicis Christi, quomodo tubae sonitu solebat olim populus convocari. Cf. S. Augustin, *Epist. ad Honorat.* p. 34.

B) *Le cortège.* — *a*) *Anges* (2 Thess. 1^{7} : μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ). C'est l'escorte ordinaire de Dieu et du Christ juge, Mat. 25^{31}; Marc. 8^{38}; Luc. 9^{26} etc. — *b*) *Saints* (1 Thess. 3^{13} : μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ). L'allusion à Zach. 14^{5} (καὶ ἥξει κύριος ὁ θεὸς καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ) semble manifeste. Mais, de ce que dans le texte de Zacharie et ailleurs les saints désignent les anges, on ne peut pas conclure (avec Lüdemann, Bornemann et d'autres exégètes) qu'il en soit de même dans S. Paul. Le mot *saints*, pour signifier les *anges*, est sans exemple dans le Nouveau Testament. Il s'agit donc des âmes de *tous* les élus (πάντων), qui accompagneront le Sauveur et reprendront leur corps au signal donné. — *c*) *Les nuées* (1 Thess. 4^{17}) font partie du décor de la parousie (Mat. 24^{30}; 26^{64}; Marc. 13^{26}; 14^{62}; Luc. 21^{27}) comme en général des théophanies. — *d*) *Le feu* aussi (1 Cor. 3^{13} : ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται. — 2 Thess. 1^{8} : ἐν πυρὶ φλογὸς δίδοντος ἐκδίκησιν). Cf. Act. 7^{30} (le buisson ardent); Ex. $19^{12\cdot13\cdot16\cdot17\cdot18}$ (apparition du Sinaï, avec les principaux traits des théophanies : *trompette, voix, nuée, feu*).

d'iniquité, au Fils de perdition. Comme saint Jean nous apprend que la venue d'un Antéchrist unique faisait partie de l'enseignement des apôtres, on peut admettre que les antéchrists multiples étaient considérés comme les suppôts ou les précurseurs du grand adversaire[1].

2. Ayant déjà parlé des deux points particuliers à l'apocalypse de Paul, — l'obstacle mystérieux qui s'oppose à la manifestation immédiate de l'Antéchrist et le privilège des justes témoins de la parousie, — nous n'ajouterons que peu de mots sur le jugement dernier, où d'ailleurs la théologie paulinienne ne présente rien de bien original. Le jugement est si intimement lié à la parousie qu'il est impossible de séparer ces deux scènes d'un même drame réunies par l'Église sous un même article du symbole. Jésus-Christ vient et il vient pour juger les vivants et les morts. Les apôtres ne manquaient pas de faire entrer ce dogme dans leur premier discours aux païens : saint Paul, avec plus d'insistance que les autres.

1. Les signes avant-coureurs du dernier jour sont : A) *L'apostasie générale* (2 Thess. 2^3 : ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον). Ce n'est pas une *défection politique*, comme l'ont cru plusieurs Pères, car S. Paul se tient ici constamment sur le terrain religieux, ni une *hérésie au sein du judaïsme*, comme le pensent plusieurs commentateurs modernes réfutés par Tillmann (*Die Wiederkunft Christi*, 1909, p. 131-133), mais une *apostasie de la foi chrétienne*, prédite par J.-C. dans le grand discours eschatologique (Mat. 24^{12}; Luc. 18^8) et annoncée aussi par S. Paul (2 Tim. 3^{1-10}). — B) *L'Antéchrist* (2 Thess. 2^{3-8} : « l'homme de perdition, l'inique »). Ce n'est pas Satan en personne, car il est expressément distingué de Satan (2 Thess. 2^9), ni Bélial non plus (2 Cor. 6^{15}), quoi qu'en dise Bousset (*Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Gœttingue, 1895, p. 99). C'est un être personnel comme l'indiquent ses titres, en particulier sa qualité d'adversaire du Christ. L'apostasie dont il est parlé ci-dessus préparera les voies à l'Antéchrist (2 Thess. 2^7) qui à son tour propagera l'esprit de séduction et d'erreur (2 Thess. 2^{10-12}). H. Kellner (*Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte*, Ratisbonne, 1908, p. 320) a renouvelé l'hypothèse de Grotius identifiant l'Antéchrist avec Caligula et l'obstacle avec Pétrone, gouverneur de Syrie. Mais Caligula était mort depuis environ dix ans quand saint Paul écrivait. Sur l'*obstacle* qui s'oppose à l'apparition de l'Antéchrist, voir t. I, p. 95-98. — C) *La conversion des Juifs*. Voir t. I, p. 319-321.

parce que, du moins au début, il donnait à la parousie un très grand relief.

Le jugement sera universel et fondé sur les œuvres : « Tous nous devons comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun y reçoive la rétribution de ce qu'il a fait pendant qu'il était dans le corps, soit en bien soit en mal[1]. » Il ne s'agit ici que des adultes, seuls capables d'actions morales; et malgré l'autorité de saint Augustin qui a entraîné comme à l'ordinaire tant d'interprètes, on ne peut sans violence y inclure les petits enfants; mais l'universalité absolue du jugement était exprimée par une formule exempte d'équivoque : « Il viendra juger les vivants et les morts[2] », les morts ressuscités et les vivants témoins de la parousie. De quelque manière qu'on entende les vivants et les morts, il n'y a point de milieu entre ces deux termes qui comprennent nécessairement tous les hommes sans exception. Il en résulte que les saints, assesseurs du souverain Juge, seront jugés aussi. Bien plus, « nous jugerons les anges[3] »; et non pas seulement les anges déchus, mais les anges restés fidèles : les mauvais anges ne reçoivent pas ce nom sans qualificatif. Pour conclure, le jugement aura la même extension que le mérite et le démérite. Anges ou hommes, tous ceux qui ont été soumis à l'épreuve, qu'ils en soient ou non sortis vainqueurs, auront à comparaître devant le tribunal de Dieu.

On enseignait aux catéchumènes que le jugement sera « éternel[4] », dans ses effets et ses conséquences, c'est-à-dire définitif et irrévocable. Pour les justes, saint Paul ne saurait être plus explicite : ils seront « *toujours* avec le Seigneur[5] »; la vie *éternelle* qu'ils ont conquise les met à l'abri d'une seconde mort. La sentence prononcée contre les méchants n'est pas moins immuable; ils sont voués « à la perdition *éternelle*[6] ». Ceux qui prétendent que saint Paul, après les

1. 2 Cor. 5^{10}. Cf. Rom. 2^{16}; 14^{10}; Act. 17^{31}.
2. 2 Tim. 4^{1} (κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς); 1 Petr. 4^{5}; Act. 10^{42}.
3. 1 Cor. 6^{3} : οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν;
4. Hebr. 6^{2}. Voir p. 37-38.
5. 1 Thess. 4^{17} : καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.
6. 2 Thess. 1^{9} : οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον·

Épîtres aux Thessaloniciens, aurait changé d'avis, n'ont pas fait la preuve de cette rétractation imaginaire. Dans tous les écrits apostoliques, la mort est présentée comme le terme des craintes et des espérances. Le sort des élus et des réprouvés n'est donc plus sujet aux fluctuations et aux vicissitudes.

3. Un passage de saint Paul rappelle la pathétique séparation des bons et des méchants décrite par saint Matthieu et esquissée par saint Jean dans l'Apocalypse. C'est un morceau rythmé et lyrique, sorte d'hymne ou de psaume, qui rassemble comme en un faisceau les principaux traits de l'eschatologie chrétienne. L'Apôtre dit aux néophytes, pour les consoler des persécutions qu'ils subissent :

C'est une preuve du juste jugement de Dieu qui veut vous rendre dignes de son royaume pour lequel vous souffrez;
car il est juste aux yeux de Dieu de renvoyer l'affliction à ceux qui vous affligent et de vous accorder à vous, les affligés, le repos avec nous;
quand se révélera du haut du ciel le Seigneur Jésus, avec les anges de sa puissance, dans un feu flamboyant;
pour punir ceux qui ne connaissent pas Dieu et ceux qui n'obéissent pas à l'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ :
ils subiront pour châtiment la ruine éternelle, loin de la face du Seigneur et de la gloire de sa puissance;
quand il viendra pour être glorifié dans ses saints et admiré dans tous les croyants[1].

1. 2 Thess. 1^{5-10}. On s'aperçoit, à la simple lecture, que tout le passage est plein d'allusions et de réminiscences bibliques. Comme ce fait intéresse grandement l'exégèse, il est bon d'indiquer quelques rapprochements : A) *Le juste jugement de Dieu* (1^{5} ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ Θεοῦ). Cf. Eccli. 32^{22} (κρινεῖ δικαίως καὶ ποιήσει κρίσιν). — B) *Le jugement de rétribution pour le bien et pour le mal* (1^{6-7} : ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλῖψιν καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν). Cf. Is. 34^{8} (ἡμέρα κρίσεως κυρίου καὶ ἐνιαυτὸς ἀνταποδόσεως); 35^{4} (κρίσιν ἀνταποδίδωσι καὶ ἀνταποδώσει); 61^{2}; $63^{4.7}$; 66^{4}; Jer. $28^{6.21.36}$; Lam. 3^{64} (ἀποδώσεις αὐτοῖς ἀνταπόδομα); Abdias, 15, etc. — C) *Théophanie au milieu des anges et du feu vengeur* (1^{7-8} : μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ ἐν πυρὶ φλογός). Cf. Ex. 3^{2} (ὤφθη ἄγγελος κυρίου ἐν πυρὶ φλογός); 19^{18}; Deut. 4^{11}; Is. 4^{5}; 29^{6} (φλὸξ πυρὸς κατεσθίουσα); 66^{15-16} (Κύριος ὡς πῦρ ἥξει... ἀποδοῦναι ἐν θυμῷ ἐκδίκησιν αὐτοῦ καὶ ἀποσκορακισμὸν αὐτοῦ ἐν φλογὶ πυρός· ἐν γὰρ τῷ πυρὶ κυρίου κριθήσεται πᾶσα ἡ γῆ); Dan. 7^{9} (ὁ θρόνος αὐτοῦ φλὸξ πυρός) etc. — D) *Châtiment des rebelles et de ceux qui ignorent Dieu* (1^{8} : διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσι Θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ). Cf. Is. $59^{1.8}$

Paul démontre la nécessité du jugement par le spectacle du monde actuel, où les innocents sont si souvent victimes. Ce renversement momentané de l'ordre doit cesser tôt ou tard. Le monde à venir sera le contrepied du monde présent : aux persécuteurs, la douleur et la honte; aux persécutés, le repos et la gloire. Dieu nous ménage l'épreuve pour nous rendre dignes de la couronne; en l'accordant il fait acte de justice; il exerce un jugement aussi juste qu'en la refusant aux impies; des deux côtés, il y a rétribution[1]. On ne saurait dire plus clairement que le royaume de Dieu se conquiert, se gagne, se mérite. Certes, on travestirait la pensée de Paul en supposant que le mérite, tout réel, tout personnel qu'il est, puisse être le fruit de nos seuls efforts. C'est Dieu qui, après nous avoir mis en main le pouvoir de mériter, nous excite et nous aide à en faire usage, qui fait triompher en nous sa grâce, qui nous rend dignes du royaume. Il n'en est pas moins vrai que le mérite est nôtre et nous crée un droit véritable auprès de Dieu. « Il me reste, écrit l'Apôtre à Timothée, à recevoir la couronne de justice que me décernera en ce jour-là le Seigneur, le juste Juge; et non seulement à moi mais à tous ceux qui ont aimé son retour glorieux[2]. » La couronne de « justice » est un prix conquis légitimement; et le « juge », s'il est « juste », est tenu de le décerner sans arbitraire ni passe-droit. « Dieu ne fait point acception de personnes; ainsi, quiconque a péché sans Loi périra sans Loi; quiconque a péché dans la Loi sera jugé par la Loi : car ce ne sont pas les auditeurs de la Loi qui sont justes auprès de Dieu; ce sont les observateurs de la Loi qui seront justifiés[3]. » Le

(ἀνταποδώσων ἀνταπόδοσιν ὀνειδος τοῖς ὑπεναντίοις); 66[6] (φωνὴ κυρίου ἀνταποδιδόντος ἀνταποδοσιν τοῖς ἀντικειμένοις); Jer. 10[25] (ἔχχεον τὸν θυμόν σου ἐπὶ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα σε); Ps. 78 (79)[6]. — E) *Perdition éternelle des impies loin de la face de Dieu* (1[9] : δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ). Cf. Jer. 25[12] (ἐκδικήσω τὸ ἔθνος ἐκεῖνο καὶ θήσομαι αὐτοὺς εἰς ἀφανισμὸν αἰώνιον); Is. 2[10] (κρύπτεσθε εἰς τὴν γῆν ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ); 2[19.21]. — F) *Glorification de Dieu dans ses saints* (1[10] : ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖ ἁγίοις αὐτοῦ). Cf. Is. 49[3] (ἐν σοὶ ἐνδοξασθήσομαι); Ezech. 28[22]; 38[23]; 39[21].

1. 2 Thess. 1[6-7] : εἴπερ δίκαιον παρὰ Θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶ θλῖψιν καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν.

2. 2 Tim. 4[8]. — 3. Rom. 2[11-13].

jugement aura lieu selon les lumières des hommes et selon leurs œuvres. Aussi le jour de la rétribution s'appelle-t-il, relativement aux méchants, « le jour de la colère » et, par rapport à tous, « la manifestation du juste jugement de Dieu ». Nul besoin d'ajouter que les « œuvres », qui seront la mesure du jugement, ne sont pas les seules actions extérieures; car l'œil du souverain Juge pénètre jusqu'aux plus intimes replis de la conscience humaine[1].

Le supplice des méchants consiste en deux choses : ils son bannis loin du Seigneur et privés de sa gloire — c'est ce qu'on appelle aujourd'hui la peine du dam — et ils éprouvent dans leurs sens l'affliction et l'angoisse; leur sort est la ruine, la mort éternelle[2]. La récompense des élus est tout l'opposé : c'est la quiétude, le repos et l'apaisement, causés par la satisfaction de tous les désirs légitimes et c'est pardessus tout le royaume de Dieu, l'union avec Jésus leur chef dans la paix et le bonheur sans fin[3]. Du reste, la parole humaine est impuissante à traduire ces merveilles, parce que « l'œil de l'homme n'a point vu et son oreille n'a pas entendu et son cœur n'a pas éprouvé les choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment[4] ». Tout ce qu'on peut dire, c'est que la vision de Dieu sans voile et sans intermédiaire succédera pour nous aux lueurs obscures de la foi; nous verrons Dieu face à face et nous le connaîtrons comme nous en sommes connus[5].

1. 1 Cor. 4^5 : φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν. Cf. Rom. 8^{27}; 1 Thess. 2^4.

2. 2 Thess. 1^9 : δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου.

3. 2 Thess. 1^7. — 4. 1 Cor. 2^9.

5. 1 Cor. 13^{12}; 2 Cor. 5^7. Ces deux textes ont quelque ressemblance, avec des différences qu'il faut noter. Dans 2 Cor. 5^7 (διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους), διά indique non pas l'instrument mais le temps ou le mode : maintenant nous sommes *sous le régime* (dans l'état, dans la condition) *de* la foi. Ce sens classique est fréquent dans le N. T. Le mot εἶδος désigne non pas la vision (ὄψις), mais l'apparition, la présence *immédiate* de l'objet contemplé. L'Apôtre veut dire : « Ici-bas, exilés *loin* du Seigneur, du Christ, nous ne le voyons que par la foi d'une vue *indirecte;* là-haut, *près* du Seigneur, nous le verrons *face à face*. » Remarquez qu'il s'agit du Christ. — Dans 1 Cor. $13^{8\text{-}11}$, Paul affirme que le charisme de « science » (γνῶσις), étant partiel et imparfait, parce qu'il s'appuie sur la foi, doit s'évanouir quand viendra l'état de perfection. Il ajoute 13^{12} : « Car nous voyons maintenant

IV. La consommation des choses.

1. Le royaume de Dieu et du Christ. — 2. Le terme final.

1. Le royaume de Dieu, ce trait si saillant de la prédication synoptique, prend dans le reste du Nouveau Testament et en particulier chez saint Paul, un autre caractère. Différence d'orientation qui s'explique aisément. Au début de notre ère, on se savait à la veille du jour où allaient s'accomplir les prophéties annonçant la venue du roi issu de David, qui ferait refleurir dans sa splendeur accrue la théocratie d'Israël et fonderait sur la terre le règne de la paix, de la justice et de la sainteté. Il fallait donc que Jésus, s'il voulait se faire reconnaître pour le Messie, revendiquât cette royauté, en expliquant la nature spirituelle du royaume qu'il venait établir. Je sais bien qu'à peu d'exceptions près, les écrits du rabbinisme, tous postérieurs à l'Évangile, ne mettent pas le « royaume de Dieu » en connexion directe avec les espérances messianiques; ils désignent par là le gouvernement divin dans le monde et moins l'emprise de Dieu sur les âmes que la libre acceptation du « joug de la Loi » par la profession de foi judaïque[1]. Mais de deux choses l'une : ou bien la disjonction du règne de Dieu et du règne du Messie était générale dans le pharisaïsme contemporain et il importait souverainement que Jésus-Christ corrigeât cette fausse idée

dans un miroir (δι' ἐσόπτρου) confusément (ἐν αἰνίγματι), mais alors nous verrons face à face. » Le mot ἔσοπτρον désigne non pas ces lamelles de gypse à demi transparent que l'on appelait « pierre spéculaire » (διόπτρον) et dont les riches garnissaient leurs fenêtres; mais, comme κάτοπτρον, les miroirs métalliques dont se servaient les anciens et qui ne donnaient qu'une image plus ou moins confuse. L'Apôtre oppose la vision *directe* et *distincte* de la vie future à la connaissance *indirecte* et *confuse* de la vie présente. Pour accentuer cette opposition, il conclut : « Maintenant, je connais (γινώσκω) partiellement, alors je connaîtrai clairement (ἐπιγνώσομαι, remarquez la force de ce mot composé), comme je fus connu moi-même » par Dieu, de toute éternité, Ma connaissance ne sera pas *compréhensive;* mais elle sera *intuitive* comme celle de Dieu et par conséquent incompatible avec la foi. La foi et la vision diffèrent non seulement de *degré* mais d'*ordre*. Voilà pourquoi l'on ne saurait appliquer à la charité — dans l'état d'épreuve et dans l'état de gloire — ce que saint Paul dit de la foi.

1. Cf. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, 1909, p. 148-157.

si préjudiciable au succès de sa mission; ou bien elle fut suggérée plus tard aux rabbins par leur esprit d'hostilité contre le christianisme, et l'on comprend mieux alors pourquoi la doctrine évangélique du royaume de Dieu ne souleva, dès l'abord, aucune objection de principe. En toute hypothèse, l'annonce du royaume devait être un article fondamental de la prédication de Jésus, durant cette phase du ministère public que caractérise l'enseignement des paraboles et que les Synoptiques nous exposent de préférence.

Mais cette doctrine passe au second plan lorsque l'idée chrétienne du royaume de Dieu se trouve réalisée dans l'Église. Si l'on dit encore par habitude « prêcher le royaume[1] », comme on dirait « prêcher l'Évangile », on a soin d'éviter les malentendus et de ménager les susceptibilités de l'autorité romaine, en transportant le royaume hors de la sphère où s'agitent les intérêts de ce monde. C'est pour cela que saint Paul, tout en faisant un assez fréquent usage de cette locution, lui donne le plus souvent un sens eschatologique[2].

1. Ainsi dans les Actes, 1^{3}; 8^{12}; 19^{8}; $28^{23.31}$.

2. Le royaume de Dieu a dans S. Paul trois sens distincts :

A) *Le royaume eschatologique, la gloire éternelle.*

a) 1 Cor. 6^{9} : ἄδικοι Θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν.
b) 6^{10} : οὐχ ἅρπαγες βασιλείαν Θεοῦ κληρονομήσουσιν.
c) 15^{50} : σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν Θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται.
d) Gal. 5^{21} : οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.
e) Eph. 5^{5} : οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ.
f) 2 Thess. 1^{5} : εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ.
g) 2 Tim. 4^{1} : τὴν ἐπιφανείαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ.
h) 4^{18} : σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον.

B) *L'Église militante, seule ou avec l'Église triomphante.*

i) 1 Cor. 15^{24} : ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρί.
j) Col. 1^{13} : μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.
k) 4^{11} : οὗτοι μόνοι συνεργοὶ εἰς τὴς βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.
l) 1 Thess. 2^{12} : καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.
m) Act. 20^{25} : ἐν οἷς διῆλθον κηρύσσων τὴν βασιλείαν.

C) *L'esprit du christianisme, l'essence de l'Évangile.*

n) Rom. 14^{17} : οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις.
o) 1 Cor. 4^{20} : οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Les deux derniers textes seront étudiés plus loin. On pourrait peut-être ajouter à cette liste Act. 14^{22} (καὶ ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ) s'il était certain que les paroles de Paul et de Barnabé fussent rapportées en style direct. Ce serait un nouvel exemple du sens eschatologique, exemple unique dans les Actes.

« Les injustes, les voleurs n'héritent pas le royaume de Dieu »; les impurs, les idolâtres « n'ont point de part dans le royaume du Christ et de Dieu »; la persécution nous « rend dignes du royaume de Dieu », que « la chair et le sang ne sauraient hériter ». A ce point de vue, le royaume de Dieu commence au retour triomphal du Christ et s'identifie avec la vie éternelle. Cependant il n'en est pas toujours ainsi. Le royaume de Dieu existe déjà pour nous; nous le possédons par anticipation, comme nous possédons la vie, la rédemption, le salut et la gloire, dans un état d'imperfection qui n'exclut pas la réalité. On peut prendre au sens eschatologique la vocation par laquelle Dieu nous appelle « à son royaume et à sa gloire », mais non l'acte par lequel il nous a « transférés au royaume de son Fils bien-aimé ». Quelquefois le sens est plus obscur. « Le royaume de Dieu, dit l'Apôtre n'est pas le manger et le boire, mais il est justice et paix et joie dans le Saint-Esprit[1]. » Ce n'est évidemment pas ici la société des fidèles, ni à plus forte raison la société des saints du ciel que le royaume indique; c'est plutôt le *règne de Dieu* tel qu'il se présente dans les écrits des rabbins. On modifierait à peine le sens en substituant au royaume l'Évangile ou le christianisme. Pareille-

1. Rom. 14[17]. La question capitale est de savoir s'il agit du *règne de Dieu dans l'âme individuelle* ou du *règne social de Dieu dans l'Église*. Ceux qui défendent la première interprétation (comme Meyer-Weiss) entendent la justice, la paix et la joie, de la possession et de la jouissance de ces trois vertus : Le règne de Dieu dans l'âme ne consiste pas à boire et à manger (il n'y a pas βρῶμα καὶ πόμα = « aliment et boisson », mais βρῶσις καὶ πόσις = « action de manger et de boire »); il consiste à posséder la justice surnaturelle, à jouir de la paix qui est un fruit de cette justice et à goûter la joie qui naît de la paix. Les tenants de la seconde interprétation (Sanday, Cornely etc.) qui nous paraît la meilleure, expliquent ainsi : Le règne de Dieu consiste, dans son côté positif, à pratiquer la *justice* envers les autres, justice qu'on violerait si on les scandalisait, si on était pour eux une pierre d'achoppement (cf. v. 13, 15, 20), à faire régner la *paix* fraternelle (cf. v. 19 : *itaque quae pacis sunt sectemur*), à promouvoir la *joie* commune au lieu de contrister des frères (cf. v. 15) pour des choses qui n'en valent pas la peine, telles que le manger et le boire. On voit combien mieux cette seconde explication s'adapte au contexte. Dans tous les cas, il peut y avoir une allusion aux idées grossières des Juifs contemporains sur le royaume de Dieu qu'ils concevaient à la façon d'un paradis de Mahomet.

ment « le royaume de Dieu n'est pas en paroles mais en [œuvres de] force[1] »; il ne consiste pas à parler beaucoup, comme faisaient les agitateurs de Corinthe, mais à agir avec vigueur, comme Paul se propose de faire à son retour. En résumé, le royaume de Dieu désigne ordinairement la vie éternelle où les justes régneront avec Jésus-Christ, plus rarement l'Église militante où ils luttent pour lui, quelquefois l'essence et les principes directeurs de l'Évangile.

Pour saint Paul comme pour les évangélistes, le royaume de Dieu est aussi le royaume du Christ. L'établissement du royaume est le but de la mission rédemptrice; ce but une fois atteint, le mandat du Sauveur expire : « Ensuite la fin, quand il remettra le royaume au Dieu et Père, après avoir réduit à néant toute principauté et toute puissance et [toute] vertu. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis sous ses pieds tous ses ennemis. Le dernier des ennemis rendus impuissants sera la mort... Mais lorsque tout lui aura été assujetti, alors le Fils lui-même s'assujettira à son Père, afin que Dieu soit tout en tous[2]. » La fin dont il s'agit ici

1. 1 Cor. 4^{20}. Ici encore il est question du *règne social de Dieu* : non pas de la société des fidèles sur la terre ou au ciel, mais des principes et des lois qui gouvernent cette société. C'est donc l'Évangile plutôt que l'Église.

2. 1 Cor. 15^{24-26} : εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.

Δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ

Ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος.

[24] Deinde finis : cum tradiderit regnum Deo et patri, cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem, et virtutem.

[25] Oportet autem illum regnare donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus.

[26] Novissima autem inimica destruetur mors.

A) *La fin du monde actuel.* — Il résulte du v. 23 que la fin dont parle l'Apôtre n'est ni directement ni indirectement la fin de la résurrection. Il faut donc la prendre au sens ordinaire, le seul qui pût venir à l'esprit des lecteurs (la fin du monde actuel et le commencement d'un nouvel ordre de choses). Cf. Mat. 24^{14} (τότε ἥξει τὸ τέλος); Marc. 13^{7}; Luc. 21^{9}; 1 Petr. 4^{7}. Par deux fois, dans les lettres aux Corinthiens, la fin est mise en connexion avec la parousie (1 Cor. 1^{8}; 2 Cor. 1^{13-14}). D'ailleurs, pour prévenir tout doute, Paul définit la fin par deux circonstances qui ne peuvent convenir qu'à la consommation des choses : *a*) « lorsqu'il remettra le royaume à son Père » (rela-

n'est pas le *but* de la résurrection, sens que le mot grec ne comporte pas plus que le contexte ; ni la fin de la résurrection, comme le veulent de nombreux exégètes ; c'est l'achèvement de l'œuvre du Christ et la consommation de toutes choses. On peut considérer ce point comme acquis, même sans faire appel aux passages parallèles, puisque saint Paul indique clairement et de deux manières l'instant précis qui

tion de simultanéité), par conséquent lorsque son œuvre sera terminée ; *b*) « lorsqu'il aura réduit à l'impuissance tous ses ennemis » (relation d'antériorité), par conséquent lorsque se fermera le cycle des combats et des victoires. — Nous lisons avec les meilleures autorités παραδιδοῖ ou (παραδιδῷ). La leçon ὅταν παραδῷ qui est celle du texte reçu et de la Vulgate (*cum tradiderit*) revient au même, à condition de n'établir qu'une succession logique entre la remise du royaume au Père et la fin du monde. Avec la leçon que nous adoptons, la fin coïncide avec la remise et les deux ὅταν ne sont plus coordonnés mais subordonnés. Il ne faut pas traduire : « Quand *il aura* remis le royaume à son Père et réduit à l'impuissance tous ses ennemis », mais : « Quand *il remettra* le royaume et *qu'il aura réduit* » etc. Les deux événements sont successifs, au moins logiquement, le dernier énoncé précédant l'autre.

B) *Destruction des ennemis.* — Le mot καταργεῖν, employé deux fois dans ce passage, signifie « rendre vain, sans force, sans effet, sans valeur ; réduire à l'impuissance, à néant » etc. Comme il est question d'ennemis, il s'agit d'une victoire complète, définitive, sur eux. On se demande si ces « ennemis » sont des puissances terrestres ou infernales. Nous préférons y voir toutes les puissances hostiles à Dieu, toutes celles qui entravent l'œuvre du Christ, de quelque nature qu'elles soient. Notez que la mort est comptée au nombre de ces ennemis. En toute hypothèse, « les principautés, les puissances et les vertus » ne sont pas les anges, dont l'office et le ministère cesseraient alors (S. Augustin, *De Trinit.* I, 8, S. Thomas et d'autres commentateurs latins). Le cas de Col. 2^{15} est tout différent.

C) *Remise du royaume au Père.* — Le règne du Verbe, en tant que créateur, est indépendant, inaliénable et universel ; il comprend tous les êtres raisonnables, anges et hommes, les bons et les méchants. Le règne du Christ, comme rédempteur, ne comprend que les seuls élus ; même en tant qu'homme, tout lui est soumis et il exerce sa domination sur toutes choses, mais il ne règne proprement que dans les saints. C'est ce royaume, conquis par lui, qu'il remet à celui dont il tient son mandat. Il en fait hommage « au Dieu et Père » (τῷ Θεῷ καὶ πατρί), à celui qui est en même temps son Père et son Dieu (cf. Eph. 1^{17} ; Joan. 20^{27}). D'ailleurs la remise du royaume au Père n'implique nullement la perte ou l'abandon du royaume, autrement il faudrait dire que Dieu perd ou abandonne le domaine de l'univers quand il le livre à son Fils (Luc. 10^{22}). Pour l'exégèse patristique de ces versets, voir, en particulier, Cornely.

marque cette fin : d'une part la remise du royaume au Père, d'autre part le triomphe complet sur tous les ennemis. Tant que la lutte se poursuivait, tant que les adversaires étaient debout, la mission du Fils de Dieu était incomplète. Maintenant que tous ses ennemis sont tombés à ses pieds, sans excepter la mort restée la dernière sur le champ de bataille, sa dictature prend fin et il rend à son Père le mandat qu'il en a reçu avec le fruit de ses victoires, comme un vassal fait hommage à son suzerain des royaumes qu'il a conquis.

Telle est la pensée de Paul qu'un simple exposé justifie. Mais la crainte de paraître limiter le règne du Christ suggéra aux exégètes les solutions les plus subtiles. Remettre le royaume au Père serait faire contempler Dieu aux élus qui forment ce royaume; ou bien les amener à se soumettre à Dieu; ou bien organiser le royaume, en extirper les abus, en bannir les rebelles. Ces subtilités sont sans objet. Le Christ, comme Dieu, comme créateur, règne à jamais avec son Père. Comme homme, il garde la primauté d'honneur et la domination universelle que lui confère l'union hypostatique. Si l'Église est un corps, il en est toujours la tête; si l'Église est une société religieuse, il en est toujours le pontife ; si l'Église est un royaume, il en est toujours le roi. A ce point de vue, son règne ne saurait finir : toujours il régnera et toujours « nous régnerons avec lui ». Mais il est en outre chef de l'Église militante, chargé de venger l'honneur de Dieu, de conduire à la victoire ceux qui marchent sous sa bannière, de châtier les révoltés ou de les soumettre. Cette vice-royauté temporaire cesse avec les fonctions qui la constituent; le mandat de dictateur ou de généralissime expire au moment où il n'y a plus de combats ni de forces hostiles. Dieu, en confiant à son Fils ce pouvoir extraordinaire, avait eu soin d'en assigner le terme : « Il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis sous ses pieds tous ses ennemis. »

Comme chef de l'Église militante, le Christ jouissait d'une sorte d'autonomie et avait effectivement une autorité propre. Sa mission terminée, il ne lui reste plus qu'à prendre sa place bien haut au-dessus de ses sujets, mais bien bas au-dessous de Dieu. L'abandon de son mandat est spontané, ainsi

que l'acte par lequel il s'en était chargé : l'un et l'autre se règlent selon l'ordre du vouloir divin. Saint Paul parle si évidemment du Christ comme homme qu'on a peine à concevoir pourquoi tant de Pères — et des plus illustres — ont songé soit au Christ subsistant dans la nature divine, soit au corps mystique du Christ. Le corps mystique du Christ ne s'appelle pas « le Fils de Dieu », ni à plus forte raison, « le Fils lui-même » ; et c'est faire violence au texte que de passer brusquement de l'œuvre de la rédemption, qui est le sujet de tout ce passage, aux relations de la vie intime du Verbe.

2. Le sentimentalisme théologique de nos jours, renouvelant les rêveries d'Origène, prolonge l'action rédemptrice du Christ bien au delà de son retour triomphal. La parousie amènerait seulement la résurrection et la glorification des justes; pour les autres, rien ne serait encore définitif. La fin viendra plus tard, quand le Christ aura parachevé sa victoire en soumettant par la persuasion tous ses adversaires; quand Dieu, réalisant ses desseins d'amour, aura fait miséricorde à tous les hommes. Mais saint Paul ne peut pas être rendu responsable d'un système qui contredit un grand nombre de ses affirmations les plus nettes. D'après lui, la volonté salvifique de Dieu, tout universelle qu'elle est, respecte la liberté humaine; la rédemption offerte à tous n'est imposée à personne et le Christ, médiateur unique, n'associe à sa victoire que ceux qui acceptent sa médiation et qui lui sont unis par la charité. Aussi les partisans de la restauration universelle se voient-ils contraints d'abandonner le terrain de la théologie et de l'exégèse pour s'établir sur le sol plus ferme à leurs yeux de la philosophie rationnelle où nous ne pouvons les suivre.

L'homme une fois parvenu au terme de ses destinées, que deviendra son ancienne demeure? Un seul texte de l'Apôtre autorise à ce sujet quelques inductions assez incertaines[1]. Il nous représente la création attendant, avec une anxieuse impatience, la glorification des élus, à laquelle Dieu lui a promis de la faire participer.

1. Rom. 8^{19-22}. Cf. t. I, p. 285.

Sans presser indûment cette poétique hypotypose, il est évident que la création matérielle — car c'est d'elle qu'il s'agit ici par opposition aux êtres raisonnables — fut associée de quelque manière à la déchéance de l'homme et qu'elle aura part dans quelque mesure à sa glorification. En effet elle gémit de sa condition actuelle comme d'un état violent contraire à ses légitimes aspirations ; elle n'accepta d'être soumise à la vanité que pour obtempérer aux ordres du créateur et sur l'assurance que ce joug odieux lui serait ôté au moment de la parfaite délivrance de l'homme. Le tout est de savoir s'il est question d'une déchéance physique ou d'une déchéance morale, d'une réhabilitation physique ou d'une réhabilitation morale. Ce texte isolé ne permet pas de répondre avec certitude. La malédiction prononcée par Dieu contre la terre frappait directement l'homme et n'atteignait la terre que par contre-coup. Le sol perdit-il sa fertilité naturelle, ou l'homme perdit-il le secours providentiel qui le soustrayait à la dure loi du travail? Et la terre un jour retrouvera-t-elle cette merveilleuse fécondité que lui promettent les Oracles Sibyllins et autres apocryphes, sans parler des rédacteurs du Talmud? Nous n'en savons absolument rien : « Dieu seul peut dire quels seront les nouveaux cieux et la nouvelle terre. Ce sera ce qu'il y a de plus convenable pour manifester la bonté divine et la gloire des bienheureux. Il est donc superflu de se perdre en vaines conjectures là où la raison est impuissante et où la révélation est muette. » Ces sages paroles de Scot auraient pu épargner aux théologiens bien des rêveries et aux exégètes bien des divagations. Il faut demander à Paul moins qu'à tout autre de nous décrire les destinées de la création matérielle. Tout son intérêt se concentre sur l'histoire de l'humanité. Encore cette histoire, à mesure qu'elle progresse, s'enferme-t-elle en un horizon de plus en plus étroit : d'abord le genre humain, puis l'Église militante, puis les élus associés au triomphe du Christ, enfin Dieu tout en tous.

NOTES DÉTACHÉES

NOTE L. — LE MYSTÈRE DE PAUL ET LES MYSTÈRES PAIENS.

I. SENS PROFANE ET SENS BIBLIQUE DU MOT ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ.

1. Chez les classiques, μυστήριον signifie *secret;* ainsi dans Ménandre (*Fragm.* 695) : Μυστήριόν σου μὴ κατείπῃς τῷ φίλῳ. Tout porte à croire que ce sens était commun dans la langue de la conversation; car Cicéron, dont les épîtres sont émaillées de mots grecs usuels, écrit à Atticus (IV, 18) que leurs lettres sont si pleines de *mysteria* qu'on n'ose pas les confier à des secrétaires. Quelquefois, par extension, μυστήριον signifie *le secret d'une chose,* par exemple de la nature, comme dans Hérodien (VIII, VII, 8) : ὁ στρατιωτικὸς ὅρκος, ὃς ἐστι τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς μυστήριον et Marc-Aurèle (IV, 5) : ὁ θάνατος τοιοῦτον οἷον γένεσις φύσεως μυστήριον. Au pluriel surtout, μυστήρια se disait des initiations religieuses, comme celles de Samothrace et d'Éleusis, qui imposaient aux initiés le *secret* le plus absolu : μυστήριον vient de μυεῖν et μυεῖν τὸ στόμα est synonyme de κλεῖν τὸ στόμα (fermer la bouche). L'idée fondamentale est donc *secret* et la définition de Théodoret (sur Rom. 11^{25}) est juste : Μυστήριόν ἐστι τὸ μὴ πᾶσι γνώριμον ἀλλὰ μόνον τοῖς θεωρουμένοις.

Dans la Bible, nous découvrons trois acceptions nouvelles qui se rattachent assez étroitement à la notion générique : Mystère se dit spécialement du *secret de Dieu relatif au salut des hommes par le Christ,* secret qui a cessé de l'être puisqu'il est maintenant révélé, Rom. 16^{25} : μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν. — Mystère signifie encore le *sens caché, symbolique* ou *typique,* d'une institution, d'un récit, d'un tableau : Dan. $2^{18.27.30}$ (le sens du songe de Nabuchodonosor); Eph. 5^{32} (sens typique du mariage); Apoc. 1^{20}; $17^{5.7}$ (sens symbolique d'une chose, d'un nom). — On appelle aussi mystère une *chose dont l'action est cachée*

(2 Thess. 2^7 : le mystère d'iniquité) ou qui de fait n'est pas connue (1 Cor. 15^{51} : μυστήριον ὑμῖν λέγω).

La langue philosophique désignait par mystère le secret d'une chose, sa nature intime; la langue ecclésiastique lui fit signifier plus tard un rite symbolique produisant la grâce qu'il figure — spécialement les trois rites (baptême, confirmation et eucharistie) qui sont comme l'initiation du chrétien — et ensuite une chose incompréhensible qui passe les lumières de la raison.

On peut donc établir cette échelle des sens :

A) *Secret* d'une personne ou chose secrète.
B) *Sens caché* sous un type, un symbole ou une allégorie.
C) *Secret de Dieu* relatif à la rédemption des hommes.
D) *Initiations religieuses* imposant le secret aux initiés.
E) *Baptême et eucharistie* comme rites d'initiation.
F) *Sacrements* au sens de signe sacré, puis de signe efficace.
G) *Nature intime* d'une chose, par exemple de la génération.
H) *Vérité incompréhensible* à la raison.

2. Le mot μυστήριον est assez fréquent dans la traduction de Daniel chez les Septante et dans les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament; il se trouve aussi quelquefois dans les fragments de Symmaque et de Théodotion. On le rencontre 28 fois dans le N. T., dont 21 fois dans saint Paul. En dehors de saint Paul il ne se lit que dans l'Apocalypse (4 fois) et dans un passage parallèle des trois Synoptiques (Mat. 13^{11}; Marc. 4^{11}; Luc. 8^{10}).

La Vulgate le rend en général par *mysterium*, mais 16 fois par *sacramentum*, sans qu'il soit possible de justifier cette différence de traduction par une différence de sens. Voici les huit cas où μυστήριον est rendu par *sacramentum* dans le Nouveau Testament.

Eph. 1^9 : *Sacramentum* voluntatis (plan rédempteur).
Eph. 3^3 : Notum mihi fecit hoc *sacramentum* (*idem*).
3^9 : Quae sit dispensatio *sacramenti* absconditi (*idem*).
5^{22} : *Sacramentum* hoc magnum est (*type* ou *symbole*).
Col. 1^{27} : Notas facere divitias *sacramenti* (plan rédempteur).
1 Tim. 3^{16} : Magnum est pietatis *sacramentum* (*secret?*).
Apoc. 1^{20} : *Sacramentum* septem stellarum (sens symbolique).
17^7 : Dicam tibi *sacramentum* mulieris (*idem*).

L'ancienne version latine avait partout *mysterium*. Cela ressort des six exemples de saint Paul dans le commentaire de l'Ambrosiaster et des quatre exemples de l'Épître aux Éphésiens dans celui de Victorinus. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que saint

Jérôme, dans l'explication de cette dernière Épître, maintient toujours *mysterium*, excepté dans Eph. 5^{32} : *Sacramentum hoc magnum est.* Il est vrai que le commentaire est de l'an 386 ou 387 et que la revision de l'ancienne version, pour les Épîtres pauliniennes, doit être postérieure.

3. L'évolution sémantique du mot *sacramentum*, très intéressante à suivre, est d'une importance considérable pour le théologien. Cette étude ne peut trouver place ici ; d'ailleurs les éléments font encore défaut, sauf pour Tertullien. Voir A. Réville, *Du sens du mot* SACRAMENTUM *dans Tertullien* (Bibl. de l'école des Hautes-Études, sciences relig., t. I, 1889, p. 195-204) ; A. d'Alès, *La théol. de Tertullien,* Paris, 1905, p. 321-3, et la monographie de l'abbé De Backer (SACRAMENTUM, *le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien,* Louvain, 1911) qui épuise la matière. — L'article de H. von Soden, ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ *und* SACRAMENTUM *in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche* (dans *Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft*, t. XII, 1911, p. 188-227), est instructif mais trop systématique. On annonce un travail d'ensemble signé par plusieurs auteurs qui doit paraître prochainement dans le *Spicilegium sacrum Lovaniense,* sous ce titre : *Pour l'histoire du mot* SACRAMENTUM.

II. PRÉTENDUS EMPRUNTS DE SAINT PAUL AUX MYSTÈRES PAÏENS.

1. Il y a longtemps qu'on essaye d'expliquer l'origine du christianisme par l'action latente de l'ambiance religieuse. C'est ce qu'on appelle en Allemagne *die religionsgeschichtliche Methode.* Mais l'application du système à la théologie de saint Paul ne date guère que de quelques années, au moins pour ce qui regarde les religions orientales hellénisées.

Le principal représentant de la nouvelle *méthode* est, à l'heure actuelle, Reitzenstein. Après avoir préparé le terrain dans son *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur,* Leipzig, 1904, Reitzenstein cherche à prouver sa thèse dans son ouvrage *Die hellenistischen Mysterienreligionen,* Leipzig, 1910. C'est un des livres les plus érudits mais aussi les plus nuageux et les plus indigestes que je connaisse. Il se compose d'une dissertation où les idées les plus disparates revêtent une obscurité qu'on dirait voulue (p. 1-62) ; tout le reste en notes et en *excursus* (p. 63-212). L'auteur s'excuse de s'immiscer, lui

philologue, dans des questions théologiques, dans lesquelles il est d'une incompétence notoire; il faut le louer d'avoir soupçonné l'écueil, mais le blâmer de s'y être exposé sciemment. Voici l'énoncé de sa thèse (p. 59) : « Quelque obscur que puisse être le développement religieux de l'apôtre Paul, un fait nous apparaît avec une certitude toujours croissante : il a fait un effort sérieux pour devenir Grec avec les Grecs. Il doit avoir lu leur littérature religieuse; il en parle la langue; il s'en est pénétré; et les idées qu'il y puise s'allient nécessairement à l'ordre d'idées qui proviennent de son expérience nouvelle et qui dépassent de bien loin le judaïsme. »

Comme il fallait s'y attendre, M. Loisy a vite emboîté le pas à son précurseur allemand. Il a développé ses idées dans une série d'articles parus, de 1911 à 1914, dans la *Revue d'histoire et de littér. relig.* et publiés à part sous ce titre *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919. On peut les résumer ainsi. Pour se répandre dans le monde, le christianisme a dû se transformer en mystère oriental; ce qui était d'autant plus facile qu'au fond l'évangile de Paul n'est que le mystère d'un Dieu mort et ressuscité afin de sauver ceux qui lui sont unis par un rite d'initiation, comme il arrive dans les cultes d'Osiris, d'Attis, d'Adonis. Et c'est Paul qui est le principal auteur responsable de cette transformation, puisqu'il fait de la mort et de la résurrection du Christ un mythe de salut.

Quelques autres critiques soutiennent des idées semblables; mais comme la plupart ne s'occupent pas spécialement de saint Paul, nous n'avons à signaler ici que Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, Tubingue, 1903 et Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulin. Schriften*, Gœttingue, 1913.

2. *Vices de méthode du nouveau système.* — A) *Cercles vicieux.* Toutes les pratiques suggérées par l'instinct religieux ont entre elles une certaine analogie. C'est ainsi que l'ablution rituelle est considérée partout comme une purification et que, dans le repas sacré qui consomme le sacrifice, les convives se regardent toujours comme les hôtes et les commensaux du dieu qu'ils honorent. Il n'y a rien à tirer de ce fonds commun d'idées religieuses et ce serait un impardonnable sophisme de transformer ces similitudes en relations de dépendance. Qu'on lise à ce sujet les sages réflexions de Cumont (*Les religions orientales*, 1906, préface, p. XI

XIII). Mais, si l'imitation était démontrée, il faudrait examiner d'abord de quel côté elle se trouve (*Ibid.*, p. XI) : « Dès que le christianisme devint une puissance morale dans le monde, il s'imposa même à ses ennemis. Les prêtres phrygiens de la Grande Mère opposèrent ouvertement leurs fêtes de l'équinoxe du printemps à la Pâque chrétienne et attribuèrent au sang répandu dans le taurobole le pouvoir de celui de l'Agneau divin. » Les Pères accusent le diable, ce singe de Dieu, d'avoir inspiré ces parodies du culte chrétien. Il se peut qu'ils se trompent; encore est-il nécessaire d'étudier sans parti pris la question de priorité. Voilà ce qu'oublient constamment les partisans de la *religionsgeschichtliche Methode* et ce qu'il importe de leur rappeler.

B) *Anachronismes.* — Pour qu'une forme religieuse influe sur une autre, il faut que la première soit antérieure à la seconde ou tout au moins qu'elles soient contemporaines. Or un contact entre le christianisme naissant et le mithriacisme, par exemple, est tellement improbable *a priori* qu'on peut l'écarter sans balancer. Mithra, ce Dieu barbare colporté par des esclaves et des soldats, entra au panthéon romain sous Commode et atteignit son apogée au IIIe siècle. Cependant, en 248, Origène (*Contra Celsum*, VI, 23) traite le mithriacisme comme une secte obscure et une valeur négligeable. Organisé en petits groupes autonomes de cent adeptes au maximum, d'où les femmes étaient exclues, il ne visa jamais à l'universalité. Abandonné à lui-même il disparut bientôt dans l'indifférence et l'oubli. On ne saurait prétendre, sans la dernière invraisemblance, que Paul lui ait rien emprunté. Tel est l'avis de Cumont (*Les religions orientales*, p. XV), de Harnack (*Mission und Ausbreitung des Christentums*[2], Leipzig, 1906, t. II, 273), de Toutain (*Les cultes paiens dans l'empire romain*, t. II, Paris, 1911, p. 150-159). Cf. A. d'Alès, *Mithra* dans le *Dict. apol. de la foi cathol.* fasc. XIV, 1918.

Ce serait un anachronisme encore plus intolérable ou, pour mieux dire, de la fantaisie pure, que d'expliquer le sens et la valeur du baptême chrétien par le rite répugnant du *taurobole*, pratiqué en l'honneur de Cybèle et d'Attis, dont Prudence (*Peristephanon*, X, 1011-1050) nous a laissé une description détaillée. En effet le taurobole : *a*) n'est pas une cérémonie d'initiation; *b*) n'est pas considéré comme une nouvelle naissance ni comme un gage de vie éternelle; *c*) est de date relativement récente et, loin d'avoir influencé Paul et les premiers écrivains chrétiens, peut fort bien avoir subi lui-même l'influence du christianisme. Cf. Lagrange, *Attis et le christianisme*, dans *Rev. bibl.* 1919, p. 419.

Mais l'anachronisme le plus choquant est de prouver la dépendance de Paul à l'égard des religions orientales par les *Livres hermétiques* et les *Papyrus magiques*, comme le fait notamment Reitzenstein. Les Papyrus magiques ne sont pas antérieurs au IIIe ou au IVe siècle de notre ère, quoiqu'ils contiennent sans doute des documents plus anciens. Quant aux Livres hermétiques, ils sont aussi, dans leur état actuel, du IVe siècle, tout au plus du IIIe. Cf. Ménard (*Hermès Trismégiste*[2], Paris, 1867) et Kroll (*Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Munster-en-W., 1914). — Stock, *Hermes Trismegistus* (dans *Encycl. of Religion and Ethics*, t. VI, 1913), pense qu'ils furent composés entre 313 et 330, car Lactance est le premier qui les cite. Il en donne cette appréciation (p. 626) : « Prenez Platon, les stoïciens, Philon, le christianisme, le gnosticisme, le néo-platonisme, le néo-pythagorisme ; amalgamez tout cela, en y mêlant une forte dose d'idées égyptiennes, et vous aurez quelque chose de semblable à Hermès Trismégiste tel que nous le possédons. » Chercher dans ces compilations hybrides, de date et de provenance incertaines, la source de la pensée de Paul, n'est certainement pas d'une bonne méthode. N'est-ce pas vouer une thèse au ridicule que de l'étayer de pareils arguments? Pour plus de détails, voir notre article *Saint Paul et le paulinisme*, dans le *Diction. apol. de la foi cathol.*, fasc. XVIII, 1922.

C) *Paralogismes.* — Nous n'en signalerons que deux des plus fréquents, car il y aurait trop à dire pour être complet.

a) On raisonne souvent comme si l'on connaissait les religions orientales telles qu'elles purent être connues de saint Paul. Or, sauf pour le culte de la Mère des dieux, qui se prête peu aux rapprochements avec la doctrine de l'Apôtre, tous les documents que nous possédons sont postérieurs au premier siècle de notre ère. C'est l'*Ane d'or* d'Apulée, ce roman satirique et licencieux, écrit dans la seconde moitié du deuxième siècle, qui est notre source principale et presque unique, en dehors des Pères de l'Église, pour l'étude des mystères isiaques. Curieux et superstitieux comme il l'était, Apulée a fort bien pu se faire initier aux mystères d'Isis ; mais, dans son récit grotesque, il est malaisé de faire le départ entre la réalité et la fantaisie, entre la piété sincère et le persiflage. En tout cas, nous sommes déjà loin de l'Église naissante et le rapport de dépendance, si tant est qu'il existe, pourrait se tourner en sens contraire.

b) D'autres fois, sur les maigres renseignements dont on dispose, on bâtit un système religieux cohérent et bien ordonné, en comblant les lacunes de l'information, en interprétant les données

obscures et en inventant des raccords entre ces éléments disparates. Ensuite on rapproche cette création artificielle de la théologie de Paul et l'on est surpris d'y trouver des rapports qu'on y a mis soi-même. Dans une brochure de vulgarisation, Brückner (*Der sterbende auferstehende Gottheiland in den orient. Relig. und ihr Verhältnis zum Christentum*, 1908) nous en fournit un exemple typique. Mais Loisy (*Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, 1919) le dépasse de beaucoup. On trouvera une discussion critique de cet ouvrage par le P. Lagrange dans la *Revue biblique*, XXIX, 1920, p. 420-446.

3. *Saint Paul et les mystères païens.* — La question n'est pas de savoir si l'Apôtre a connu ou non les initiations religieuses appelées mystères. Il est impossible qu'il ait ignoré les fameux mystères d'Éleusis et l'on peut fort bien admettre qu'il avait une connaissance plus ou moins nette des couples orientaux dont le culte commençait à se répandre sourdement dans l'empire romain : Isis et Osiris, Cybèle et Attis, la déesse Syrienne et Adonis, et même, si l'on veut, du culte de Mithra importé de Perse. La question est de savoir si — et dans quelle mesure — il s'en est inspiré.

Étant donnée l'aversion de Paul pour tout ce qui sent l'adoration des idoles, une imitation voulue et réfléchie des mystères païens est de la plus haute invraisemblance; mais il peut en avoir subi l'influence inconsciente, surtout il peut en avoir adopté le langage pour exprimer ses propres idées. C'est une question de fait, à étudier sans parti pris, par le rapprochement des textes.

Or nous remarquons tout d'abord que le lexique des mystères est complètement étranger à saint Paul, même en ce qui concerne les mystères d'Éleusis dont la terminologie était passée dans le langage commun. Il ne parle jamais ni d'*initiation* (τελετή, μύησις), ni d'initié (μύστης, τετελεσμένος, τελεσθείς), ni d'*initiateur* (ἱεροφάντης), ni de contemplation mystique (ἐποπτεία, τὰ ἐποπτικά) etc. D'autre part nous avons montré que son *mystère* est le contrepied des mystères païens, que son emploi du mot *parfait* (τέλειος, qui d'ailleurs n'appartient pas à la langue des mystères) ne se distingue pas de l'usage classique (cf. p. 49-50), enfin que son vocabulaire psychologique (en particulier πνεῦμα, πνευματικός, ψυχή, ψυχικός) dérive en droite ligne de l'Ancien Testament (cf. p. 51-65).

Comment donc les partisans de la *religionsgeschitliche Methode* établissent-ils leurs dires? En voici un exemple typique. Saint

Paul appelle Timothée *soldat du Christ* et s'appelle lui-même *prisonnier du Christ*. Or Reitzenstein assure que ces dénominations sont empruntées à la langue des religions à mystères (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1910, p. 66-83). Harnack aurait pu lui apprendre que « la désignation des chrétiens comme soldats du Christ n'est due en aucune façon à l'influence des religions étrangères » (*Militia Christi*, Leipzig, 1905, p. 122). Mais il n'était pas nécessaire du témoignage de cet érudit pour savoir que la vie de l'homme dans toutes les littératures, depuis Job jusqu'au stoïcisme, est souvent comparée à une milice. Pour le titre de *prisonnier du Christ*, l'argumentation de Reitzenstein est effarante. Il y avait dans le Sérapéum de Memphis des individus qualifiés de κάτοχοι. Reitzenstein prétend que les κάτοχοι étaient « des novices servant dans le temple, dans l'espoir d'une initiation, qui se faisait attendre des années, parfois toute la vie » (p. 80); et c'est ce qui aurait suggéré à saint Paul l'idée de s'appeler *prisonnier du Christ* (Philem. 1 et 9; et Eph. 3[1]). Les κάτοχοι étaient-ils des prisonniers volontaires d'Isis ou de Sérapis? Preuschen (*Mönchtum und Serapiskult*[2], Giessen, 1903) et Wilcken (*Papyruskunde*, t. I, 2e partie, p. 130-2) pensent que c'étaient des *possédés*. Mais quand bien même κάτοχος signifierait *prisonnier*, qu'aurait-il à faire avec le δέσμιος de l'Apôtre?

On ne s'étonnera pas après cela que les paradoxes de la nouvelle école aient soulevé de nombreuses protestations. Anrich, dans sa magistrale étude (*Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Gœttingue, 1894) déniait toute influence des mystères païens sur le christianisme naissant. Cumont (*Les religions orientales*, Paris, 1906, p. XI-XV) et Toutain (*Les cultes païens dans l'empire romain*, t. II, Paris, 1911, p. 130-9) pensent de même. C. Clemen dans ses deux ouvrages (*Religionsgesch. Erklärung des N. T.*, Giessen, 1909 et *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen, 1913) réduit presque à rien l'influence des mystères. Tel est aussi l'avis de Groton (*Diction. of the apost. Church*, Édimbourg, 1918, t. II, p. 62), qui enregistre seulement certaines ressemblances de terminologie recouvrant des idées toutes différentes. C'est à peu près la position de Kennedy (*St Paul and the Mystery Religions*, Londres, 1913) et de M. Jones (*The N. T. in the twentieth century*, Londres, 1914, p. 120-161). Il serait facile d'allonger la liste; mais nous ne pouvons omettre Schweitzer (*Geschichte der paulin. Forschung*, Tubingue, 1911, p. 141-184), dont la critique, dépourvue d'aménité, est souvent judicieuse et pénétrante. Mentionnons encore

J. Gresham Machen, *The origin of Paul's Religion*, New-York, 1921 (chap. VI et VII), ouvrage solide qu'un catholique pourrait approuver sans réserve, si l'auteur (p. 284-8) ne partait en guerre contre l'efficacité des sacrements *ex opere operato*.

De leur côté, les catholiques se sont appliqués à réfuter ces systèmes avec une abondance que nous serions tenté de trouver presque excessive : Mangenot, *La doctrine de saint Paul et les mystères païens* (dans *Revue du clergé*, t. LXXIV, p. 1 et 258); *La langue de saint Paul et celle des mystères païens* (*Ibid.* t. LXXV, 1913, p. 129), *Saint Paul et les mystères païens* (dans *Revue prat. d'apol.* t. XVI, 1918, p. 176, 241 et 339); Jacquier, *Les mystères païens et saint Paul* (dans *Diction. apol. de la foi cathol.* t. III, 1920, col. 964-1014), où le lecteur trouvera une copieuse bibliographie; Venard, *Le christianisme et les religions de mystères* (dans *Revue du clergé*, t. CIII, p. 182 et 283). Voir aussi l'article du P. Lagrange, *Attis et le christianisme* (dans *Revue bibl.* t. XVI, 1919, p. 419-480) et son compte rendu de l'ouvrage de M. Loisy, *Les mystères païens et le Mystère chrétien* (*Ibid.* t. XVII, 1920, p. 420-446).

NOTE M. — DANS LE CHRIST JÉSUS.

I. EMPLOI DE LA FORMULE.

Une des expressions les plus caractéristiques de la langue théologique de saint Paul est la formule *In Christo Jesu*. On peut dire qu'elle lui appartient en propre, puisqu'il l'emploie 164 fois, tandis qu'elle est totalement absente des Synoptiques et des autres écrits du Nouveau Testament, à l'exception de saint Jean, des discours de Paul dans les Actes (4^{2}; 13^{39}) et de la *Prima Petri* ($3^{16.19}$; $5^{10.14}$), dont on connaît les rapports de langue et d'idées avec le style de Paul. Saint Jean se sert 24 fois d'une formule analogue, surtout dans l'allégorie de la Vigne ($15^{2.4.5.6.7}$) et dans la recommandation faite par Jésus à ses disciples de demeurer *en* lui (6^{56}; 14^{20}; 16^{33}; 17^{21}; 1 Joan. $5^{5.6.8.24.27}$; $3^{6.24}$; $5^{11.20}$) comme il est lui-même *en* son Père. L'Apocalypse a une fois ἐν Κυρίῳ (14^{13}), comme Paul, et une autre fois ἐν Ἰησοῦ (1^{9}), que Paul n'emploie jamais, car Eph. 4^{21} est tout différent.

La formule est aussi commune chez saint Paul qu'elle est rare ailleurs. Elle revient dans toutes ses lettres sauf l'Épître à Tite; et l'exception est purement accidentelle puisque les trois Pastorales sont évidemment du même auteur. Cependant elle n'est point distribuée partout à proportions égales. Comme on aurait pu le soupçonner à priori, elle est beaucoup plus fréquente dans les lettres de la captivité dont le sujetprincipal est l'union mystique des chrétiens avec le Christ. La statistique suivante est fournie par Deissmann (*Die neutestam. Formel in Christo Jesu,* Marbourg, 1892) qui s'est fait une spécialité de l'étude de cette formule :

Épître	Nombre	Proportion	ἐν X. I.	ἐν Χριστῷ	ἐν Κυρίῳ	ἐν ᾧ / ἐν αὐτῷ
1 Thess.	7	0,87	2	1	4	0
2 Thess.	3	0,75	0	0	3	0
Gal.	9	0,75	5	3	1	0
1 Cor.	23	0,68	7	6	9	1
2 Cor.	13	0,58	0	7	2	4
Rom.	21	0,59	8	5	8	0
Phil.	21	2,47	8	2	9	1
Col.	18	2,12	1	2	4	11
Eph.	35	2,69	7	6	8	12
Philem.	5	3,33	1	2	2	0
1 Tim.	2	0,22	2	0	0	0
2 Tim.	7	1,00	7	0	0	0
Tit.	0	0	0	0	0	0
	164	0,98	48	34	50	29

Il y a de plus Phil. 4^{13} (ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με), Eph. 1^{6} (ἐν τῷ ἠγαπημένῳ) et Eph. 4^{21} (καθώς ἔστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ).

II. SENS DE LA FORMULE.

1. *Chez saint Jean.* — La formule qui exprime la *circumincession* des personnes divines : « Je suis dans mon Père et mon Père est en moi (Joan. 10^{38}; 14^{10-11}) » est étendue par l'auteur du quatrième Évangile aux rapports du Christ et de ses disciples : « Alors vous reconnaîtrez que je suis dans mon Père et que vous êtes en moi et que je suis en vous (Joan. 14^{20}). » Ailleurs il affirme que par la possession de l'Esprit de Dieu (1 Joan. 3^{24}; 4^{13}) ou, ce qui revient au même, de la charité, nous sommes en Dieu et Dieu est en nous (1 Joan. 4^{15-16}) : Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. Par la charité en effet nous participons à la nature de Dieu (2 Pet. 1^{4}) et à son activité, puisque notre acte surnaturel est en même temps de Dieu et de nous; il se passe donc en nous quelque chose d'analogue aux rapports des personnes divines entre elles. Saint Jean explique immédiatement sa pensée par l'allégorie de la Vigne (Joan. 15^{1-10}). Le cep et les rameaux vivent de la même vie, s'alimentent de la même sève, coopèrent à la production des mêmes fruits. Ils forment un seul être, ils ont une même action. C'est là évidemment une union semblable à celle du corps mystique de saint Paul et le langage employé des deux côtés est presque identique : Le *corps* répond au *cep de vigne* et les *membres* répondent aux *rameaux*. Comparez par exemple Joan. 15^{5} avec 1 Cor. $12^{12.27}$. La seule différence, c'est que saint Jean faisant parler Jésus-Christ dit ἐν ἐμοί (15 : μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν) tandis que Paul parlant du Christ dit ἐν Χριστῷ. Pour saint Jean, demeurer dans le Fils c'est demeurer dans le Père et réciproquement (1 Joan. 2^{24}); pour saint Paul, être dans le Christ et être dans le Saint-Esprit sont aussi des expressions équivalentes.

2. *Chez saint Paul.* — La monographie de Deissmann aboutit à cette conclusion (*Op. cit.*, p. 97) : « La formule ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, créée par saint Paul sous l'influence d'un usage profane préexistant, caractérise le rapport du chrétien à Jésus-Christ comme une sorte de présence locale dans le Christ spirituel (mystique). Cette idée, qui n'a son pendant en aucun autre rapport d'homme à homme, nous pouvons la concevoir par l'analogie des expressions ἐν Πνεύματι et ἐν τῷ Θεῷ, qui représentent une manière d'être dans un élément

spirituel comparable à l'air. Faut-il s'imaginer cette présence locale au sens propre et non comme une simple figure de rhétorique? On ne peut le dire avec certitude, mais le sens local est très vraisemblable. »

Karl (*Beiträge zum Verständnis... des Ap. Paulus,* 1896) accepte en gros les conclusions de Deissmann, mais il a tort de rapprocher de la formule en question l'expression ἐν βεελζεβούλ (Mat. 12^{27-28}), où ἐν est un pur hébraïsme. J. Weiss, *Paulin. Probleme* (dans *Stud. u. Krit.* 1896, 1er fascic.), adopte aussi le sens de Deissmann, mais il croit que la locution était d'un usage fréquent au temps de Paul, que l'influence des Septante au cas où ἐν se trouve joint à Dieu (2 Sam. 20^{1}; 22^{30}; Ps. 17 $(18)^{30}$; Zach. 12^{5}) a pu agir, enfin que ἐν, renfermant l'idée de limite, indique souvent la sphère dans laquelle l'action a lieu. Sanday (*The Epistle to the Romans*[5], Édimbourg, 1907, p. 161), tout en louant lui aussi l'opuscule du docte professeur, trouve que sa manière est un peu systématique et sa conception un peu trop réaliste. C'est bien en effet l'impression que laisse le travail de Deissmann, travail de grammairien plutôt que d'exégète. On ne peut sans violence réduire la formule à un concept parfaitement identique. Il faut tenir compte de l'habitude qui émousse le sens des expressions usuelles, de la réaction produite par les idées voisines, de l'influence exercée par certaines alliances de mots et d'autres phénomènes du même genre.

Voici le résultat auquel nous a conduit un examen attentif des divers éléments du problème : *a*) En vertu de la théorie du corps mystique, nous faisons partie intégrante du Christ, nous *revêtons* le Christ, nous sommes plongés dans le Christ, le Christ est en nous et nous sommes en lui. Tel est le sens ordinaire et pour ainsi dire technique de la formule *In Christo Jesu* dans saint Paul, en particulier quand il s'agit de la vie surnaturelle du chrétien ou de l'union des chrétiens entre eux. En pareil cas, la formule *In Christo Jesu* peut être remplacée par la formule *In Spiritu,* sans qu'il faille pour cela admettre l'identité entre le Christ et l'Esprit-Saint, identité qu'une exégèse perverse veut tirer de 2 Cor. 3^{17}. — *b*) Mais assez souvent le sens s'estompe et la formule *In Christo* ne signifie plus guère que chrétiennement, au point de vue chrétien, conformément aux principes du christianisme et pourrait être remplacé par *In evangelio* qui lui est parfois substitué : Gal. 1^{22} (ἐκκλησίαι ἐν X.); 2 Cor. 12^{2} (Οἶδα ἄνθρωπον ἐν X.); 1 Cor. 3^{1}; (νήπιοι ἐν X.). Cf. Rom. 16^{17}; 1 Cor. 15^{58}; 2 Cor. 2^{12}; Col. 3^{18-20}. L'antithèse de ἐν Χριστῷ serait alors ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ (comparer

Gal. 1^{13-14} avec 1 Cor. 4^{17}) ou bien ἐν τῷ νόμῳ (comparer Rom. 3^{19} avec 1 Thess. 2^{14}) etc. — *c*) Il faut aussi tenir compte de l'influence des Septante, beaucoup plus grande que ne l'admet Deissmann, surtout si l'on considère les deutérocanoniques. La particule hébraïque ב, traduite ἐν dans les Septante, désigne l'*instrument,* l'*appui,* la *société,* la *limite.* L'Apôtre construit avec ἐν les verbes *se glorifier* (2 Thess. 1^{4}; 1 Cor. 1^{31}; 3^{21}; 2 Cor. 5^{12}; 10^{15} etc.), *avoir confiance* (1 Thess. 2^{2}; Phil. $3^{3\cdot4}$), *se réjouir* (Col. 1^{24}; Phil. 1^{18}). Les Septante font souvent de même pour le verbe *espérer;* on peut donc penser que dans ces cas la formule *In Christo Jesu* suit l'analogie des autres compléments et n'a pas sa valeur spéciale.

III. DANS LE CHRIST ET DANS L'ESPRIT.

Gunkel (*Die Wirkungen des h. Geistes,* Gœttingue, 1888) a souligné les rapports étroits et constants qui existent entre les formules ἐν Χριστῷ et ἐν πνεύματι. Il conclut (p. 97) : « Toutes les opérations du πνεῦμα apparaissent en d'autres endroits comme des opérations du Christ. » En effet les vertus et les dons surnaturels sont accompagnés indifféremment de l'une ou de l'autre formule : πίστις (1 Cor. 12^{9}; Gal. 3^{26}), ἀγάπη (Col. 1^{8}; Rom. 8^{39}), εἰρήνη (Rom. 14^{17}; Phil. 4^{7}); de même les verbes exprimant l'état ou l'action : εἶναι (Rom. 8^{9}; 1 Cor. 1^{30}), στήκειν (Phil. 1^{27}; 1 Thess. 3^{8}), σφραγίζεσθαι (Eph. 4^{30}; Eph. 1^{13}), λαλεῖν (1 Cor. 12^{3}; 2 Cor. 2^{17}), ἡγιασμένος (Rom. 15^{16}; 1 Cor. 1^{2}), πληροῦσθαι (Eph. 5^{18}; Col. 2^{10}). Dans cette liste, la première citation a trait à la formule ἐν πνεύματι, la seconde à la formule ἐν Χριστῷ ou autre semblable.

La meilleure manière d'étudier ce phénomène de compénétration, c'est de parcourir dans une concordance les exemples de la formule ἐν Χριστῷ et d'essayer de la remplacer par la formule ἐν πνεύματι, puis de faire la contre-épreuve en remplaçant ἐν πνεύματι par ἐν Χριστῷ. On constatera : A) que les formules peuvent s'échanger assez souvent sans changement de sens appréciable et que partout où ἐν Πνεύματι désigne *certainement* l'Esprit-Saint, on peut le remplacer par ἐν Χριστῷ, à moins qu'il ne s'agisse spécialement des *charismes* (comme dans 1 Cor. 12^{3}; 14^{16}). — B) Que cependant l'échange est impossible dans trois cas : *a*) quand il s'agit de Dieu nous aimant, nous choisissant, nous prédestinant « dans le Christ » (Rom 8^{39}; 2 Cor. 5^{19}; Eph. 1^{3} etc.); *b*) quand il s'agit du Christ en qualité de second Adam, c'est-à-dire dans sa médiation rédemptrice (Rom. 3^{24}; 1 Cor. 15^{22}; Eph. 2^{13}; 4^{32};

2 Tim. 2^{10} etc.); *c*) lorsque la locution ἐν Χριστῷ veut dire équivalemment « au point de vue chrétien, en chrétien » etc. (Rom. $16^{3.9.10}$; 1 Cor. 3^{1}; $4^{15.17}$; 2 Cor. 12^{2}; Gal. 1^{22}; Phil. 1^{13} etc.). — C) Que même là où la substitution est absolument possible, elle fait disparaître presque toujours une nuance assez délicate, comme celle qui se produirait en mettant l'âme au lieu de la tête ou réciproquement, dans la description du corps mystique.

Deissmann (*Op. cit.* p. 84) affirme que la formule ἐν πνεύματι est prise par saint Paul quinze fois sur dix-neuf au sens spécifique de ἐν Χριστῷ. Mais si nous examinons chaque cas avec un peu de rigueur, nous serons loin du compte. *a*) Ainsi 1 Cor. 12^{9} (ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι) et Gal. 3^{26} (υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) n'ont qu'une ressemblance apparente; car, outre qu'il s'agit dans le premier exemple de la foi charismatique et dans le second de la foi justifiante, il est très probable que ἐν X. 'I. doit se joindre à υἱοὶ Θεοῦ ἐστε et non à διὰ πίστεως. Voir p. 314. — *b*) Rom. 8^{9} (οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι) et 1 Cor. 1^{30} (ἐξ αὐτοῦ ὑμεῖς ἐστε ἐν X. 'I) ne sont pas à rapprocher sans réserve, car il n'est pas sûr que ἐν πνεύματι désigne le Saint-Esprit et ἐν X. 'I. dépend non de ἐστε mais de ἐξ αὐτοῦ ἐστε. — *c*) Phil. 1^{27} (στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ) ne peut pas être mis en parallèle avec Phil. 4^{1} (στήκετε ἐν κυρίῳ), parce que πνεῦμα n'est pas le Saint-Esprit, comme le prouve la synonymie de ψυχή. — *d*) 1 Cor. 12^{9} (χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι) et Rom. 6^{23} (τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν X. 'I.) n'ont rien de commun, parce que χάρισμα y désigne des choses très différentes et surtout parce que ἐν X. 'I. s'applique à ζωὴ αἰώνιος. — *e*) Col. 1^{8} (τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι) ne doit pas être comparé à Rom. 8^{39} (ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν X. 'I.), car dans ce dernier cas il s'agit de l'amour de Dieu *pour nous* et J.-C. remplit son office ordinaire de médiateur. — *f*) Dans Rom. 2^{29} (περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι) s'agit-il de l'Esprit-Saint, pour qu'on soit autorisé à rapprocher Col. 2^{11} (ἐν ᾧ [Χριστῷ] καὶ περιετμήθητε)? — *g*) Gal. 5^{16} (πνεύματι περιπατεῖτε) n'offre pas la formule typique et il ne faut point comparer Col. 2^{6} (ἐν αὐτῷ [Χριστῷ] περιπατεῖτε). — *h*) 1 Cor. 12^{3} (ἐν πνεύματι Θεοῦ λαλῶν) et 2 Cor. 2^{17} (ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν) n'ont qu'une similitude trompeuse : la preuve en est que les deux locutions ne s'échangeraient pas.

En somme, l'équivalence des formules ἐν Χριστῷ et ἐν Πνεύματι est très circonscrite. Et là même où elle existe il y a une nuance qui n'est pas négligeable.

NOTE N. — L'ÉVANGILE.

I. L'ÉVANGILE EN DEHORS DE SAINT PAUL.

1. *Emploi du mot.* — Le mot « évangile » revient 60 fois dans S. Paul, contre 16 fois ailleurs; et le verbe « évangéliser » 20 fois, contre 33 fois ailleurs. — On constate que les deux mots manquent dans l'Épître aux Hébreux, que S. Jean les emploie seulement dans l'Apocalypse (une fois le substantif et deux fois le verbe *à la voix active*), que S. Luc se sert fréquemment du verbe mais semble éviter à dessein le substantif, car il ne le met que dans la bouche de S. Paul et de S. Pierre (Act. 15^{7} ; 20^{24}). — L'absence du mot « évangile » dans S. Luc, S. Jean et l'Épître aux Hébreux est d'autant plus extraordinaire que ce terme entra de très bonne heure dans la langue chrétienne. Serait-ce parce que le sens spécial de « bonne nouvelle » n'était pas encore suffisamment connu du public non chrétien?

2. *Sens du mot dans les Synoptiques.* — Εὐαγγέλιον (au singulier dans Homère, au pluriel dans le dialecte attique) signifiait le *présent donné au porteur d'une bonne nouvelle* ou bien le *sacrifice offert à l'occasion d'une bonne nouvelle*. Plus tard, il se dit aussi de la *bonne nouvelle* elle-même; mais cette acception, qui n'a pas été constatée antérieurement au temps d'Auguste, est étrangère à la langue des Septante, car dans 2 Sam. 4^{10} et 18^{22} le sens est « cadeau pour une bonne nouvelle » et dans 2 Sam. 18^{25} il faut à peu près sûrement lire εὐαγγελία, au féminin (comme dans 2 Sam. $18^{20.27}$) au lieu de εὐαγγέλια (Swete).

La comparaison des Synoptiques est curieuse et instructive.

	Marc	Matthieu	Luc
a)	1^{1} : τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χρ.		
b)	1^{14} : τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ		
c)	1^{15} : τὸ εὐαγγέλιον		
d)		4^{23} : τὸ εὐαγ. τῆς βασιλείας 9^{35} : τὸ εὐαγ. τῆς βασιλείας	(4^{13})
e)	8^{35} : ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγ.	(16^{25})	(9^{24})
f)	10^{29} : ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγ.	(19^{29})	(18^{29})
g)	13^{10} : τὸ εὐαγγέλιον	24^{14} : τὸ εὐαγ. τῆς βασιλείας	
h)	14^{9} : τὸ εὐαγγέλιον	26^{13} : τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο	
i)	16^{5} : τὸ εὐαγγέλιον		

S. Marc, six fois sur huit (*c e f g h i*), a « l'Évangile » tout court, comme s'il s'agissait d'une notion bien connue. Une fois seulement (*a*) c'est « l'Évangile de J.-C. » et une autre fois (*b*) « l'Évangile de Dieu ». S. Matthieu a trois fois sur quatre (*d* formant doublet et *g*) la formule stéréotypée « l'Évangile du royaume ». S. Luc évite le mot dans les trois cas (*d e f*) où son texte court parallèlement à celui des autres Synoptiques.

La première fois que S. Marc parle de l'Évangile (après sa préface), il en définit le contenu, $1^{14\text{-}15}$: « Postquam traditus est Joannes, venit Jesus in Galilaeam, praedicans *Evangelium regni Dei* et dicens : Quoniam impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei : poenitemini et credite *Evangelio*. » M. Harnack restreint trop le contenu de l'Évangile lorsqu'il le place uniquement dans l'approche du royaume (*Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung*, etc. Leipzig, 1910, p. 202). Non, l'Évangile n'est pas seulement l'*approche* du royaume; c'est plutôt le *royaume* qui approche. En effet : *a*) Dans Marc, 8^{35} et 10^{29}, Jésus dit : Celui qui sacrifiera tout *pour moi et pour l'Évangile* recevra le centuple. Est-il possible d'expliquer : pour l'*approche* du royaume de Dieu? — *b*) S. Matthieu, dans les passages parallèles (16^{25}; 19^{29}), supprime le mot « Évangile », sans doute parce qu'il le considère comme implicitement contenu dans le Christ dont l'Évangile est le message. — *c*) S. Luc fait de même une fois (9^{24}), tandis que l'autre fois (18^{29}) il remplace ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου par ἕνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, considérant le contenu de l'Évangile comme égal en extension au royaume lui-même. — *d*) Quel que soit le sens précis du titre de S. Marc (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰ. Χ.), il ne favorise pas la thèse de M. Harnack.

II. L'ÉVANGILE DANS SAINT PAUL.

1. *Évangéliser et Évangile.* — Il convient de commencer par le verbe εὐαγγελίζεσθαι, moins technique que le substantif εὐαγγέλιον. Ce verbe est pris une fois par S. Paul au sens profane (1 Thess. 3^{6}), mais partout ailleurs c'est le sens religieux vulgarisé par les Septante (Is. 40^{9}; 52^{7}; 60^{6}; 61^{1}, etc.). Il s'emploie souvent d'une manière absolue et signifie par lui-même « prêcher l'Évangile » (9 fois sur 19) comme notre « évangéliser »; alors il peut être accompagné d'un régime au datif (Rom. 1^{15}; 1 Cor. 15^{2}; Gal. $1^{8.11}$; 4^{13}), ou à l'accusatif avec εἰς (2 Cor. 10^{16}). — Quand l'objet de la prédication est exprimé, c'est l'Évangile lui-même (1 Cor.

15[1]; 2 Cor. 11[7]) ou un synonyme de l'Évangile (Gal. 1[8-9]) : les biens messianiques (Rom. 10[15], citant Is. 52[7]), la foi (Gal. 1[23]), la paix (Eph. 2[17], avec allusion à Is. 57[19]), la richesse insondable du Christ (Eph. 3[8]), enfin le Christ lui-même (Gal. 1[16]). Cette dernière expression « prêcher le Christ » est à retenir.

S. Paul emploie aussi fréquemment le mot « Évangile » d'une manière absolue (28 fois sur 60). C'est alors, dans toute son ampleur, la bonne nouvelle que Jésus-Christ est venu annoncer au monde. Il est à peine besoin de noter que l'Évangile ne signifie jamais l'ensemble des actions et des discours du Sauveur, ni à plus forte raison le livre où ces faits et ces discours sont relatés. S. Paul n'oppose pas non plus l'Évangile à la Loi; il ne connaît que l'antithèse foi et Loi; c'est peut-être Marcion qui a créé l'antithèse Évangile et Loi (cf. Tertullien, *Adv. Marcion.* I, 19, 21; IV, 1, 4; S. Irénée, *Haereses,* IV, 3). Au contraire l'Évangile est souvent mis en corrélation avec la promesse : l'Évangile est la promesse réalisée; la promesse est l'Évangile en perspective (cf. Rom. 1[1-2]; Eph. 3[6]; Act. 13[32]).

L'Évangile ayant déjà pris un sens technique qui permet de l'employer absolument, la notion étymologique de « *bonne* nouvelle » peut n'être plus toujours sensible; d'autant que dans les Septante les mots εὐαγγελίζεσθαι et εὐαγγέλιον ont besoin d'être déterminés pour exprimer une bonne nouvelle (2 Sam. 18[27]; 1 Reg. 1[42]; Is. 52[7] : εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά) et que Josèphe (*Bell.* II, XVII, 4) a pu dire δεινὸν εὐαγγέλιον. Il en résulte aussi que l'Évangile tend à signifier non plus seulement un ensemble de vérités, mais un ensemble d'institutions salutaires : « Virtus enim Dei est in salutem omni credenti » (Rom. 1[16]). La même évolution sémantique commence à se produire pour un synonyme de l'Évangile, le *Mystère* (1 Cor. 4[1] : *dispensatores mysteriorum Dei*).

Quand l'Évangile n'est pas employé d'une manière absolue, il est déterminé soit par un adjectif (2 Cor. 11[4]; Gal. 1[6] : εὐαγγέλιον ἕτερον), soit par une phrase incidente (Gal. 1[11]; 2[2]; 1 Cor. 15[1] : l'Évangile que je prêche), soit par un génitif de chose (2 Cor. 4[4] : l'Évangile de la gloire du Christ; Gal. 2[7] : l'Évangile de la circoncision et de l'incirconcision; Eph. 1[13] : l'Évangile de votre salut; 6[15] : l'Évangile de la paix; 1 Tim. 1[11] : l'Évangile de la gloire du Dieu béni), ou plus souvent de personne (Dieu, 6 fois; le Christ, 10 fois; Paul, 6 fois). Pour l'*Évangile de Dieu* le sens n'est pas douteux : c'est l'Évangile dont Dieu est l'auteur (Rom. 1[1]; 15[16]; 2 Cor. 11[7]; 1 Thess. 2[2.8.9]). Quant à l'*Évangile de Paul* et à l'*Évangile du Christ,* le sens est moins certain.

2. *L'Évangile de Paul.* — Lorsque S. Paul parle de son évangile, qu'il entende « l'Évangile prêché par lui » ou sa « prédication de l'Évangile », la différence est minime pour le sens et la question n'a guère d'intérêt qu'au point de vue philologique. Or il faut avouer que la signification active (prédication) n'est pas suggérée par la forme du mot grec; que, si elle existe, elle est tout au moins exceptionnelle et qu'elle n'est exigée d'une manière décisive par aucun exemple. En effet, dans cette phrase : « Ceux qui prêchent l'Évangile doivent vivre de l'Évangile » (1 Cor. 9^{14}), l'Évangile n'est pas la prédication mais l'Évangile prêché, autrement il faudrait prendre le mot Évangile en deux sens différents dans la même phrase. On dit *vivre de l'Évangile* (des institutions évangéliques), comme on dit vivre de l'autel. De même « l'Évangile des circoncis ou des incirconcis » (Gal. 2^{7}) peut très bien être l'Évangile destiné aux Juifs ou aux Gentils et non pas la prédication aux uns ou aux autres. Si cette dernière acception trouve un appui dans le contexte (2^{8}), la première est favorisée par le texte même (πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς, cf. 1 Tim. 1^{11}; 1 Thess. 2^{4}). Il vaut donc mieux entendre ces expressions « mon évangile, notre évangile » (Rom. 2^{16}; 16^{25}; 2 Cor. 4^{3}; 2 Thess. 2^{14}; 2 Tim. 2^{8}) de l'Évangile confié à Paul plutôt que de l'annonce même de l'Évangile. Ce sens est confirmé par l'identification de l'Évangile avec le mystère (Eph. 6^{19} : τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου) et par des textes comme celui-ci (Rom. 16^{25}) : κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, où κήρυγμα n'est pas la prédication du Christ mais le message relatif au Christ (sens passif); et cet autre (1 Cor. 15^{1}) : τὸ εὐ. ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν. Cf. Gal. 1^{11} : τὸ εὐ. τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ, Gal. 2^{2} : τὸ εὐ. ὃ κηρύσσω. — Cependant le sens actif semble préférable dans 1 Thess. 1^{5} : « Evangelium nostrum non fuit ad vos in sermone tantum, sed et in virtute, et in Spiritu sancto, et in plenitudine multa, sicut scitis quales fuerimus in vobis propter vos. » Il conviendrait aussi dans Rom. $1^{1.9}$; 2 Cor. 2^{12}; 8^{18}; 10^{14}, etc.

III. L'ÉVANGILE DU CHRIST.

Zahn (*Einleitung in das N. T*^{3}, Leipzig, 1907, t. II, p. 169-171), Harnack (*Entstehung der Kirchenverfassung*, etc. de 216-217) et Seeberg (*Das Evangelium Christi*, Leipzig, 1905, p. 45-47) veulent voir dans ce génitif un génitif d'auteur (l'Évangile apporté ou promulgué par le Christ). Ils allèguent en faveur de cette opinion cinq arguments : *a*) L'analogie de l'expression

« Évangile de Dieu » — *b*) L'analogie de l'expression « mon Évangile », où nous avons également un génitif subjectif. — *c*) La locution « l'Évangile de Notre-Seigneur Jésus » (2 Thess. 1^{8}), où il ne peut être question d'un Évangile ayant Jésus pour objet, mais bien d'un Évangile prêché par Jésus. — *d*) L'analogie de la locution « le témoignage du Christ » (1 Cor. 1^{6}), c'est-à-dire le témoignage rendu par le Christ. — *e*) Le fait que, lorsqu'il veut parler de l'Évangile *concernant* le Christ, Paul dit explicitement « l'Évangile de Dieu *au sujet de* son Fils » (Rom. 1^{3}).

Cependant la grande majorité des exégètes se prononce pour l'autre sens : l'Évangile relatif au Christ, ayant le Christ pour objet. — *a*) En effet l'Apôtre établit toujours un rapport étroit entre l'Évangile du Christ et la prédication au sujet du Christ. Quand il dit qu'il a annoncé l'*Évangile du Christ* jusqu'en Illyrie, il ajoute en guise de commentaire : « car j'ai à cœur de prêcher l'Évangile là où le nom du Christ n'a pas été prononcé » (Rom. 15^{20}). — *b*) Au lieu de l'*Évangile du Christ*, il dit aussi « l'Évangile de la gloire du Christ » (2 Cor. 4^{4}), c'est-à-dire du Christ glorieux; et il est clair qu'ici le sens n'est pas subjectif mais objectif, comme dans « l'Évangile de notre salut (Eph. 1^{13}), l'Évangile de la paix » (Eph. 6^{15}). — *c*) Les analogies invoquées sont précaires; plusieurs peuvent être rétorquées : ainsi le *témoignage du Christ* n'est pas le témoignage rendu par le Christ, mais celui qu'on rend au Christ. Voir Heinrici ou Cornely sur 1 Cor. 1^{6}.

Il résulte de tout cela qu'il n'y a aucun motif sérieux d'abandonner sur ce point l'exégèse traditionnelle et que l'*Évangile du Christ*, dans saint Paul, n'est pas l'Évangile apporté aux hommes par le Christ, mais l'Évangile dont le Christ est l'objet et le thème principal.

NOTE O. — LANGUE PSYCHOLOGIQUE DE SAINT PAUL.

Sept termes sont d'un usage fréquent et caractéristique : le *cœur* (καρδία), la raison ou plutôt l'*intellect* (νοῦς), la *conscience* (συνείδησις), le *corps* (σῶμα), la *chair* (σάρξ), l'*âme* (ψυχή) et l'*esprit* (πνεῦμα). Nous ne reviendrons pas ici sur les trois premiers qui sont d'ailleurs suffisamment clairs. Les quatre autres se divisent en deux groupes — le corps et la chair, l'âme et l'esprit — qui constituent l'homme extérieur et l'homme intérieur.

I. NOTION DU MOT « CORPS ».

1. *Emploi du mot.* — Chez Homère, σῶμα signifie toujours *cadavre;* le corps vivant se dit δέμας. Mais l'usage changea dans la suite et σῶμα désigna l'organisme, vivant ou mort, des hommes et des animaux. Pour saint Paul, les deux conditions essentielles sont la diversité des organes et l'unité du principe vital. — Sur 89 cas, le mot « corps » est pris par S. Paul 66 fois au sens de *corps humain,* vivant ou mort; 5 fois, il signifie par extension le *corps* des plantes et des astres, encore est-ce à l'occasion du corps humain ressuscité (1 Cor. $15^{37\text{-}40}$); 15 fois, il désigne au figuré le *corps mystique* du Christ; une fois, c'est la *réalité* par opposition à l'ombre (Col. 2^{17}). Trois cas restent à discuter.

2. *Cas remarquables.* — *a*) Rom. 6^{6} : « Notre vieil homme fut crucifié avec lui afin que fût détruit le corps du péché. » Le *corps du péché* (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας) ne peut guère être que le corps en tant que soumis à l'influence du péché. Le corps n'est pas détruit en lui-même par le baptême; il l'est sous cet aspect, comme appartenant au péché; il l'est de telle sorte « que nous ne soyons plus au service du péché ». Comparez les expressions « chair de péché » (Rom. 8^{3}), « le corps de la mort » (Rom. 7^{24}), « le corps de la chair » (Col. 2^{11}). L'ancienne explication qui voit dans « le corps du péché » l'ensemble, la somme, la totalité du péché, paraît repoussée par le lexique et le contexte. — *b*) Col. 2^{11} : « Vous êtes circoncis d'une circoncision spirituelle [qui consiste] dans le dépouillement du corps de la chair. » Il faut entendre le *corps de la chair* comme le corps du péché; c'est le corps charnel, le corps livré aux instincts de la chair. On peut

dépouiller ce corps en écartant la relation qui l'attache à la chair. La même expression, Col. 1^{22} (où il s'agit du corps de Jésus) a un sens tout différent; elle signifie « le corps de chair » au sens propre. — *c*) Eph. 2^{16} : Le Christ se propose de réconcilier Juifs et Gentils « en un seul corps ». L'expression ἐν ἑνὶ σώματι équivaut pour l'idée à εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον du verset précédent. Elle désigne donc le *corps mystique du Christ* et non pas son corps réel crucifié, comme l'ont pensé S. Chrysostome et son école, ainsi que plusieurs exégètes modernes, qui s'appuient sur le passage parallèle (Col. 1^{22} : ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ).

II. NOTION DU MOT « CHAIR ».

1. *Le sens péjoratif du mot « chair »*. — Certaines phrases de l'Ancien Testament tendaient à donner au mot *chair* une acception péjorative : « Toute chair avait corrompu ses voies » (Gen. 6^{12}). — « Mon esprit ne demeurera pas dans l'homme pour toujours parce qu'il est chair » (Gen. 6^{3}). La langue philosophique des stoïciens inclinait du même côté. Depuis qu'Épicure avait fait de la chair le siège du plaisir et de la douleur et la source de la béatitude, les stoïciens affectaient à l'envi de déprécier la chair. On en trouve la preuve dans Sénèque, dans Plutarque, dans Marc-Aurèle et surtout dans Épictète qui se plaît à désigner la chair par un diminutif méprisant (σαρκίδιον). Voir Heinrici, *Meyer's Kommentar*^{8}, sur Cor. 2^{16}, p. 112-114. Il est fort possible que cette réaction du stoïcisme contre la doctrine d'Épicure ait influé sur le langage de S. Paul. Au contraire, le dualisme de Platon, même mitigé par Philon, n'a rien de commun avec la conception paulinienne de la chair. D'après S. Paul, la chair est imparfaite si on la compare à l'esprit; elle est faible et impuissante en face des biens surnaturels; elle est mauvaise dès qu'elle contrarie l'action de l'Esprit-Saint. Le sens péjoratif du mot *chair* naît toujours d'une de ces antithèses exprimées ou latentes. L'examen des textes le montrera.

2. *La chair dans la langue de Paul*. — Le mot *chair* (employé 91 fois par S. Paul) a trois acceptions principales.

A) *La chair c'est la matière animée*. Plus exactement ce serait la partie fibreuse et musculaire du corps par opposition aux os (Luc. 24^{39}) et au sang; mais S. Paul prend la partie pour le tout et, pratiquement, la chair est pour lui le corps, moins l'idée

d'organisme. Cette nuance n'empêche pas la synonymie générale des termes, qui peuvent s'échanger souvent sans différence de sens appréciable : « absent par la chair (Col. 2^5), vivre, demeurer, converser dans la chair (Gal. 2^{20}; Phil. 1^{24}; 2 Cor. 10^3), notre chair mortelle (2 Cor. 4^{11}), la ressemblance de la chair (Rom. 8^3), l'infirmité de la chair (Gal. $4^{13\text{-}14}$), l'aiguillon pour la chair (2 Cor. 12^7), la tribulation dans la chair (1 Cor. 7^{28}; cf. Col. 1^{24}; 2 Cor. 7^5), le visage dans la chair (Col. 2^1), la chair du Christ (Eph. 2^{15}; Col. 1^{22}; cf. 1 Tim. 3^{16}) ». Quelquefois l'usage biblique impose *chair* au lieu de corps : quand il s'agit de la circoncision (Rom. 2^{28} : la circoncision dans la chair; Gal. $6^{12\text{-}13}$; Eph. 2^{11}; Col. 2^{13}), et quand il s'agit du mariage (1 Cor. 6^{16}; Eph. 5^{31} : « erunt duo in carne una » [ou mieux *in carnem unam*, εἰς σάρκα μίαν] d'après Gen. 2^{24}). — L'opposé de la chair n'est pas l'âme sensitive (ψυχή) — car celle-ci entre dans la notion de chair — mais *l'âme intellectuelle* (πνεῦμα), 1 Cor. 5^5 : « tradere hujusmodi satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini ». Le mot *chair* peut revêtir du fait de cette opposition physique un sens péjoratif.

B *La chair c'est la nature humaine avec une idée accessoire de faiblesse; par extension, c'est la descendance ou la parenté naturelle.* Conformément à l'usage biblique « toute chair » signifie « tout homme » (Rom. 3^{20}; 1 Cor. 1^{29}; Gal. 2^{16}). L'idée accessoire de faiblesse est surtout rendue par l'expression « la chair et le sang » (1 Cor. 15^{50}; Gal 1^{16}; Eph. 6^{12}). Elle peut aussi résulter d'une opposition tacite avec quelque chose de supérieur à la nature : « se glorifier dans la chair (2 Cor. 11^{18}), ne pas se confier en la chair (Phil. $3^{3\text{-}4}$), ne connaître personne selon la chair (2 Cor. 5^{16}), sages selon la chair (1 Cor. 1^{26}), les maîtres selon la chair (Eph. 6^5; Col. 3^{22}), affectionné selon la chair (Philem. 16) ». — La même opposition, exprimée ou sous-entendue, pourra affecter le mot *chair* au sens de descendance « ou parenté naturelle ». Jésus-Christ descend de David selon la chair (Rom. 1^3; cf. 9^5); Abraham est l'ancêtre des Juifs selon la chair (Rom. 4^1); Paul est leur frère selon la chair (Rom. 9^3) et il les appelle sa chair (Rom. 11^{14}). Mais « l'Israël selon la chair » (1 Cor. 10^{18}) fait pendant à l'Israël selon l'esprit, à « l'Israël de Dieu » (Gal. 6^{16}); les « fils de la chair » sont opposés aux fils de Dieu (Rom. 9^8); Isaac et Ismaël sont fils d'Abraham, l'un selon la chair, l'autre selon l'esprit, parce que ce dernier est fils du miracle et fils de la promesse (Gal. $4^{23.29}$).

C) *Enfin la chair c'est la nature telle qu'elle est dans l'ordre*

actuel, viciée par le péché, infectée par la concupiscence. Le sens péjoratif, au lieu d'être simplement physique, comme dans le paragraphe précédent, devient ici moral. La chair n'est plus seulement la partie faible, caduque, matérielle, terrestre, de l'homme ; elle a une relation — soit d'origine, soit de tendance, soit de connexité — avec le péché. Cette acception, fréquente aux chap. VII et VIII de l'Épître aux Romains et au chap. V de l'Épître aux Galates, se rencontre aussi ailleurs (2 Cor. 10^2; Eph. 2^3; Col. 2^{18}, etc.). Alors la chair est souvent personnifiée ; elle a des désirs, des projets, une volonté ; elle est l'antagoniste de l'Esprit-Saint ou de l'esprit nouveau que la grâce crée en nous. Cependant le sens péjoratif moral est parfois tellement atténué qu'il se confond presque avec le sens physique.

III. NOTION DU MOT « AME ».

L'âme (*anima* ou *animus*, cf. ἄνεμος « vent » ; ψυχή de ψύχω « respirer » ; hébreu *néfésh* « souffle », cf. l'assyrien *napâshu* « souffler ») est proprement le *souffle vital*, indice de vie et par extension la vie elle-même. — S. Paul emploie ce mot treize fois seulement, y compris deux citations (Rom. 11^3 citant 1 Reg. 19^{10} et 1 Cor. 15^{45} citant Gen. 2^7) et lui donne quatre sens.

A) *Vie individuelle* (distincte de ζωή = vie en général) : Rom. 11^3 (on cherche *mon âme* = ma vie) ; Rom. 16^4 (ils exposèrent leur tête, pour [sauver] *mon âme* = ma vie) ; 1 Thess. 2^8 (nous aurions voulu vous donner non pas seulement l'Évangile mais *nos âmes* même) ; Phil. 2^{30} (ayant joué *son âme* = exposé sa vie).

B) *Le sujet de la vie, la personne :* Rom. 2^9 ; 13^1 (*toute âme* = toute personne) ; 1 Cor. 15^{45} (Adam devint une *âme vivante* = un être animé, doué de vie).

C) *L'âme elle-même comme distincte du corps :* 2 Cor. 1^{23} (je prends Dieu à témoin sur *mon âme*) ; 12^{15} (volontiers je me dépenserai au profit de *vos âmes*). Ici se rapporte l'expression ἐκ ψυχῆς (Eph. 6^6 ; Col. 3^{23}) « du fond de l'âme », expression équivalente à ἐκ καρδίας, ἐκ πνεύματος. De fait dans Phil. 1^{27} (στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει) la locution μιᾷ ψυχῇ équivaut à peu près à ἑνὶ πνεύματι.

D) *L'âme comme principe de la vie sensible :* 1 Thess. 5^{23} (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα). Dans ce sens l'*âme* se distingue de l'*esprit*, comme le principe vital se distingue de la raison, bien que l'un et l'autre procèdent d'une même substance.

L'adjectif ψυχικός possède un sens éthique qu'il est très important de noter. Il est en opposition implicite avec πνευματικός. Or ce dernier indique un rapport avec l'Esprit de Dieu, source de la vie surnaturelle ; et c'est ce que ψυχικός exclut, ou plutôt n'inclut point. L'homme ψυχικός est celui qui n'a que la vie naturelle, sans être vivifié par l'Esprit-Saint. Il est très bien défini par S. Jude (19 : ψυχικοὶ πνεῦμα μὴ ἔχοντες). Mais l'homme privé de l'Esprit de Dieu est en réalité charnel et voilà pourquoi ψυχικός et σαρκικός arrivent à être presque synonymes (1 Cor. 2^{14} : « Animalis [ψυχικός] homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei » ; Jac. 3^{15} : *sapientia... terrena, animalis* [ψυχική], *diabolica*). Cependant ce sens péjoratif est moins accusé dans 1 Cor. $15^{44.46}$, où ψυχικός et πνευματικός marquent surtout une gradation.

IV. NOTION DU MOT « ESPRIT ».

1. Aucun mot peut-être ne cause autant de perplexité aux exégètes du Nouveau Testament. Sur 145 cas où il est employé par S. Paul, le sens *précis* de la moitié demeure plus ou moins douteux et discutable. Hâtons-nous d'ajouter que ces nuances n'affectent que rarement le sens général de la phrase ; néanmoins elles sont d'un grand intérêt pour le commentateur soucieux de serrer d'aussi près que possible la pensée de son texte. — Au sens propre, πνεῦμα signifie « le vent, l'air en mouvement » et par dérivation « le souffle, l'air expiré par les poumons ». Mais nous pouvons passer sur ces deux acceptions dont la première ne se rencontre pas dans S. Paul et dont la seconde apparaît chez lui une seule fois (2 Thess. 2^{8} : ille iniquus, quem Dominus Jesus interficiet *spiritu* oris sui) et cela dans une citation tacite d'Isaïe (11^{4}). — Un autre sens très commun dans la Bible et les écrivains profanes, celui de « substance intelligente et immatérielle, ange ou démon », manque aussi probablement chez S. Paul, car les deux exemples allégués (Eph. 2^{2} et 1 Tim. 4^{1}), entendus par plusieurs interprètes d'êtres personnels, comportent très bien une signification impersonnelle.

2. Les diverses acceptions du mot « esprit » peuvent se réduire à trois : le principe pensant dans l'homme, l'activité de l'Esprit-Saint, la personne de l'Esprit-Saint.

A) *L'esprit comme principe pensant dans l'homme.* L'exemple classique de cette acception est 2 Cor. 1^{11}, où l'esprit désigne la

conscience psychologique de l'homme : « Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi *spiritus* hominis qui in ipso est. » Pareillement 1 Cor. 7^{34} ; 1 Thess. 5^{23} ; cf. 2 Cor. 2^{13} ; 7^{13}. — Une acception voisine est celle de « pensée » dans l'antithèse : absent de corps, présent en esprit (1 Cor. 5^{3}, etc.). — Enfin l'esprit désigne souvent « la manière de penser ou de concevoir, le sentiment, la mentalité ». Fréquente dans l'Ancien Testament (Num. $5^{14.30}$: esprit de jalousie ; Is. 61^{3} : esprit d'abattement ; Os. 4^{12} : esprit de fornication), elle n'est pas rare dans S. Paul : esprit de stupeur (Rom. 11^{8}, cit. d'Is. 29^{10}), esprit du monde (1 Cor. 2^{12}), esprit de crainte (2 Tim. 1^{7}). Ce n'est pas le lieu d'examiner si la conception d'un être spirituel, bon ou mauvais, exerçant son influence en l'homme, ne serait pas à l'origine de cette expression. Dans Eph. 2^{2} (*spiritus* qui nunc operatur in filios diffidentiae), on hésite entre les deux sens d'influence impersonnelle et d'être personnel.

B) *L'activité de l'Esprit-Saint en l'homme ou l'homme sous l'influence de l'Esprit-Saint.* Quand S. Paul dit aux Corinthiens : « Quoniam aemulatores estis *spirituum* » (1 Cor. 14^{12} : ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων) il veut évidemment parler des charismes qu'il appelle aussi « dons spirituels » (14^{1} : ζηλοῦτε τὰ πνευματικά). Ces *esprits* sont, ajoute-t-il, soumis aux prophètes (14^{32} : *spiritus* prophetarum prophetis subjecti sunt), parce que les détenteurs de charismes en ont le libre usage. C'est ainsi que s'explique le passage suivant 1 Cor. $14^{14\text{-}16}$: « Nam si orem lingua, *spiritus* (πνεῦμα) meus orat, mens (νοῦς) autem mea sine fructu est. Quid ergo est? Orabo *spiritu*, orabo et mente ; psallam *spiritu*, psallam et mente. Ceterum si benedixeris *spiritu*, qui supplet locum idiotae, quomodo dicet, Amen, super tuam benedictionem? quoniam quid dicas, nescit. » Il s'agit du charisme de la *glossolalie*, permettant au néophyte de prier en une langue incomprise de lui-même et de ses auditeurs. Son *esprit* (c'est-à-dire lui-même sous l'impulsion de l'Esprit-Saint) priait et bénissait Dieu ; mais son intellect était inactif et l'auditeur ordinaire (*idiota* = le simple chrétien, non doué du charisme d'interprétation) ne pouvait pas s'associer à sa prière et à ses actions de grâces, en répondant *amen*, selon la coutume. — En dehors des cas assez nombreux où l'*esprit* signifie la manifestation charismatique de l'Esprit-Saint (1 Thess. 5^{19} ; 2 Thess. 2^{2}), *esprit* a les mêmes acceptions qu'au paragraphe précédent avec l'élément surnaturel en plus. Ainsi, dans la salutation finale des Épîtres, l'Apôtre dit indifféremment : *Que la grâce soit avec vous* (Rom. 16^{24} ; 1 Cor. 16^{23} ; 2 Cor. 13^{13} ; Eph. 6^{14} ; Col. 4^{18}, etc.) ou *avec votre esprit* (Gal. 6^{18} ; Phil. 4^{23} ; 2 Tim. 4^{22} ;

Philem. 25). La locution « esprit de force, de charité et de tempérance » est calquée sur « esprit de crainte » (2 Tim. 1^{7}); « l'esprit de filiation » sur « l'esprit de servitude » (Rom. 8^{15}); de même l'esprit de foi » (2 Cor. 4^{13}), « l'esprit de douceur » (Gal. 6^{1}). La question est de savoir si, dans ces sortes d'expressions usuelles, la relation à l'Esprit-Saint est toujours distinctement perçue.

C) *La personne du Saint-Esprit.* D'une façon générale on peut poser en principe que *l'Esprit de Dieu*, *l'Esprit du Christ* et *l'Esprit-Saint* désignent la personne même du Saint-Esprit et non son action en nous. Cependant la règle paraît sujette à caution (Act. 6^{5}; 10^{38}; 11^{24}; 13^{52}), même pour S. Paul (2 Cor. 6^{6} : in suavitate, in Spiritu sancto, in charitate non ficta [longue énumération de travaux et de vertus, au milieu de laquelle apparaît l'Esprit-Saint]). En tout cas, la règle la plus sûre est d'examiner si des fonctions personnelles sont attribuées à l'Esprit ou s'il est mis en opposition avec les deux autres personnes.

3. Tous les exégètes s'accordent à déclarer que la distinction est fort délicate. On pourra s'en rendre compte en examinant Rom. 8^{2-16}. Sur dix-sept cas, où paraît le mot *esprit*, la Vulgate actuelle n'écrit *Spiritus* par une majuscule que quatre fois seulement (en dehors des exigences de la ponctuation), c'est-à-dire lorsque l'Esprit est en opposition soit avec le Fils soit avec le Père, ou forme antithèse avec notre *esprit,* notre entendement surnaturalisé. Elle écrit *spiritus Dei*, prenant sans doute *Dei* au sens de *Dieu sans distinction de personnes* et corrigeant la Sixtine qui avait adopté la leçon *Spiritus Dei.* Cornely, lui, voit l'Esprit-Saint dans la majorité des cas (onze fois sur dix-sept).

Un autre exemple très instructif serait Gal. 5^{16-25}. Ici, sur sept cas, la Vulgate ne regarde *Spiritus* comme nom propre qu'une seule fois ; car la majuscule initiale est due à la ponctuation, ainsi que le prouve le contexte. Cornely, peu conséquent avec lui-même, met des minuscules partout. Par contre, Lightfoot (*Galatians,* 1892, p. 210) croit que « dans tout ce passage le πνεῦμα est évidemment l'Esprit divin ; car l'esprit humain, laissé à lui-même, n'est pas l'antagoniste de la chair ». Sans doute ; mais la question est de savoir s'il s'agit de la personne même du Saint-Esprit ou de son action en nous, de l'Esprit sanctificateur et vivificateur ou de l'âme sanctifiée et vivifiée.

NOTE P. — ANGES ET DÉMONS.

I. LE MONDE DES ESPRITS DANS LES IDÉES JUIVES.

1. *Les sources.* — A voir le rôle immense que jouent les êtres surhumains dans la littérature et la religion des peuples sémitiques, on est frappé du peu de place qu'ils occupent dans l'Ancien Testament, sans même excepter les livres deutérocanoniques. Oesterley a bien essayé de prouver que ce contraste n'est qu'apparent et qu'il y a dans la Bible une foule d'allusions latentes aux génies et aux démons (*The Demonology of the O. T.*, dans l'*Expositor*, 7e série, t. III, 1907, p. 316-332, 527-544), mais il n'a pas réussi à rendre sa thèse probable. Quelle différence avec les apocryphes : le *Livre d'Énoch*, les *Testaments des douze Patriarches*, le *Livre des Jubilés*, la *Vie d'Adam!* Là, une fantaisie délirante peuple la terre et le ciel d'êtres surnaturels aux noms bizarres et aux formes étranges, qui semblent remplir à eux seuls la scène du monde. C'est bien pis encore dans la théologie rabbinique, en exceptant la Mishna où ces spéculations ont peu d'occasions de se produire. Qui s'intéresserait à ces rêves extravagants de cerveaux malades pourra consulter l'un des nombreux auteurs qui traitent le sujet; il n'aura que l'embarras du choix. Citons seulement : Kohut, *Die jüdische Angelologie und Dämonologie*, Leipzig, 1866; Eisenmenger, *Das entdeckte Judenthum*, Kœnigsberg, 1711 (détails très curieux sur l'origine, l'habitat, les fonctions et les occupations journalières des démons); Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*[2], Leipzig, 1897; Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Biblioth. nat.*, Paris, 1897 et *Supplément au Vocab. de l'angél.*, 1899; Edersheim, *Life and times of Jesus*[11], Londres, 1901 (appendix XIII : *Jewish angelology and demonology*, t. II, p. 748-763); Bousset, *Die Religion des Judentums in neutest. Zeitalter*[2], Berlin, 1906; L. Hackspill, *L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire* dans *Revue bibl.*, XI, 1902, p. 527-550 (la suite annoncée sur la démonologie n'a pas paru); J.B. Frey, *L'angélologie juive au temps de J.-C.*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, V, 1911, p. 75-110; articles *Angelology* et *Demonology* dans la *Jewish Encyclopedia*, t. I et IV; articles *Angel, Demon, Devil* dans le *Diction. of the Bible* et le *Dict. of the apost. Church* de Hastings.

II. DISTINCTION DES ANGES ET DES DÉMONS.

1. *Distinction graduelle des bons et des mauvais anges.* — Dans la littérature profane, le mot ἄγγελος (masculin ou féminin) signifie toujours messager ou envoyé (c'est le titre spécial d'Iris, *messagère* des dieux) ; il n'a jamais le sens que nous donnons au mot *ange*. — Dans Homère, δαίμων et θεός sont presque synonymes. Cependant on remarque souvent une différence qui s'accuse surtout dans l'adjectif δαιμόνιος, lequel n'est plus l'équivalent de θεῖος. Δαίμων signifie l'influence plutôt que la personne divine et c'est une influence généralement néfaste. Pour Hésiode, les δαίμονες étaient des demi-dieux, les descendants de la race créée par les dieux de l'Olympe au temps de l'âge d'or. Plus tard, chez les tragiques, le δαίμων fut le destin, mais plutôt un destin funeste. Toutefois le sens péjoratif ne se généralisa point et, durant la période la plus brillante de la littérature grecque, δαίμων s'employait en bonne comme en mauvaise part. L'accusation portée contre Socrate était d'importer à Athènes des divinités étrangères (Xénophon, *Memorab.* I, 1, 1, : καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν, Cf. Platon, *Apol.* 26 B). Il est curieux de voir les Athéniens imputer à Paul les mêmes visées (Act. 17[18] : ξένων δαιμονίων καταγγελεύς). — Au contraire, bien que dans les Septante et même dans le Nouveau Testament le mot ἄγγελος se prenne quelquefois au sens vulgaire de messager, il désigne presque toujours un esprit céleste servant d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. D'autre part, l'adjectif neutre pris substantivement δαιμόνιον a toujours un sens défavorable, si l'on excepte Act. 17[18], où saint Luc fait parler aux païens leur langage usuel. Le mot δαίμων n'est pas employé dans la Bible, sauf dans Marc 8[31].

On sait que Philon abandonne sur ce point la tradition biblique et judaïque, pour s'accommoder le plus possible au langage et aux idées des philosophes grecs.

2. *D'après le Talmud, comme d'après la Bible, anges et démons sont des créatures, sorties bonnes des mains de Dieu; les démons ne sont que des anges déchus.* — Jamais les Juifs ne révoquèrent en doute cette vérité ; tellement le dogme d'un seul Dieu créateur de toutes choses, profondément enraciné dans leur esprit, les immunisait contre les atteintes du dualisme grec ou persan. On discutait seulement sur l'époque de la création des anges, fixée au deuxième jour par les uns et au cinquième par les autres, mais on

s'accordait à dire (d'après Job 25^3 ; Dan. 7^{10}) que leur nombre se montait à des millions et même à des milliards.

Quelle fut l'origine des mauvais anges? Dans la *Vie d'Adam et d'Ève* (12-16, Kautzsch, *Pseudepigr.*, p. 513-514), Satan raconte comment, lorsque Dieu eut formé l'homme à son image et ressemblance, Michel invita tous les anges à venir adorer l'image de Dieu; mais Satan et ses compagnons s'y refusèrent sous prétexte que l'homme leur était inférieur; voilà pourquoi ils furent bannis du ciel et précipités sur la terre. Le *Livre* (slave) *des secrets d'Énoch* (XXIX, 4-5 rec. A; cf. XXXI, 36) fait une description pittoresque de cette chute. — Une autre version, conciliable d'ailleurs avec la première, en admettant qu'il s'agit d'une autre chute d'anges, fut très accréditée dans l'Église primitive grâce au *Livre d'Énoch* (VI-XI) : Deux cents anges, commandés par Semyaza, s'éprirent de la beauté des filles des hommes et s'unirent à elles. Pour avoir enseigné aux hommes la magie, l'astrologie et autres sciences funestes, ils furent enchaînés par les quatre archanges et ils attendent le jugement dans un cachot ténébreux, ce qui ne les empêche pas de poursuivre leurs méfaits (XIX). Leurs descendants, aussi méchants qu'eux, complètent leur œuvre. — Sur l'origine des démons, les divagations des rabbins sont infinies. R. Bechai prétendait que Satan avait été créé en même temps qu'Ève, et il en donnait cette preuve singulière que la lettre *samech*, par laquelle s'écrit quelquefois en hébreu le nom de Satan, ne paraît pas avant Gen. 2^{21}, où est racontée la formation de la femme. D'autres veulent que les démons aient été créés le sixième jour, au moment où le sabbat allait commencer, de sorte que Dieu n'eut pas le temps de leur donner un corps. Quelques-uns disent que, pendant cent trente ans après sa faute, Adam s'abstint de tout rapport conjugal avec Ève pour ne pas vouer ses enfants à la malédiction. Mais, durant son sommeil, le démon femelle *Lilith* eut commerce avec lui, tandis qu'un démon mâle abusait d'Ève à son insu. De ce qu'Adam, à cent trente ans, « engendra un être semblable à lui » (Gen. 5^3), on conclut qu'il avait engendré jusque-là des êtres d'une nature différente. On trouve dans Weber (*Jüd. Theol.*^{2}, p. 253-254) et dans Eisenmenger (*Entdecktes Judenthum*, t. II, chap. VIII, p. 409-415) nombre de contes semblables.

3. *Dans la Bible, les apocryphes et le Talmud, les démons, de quelque nom qu'on les appelle et quelle que puisse être leur origine, sont toujours représentés comme des êtres pervers et malfaisants,*

comme les ennemis de Dieu, les adversaires de l'homme, les instigateurs du péché. — Ni la Bible, ni les apocryphes, ni le Talmud, ne reconnaissent une classe d'êtres spirituels, intermédiaires entre les anges et les démons, et qui ne soient à classer ni avec les démons sujets de Satan ni avec les anges serviteurs de Dieu. — Ces deux propositions, d'une indiscutable vérité et d'une extrême importance, ressortent du fait que les démons, toujours en guerre avec l'homme, Dieu ou les bons anges, sont désignés par des noms qui les mettent en relation avec le mal ou avec le péché. Le mot « démons » a toujours dans la Bible un sens défavorable. En effet δαιμόνια, dans les Septante, traduit les diverses appellations des faux dieux, אלילים, שעירים, שדים etc. et il s'y attache nécessairement une idée d'impiété et de perversité. Chaque fois que les démons sont désignés par un nom favorable ou indifférent, une épithète ou un déterminatif préviennent l'équivoque. La théologie judaïque, ainsi que le Nouveau Testament, donne aux démons des noms très caractéristiques qui ne permettent pas de les confondre avec les bons anges, ni de les ranger dans une classe à part, entre le bien et le mal. Elle les appelle מַזִּיקִין (malfaiteurs), רוּחִין בִּישִׁין (esprits mauvais) רוּחִין טוּמְאָה (esprits impurs).

III. HIÉRARCHIE DES ANGES ET DES DÉMONS.

Les anges de l'Ancien Testament ne se distinguent guère les uns des autres. Toute leur raison d'être est de délivrer leur message ou d'exécuter l'ordre divin. Ainsi la personne disparaît derrière la fonction. Cependant le fait qu'ils sont quelquefois représentés comme une armée prouve qu'on établissait entre eux une certaine hiérarchie; car pas de troupe organisée sans une autorité reconnue. Trois de ces chefs sont nommés dans les livres les plus récents : Michel « le prince d'Israël » (Dan. 10^{21}) ou « le grand prince » (Dan. 12^{1}); Gabriel, qui explique à Daniel la prophétie de Jérémie relative aux soixante-dix semaines (Dan 8^{15-16}); Raphaël « un des sept anges qui se tiennent devant le trône de Dieu pour lui offrir les prières des saints » (Tob. 12^{12-15}; Apoc. 1^{4}). Cf. Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*[4], 1919, *Note H sur les sept esprits qui sont devant le trône de Dieu.*

Dans la période du judaïsme, le groupe des archanges était le plus célèbre. Il comprenait tantôt *sept* noms, ainsi rangés dans le *Livre d'Énoch*, xx : Uriel, Raphael, Raguel, Michael, Sariel, Gabriel, Remiel; tantôt *six*, par exemple au targum de Jonathan

sur Deut. 34[6]; tantôt *quatre* seulement (*Énoch,* IX, 1 : Michael, Uriel, Gabriel, Raphael), énumérés sans ordre fixe (cf. *Énoch,* X, 1, 4, 9, 11; XL, 2, 9; LIV, 6; LXXI, 8, 9, 12); quelquefois *cinq* avec des noms différents (*Orac. Sibyll.* II, 214-215). Un autre groupe d'esprits célestes dont il est souvent question étaient les *Seraphim,* les *Cherubim* et les *Ophanim,* « qui ne dorment jamais et qui gardent le trône de la majesté divine » (*Énoch,* LXXI, 7).

L'organisation militaire des démons est beaucoup plus complète que celle des bons anges. Le *Livre d'Énoch* mentionne, outre le commandant en chef des deux cents anges déchus, leurs vingt décurions (VI, 7-8); ailleurs il est parlé des centurions, des chefs de cinquante et des décurions (LXIX, 3). Mais d'ordinaire l'organisation n'est pas portée si loin : on distingue seulement un chef suprême auquel la foule des sujets prête obéissance. Ce chef s'appelle de divers noms qui peuvent s'échanger entre eux. — *a*) *Satan ou le diable.* Satan est un mot hébreu qui signifie « adversaire » ou « accusateur » (partie adverse en justice) et qui est passé en arabe (*shayṭân*) et en syriaque (*saṭana*) avec le sens de l'hébreu. Apparenté est l'assyrien *mushtatinu* (hostile) et probablement aussi l'éthiopien *Mastêma,* qui désigne le chef des démons. En hébreu Satan est un nom appellatif et prend l'article défini (l'Adversaire par excellence), sauf dans 1 Paral. 21[1] où, devenant nom propre, il supprime l'article. Les Septante le traduisirent par διάβολος, dont les Arabes ont fait *Iblis :* l'équivalent grec κατήγορος, sous la forme קטיגור, se trouve chez les rabbins et dans l'Apocalypse (12[10] : ὁ κατήγωρ). Les auteurs du Nouveau Testament disent indifféremment ὁ σατανᾶς et ὁ διάβολος et l'Apocalypse établit formellement la synomymie entre les deux termes (20[2] : ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅς ἐστιν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς). — *b*) *Bélial* Ce mot en hébreu n'est pas un nom propre; il signifie étymologiquement — quoique l'étymologie ait été contestée — « sans profit, inutile » et par litote « mauvais, pernicieux ». Bélial apparait plus de trente fois dans les *Testaments des patriarches* sous la forme Béliar qu'il a aussi dans saint Paul (2 Cor. 6[15]). L'identité entre Satan et Bélial résulte par exemple de l'*Ascension d'Isaïe,* (II, 1-4) où les expressions « servir Satan » et « servir Bélial » sont synonymes. — *c*) *Sammaël,* au même endroit de l'*Ascension d'Isaïe,* est un autre synonyme de Satan. Il est souvent nommé dans le Talmud où il est qualifié de « chef des satans » (*Debarim rabba,* c. 11). — *d*) *Asmodée* est appelé « roi des démons » dans les versions hébraïque et araméenne du Livre de Tobie (3[8.17]),

il est présenté comme « chef des démons » dans le Talmud (*Soṭa* 48 *a-b*) et le Targum de l'Ecclésiaste (1[12]). Il était généralement admis qu'Asmodée dérivait du persan *aêshma daeva*, mais Moulton (*Expository Times*, t. XI, 1900, p. 257-260) a contesté cette dérivation. — *e*) Belzébuth (*Ba'al-zebûb* = « le dieu [préservateur] des mouches » d'Accaron) est, sous la forme Βεεζεβούλ ou Βεελζεβούλ, qualifié par les Synoptiques de « prince des démons » (Mat. 12[24]; Luc. 11[15] : ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων) et par conséquent identifié à Satan. Il ressort clairement du contexte que le mot est emprunté à la terminologie des Juifs.

La synonymie de tous ces mots (le Diable, Satan, Bélial, Asmodée, Sammaël, Belzébuth) est certaine : chacun de ces personnages est présenté comme le chef suprême de tous les démons et comme le conducteur de toutes les phalanges hostiles à Dieu. Ce qui est rapporté à l'un est, dans le même ouvrage ou dans des ouvrages différents, attribué à l'autre. — Ils ne sont jamais mis en opposition; et, quand ils sont nommés ensemble, ils remplissent le même rôle. — Enfin la synonymie est affirmée dans un certain nombre de textes. — Mais ce qu'il importe surtout de noter, c'est que tous ces noms s'emploient dans deux acceptions très différentes : comme êtres individuels guidant l'armée des démons, et comme êtres collectifs représentant toutes les puissances hostiles à Dieu et personnifiant le principe du mal.

IV. LES DÉMONS DANS LA THÉOLOGIE DE SAINT PAUL.

La doctrine de S. Paul au sujet des démons n'a rien de caractéristique. C'est même à peine si l'on peut parler de doctrine, car l'Apôtre se sert le plus souvent du langage reçu sans en faire l'objet d'une affirmation formelle. Nous nous bornerons à trois remarques qui prêtent à des rapprochements de quelque intérêt.

1. *Les démons et le péché.* — Satan fut « homicide dès l'origine » (Joan. 8[44]) à cause de la part active qu'il prit au premier péché de l'homme. Tous les auteurs sacrés ont présent à l'esprit le récit de la Genèse (3[1-13]) d'après lequel « le Serpent séduisit Ève par son astuce » (2 Cor. 11[3]) et ils savent qu'à la suite du péché « la mort entra dans le monde par l'envie du diable » (Sap. 2[24]). Mais le grand séducteur poursuit son œuvre de mort. C'est le Tentateur par excellence (1 Thess. 3[5] : ὁ πειράζων. Cf. 1 Cor. 7[5]). Il n'est piège qu'il ne tende aux fidèles (2 Cor. 2[11]; 1 Tim. 3[7]; 2 Tim. 2[26]), ni difficulté qu'il ne suscite aux prédicateurs de l'Évangile (2 Cor.

2^{17}; 1 Thess. 2^{18}); mais une foi sincère nous met à couvert de ses traits (Eph. 6^{16}) et Dieu ne permettra jamais que la tentation dépasse nos forces (1 Cor. 10^{13}. Cf. Rom. 16^{20}).

Ces mêmes idées se rencontrent à chaque pas dans la théologie judaïque. D'après les apocryphes et le Talmud, Satan se servit du serpent pour perdre le premier couple humain. Depuis, il met en œuvre le penchant au mal (יצר הרע) avec lequel il semble parfois se confondre. Cf. Weber, *Jüd. Theol.*², p. 237 et 252. Avant d'avoir perdu l'image de Dieu, l'homme était un être sacré (קדש); mais ensuite il est devenu profane (חל) et sujet aux esprits malfaisants (*Bereshith rabba,* c. 23). L'*Énoch* éthiopien (LXIX, 6) croit savoir le nom du séducteur d'Ève : il s'appelait, dit-il, Gadreel.

2. *Habitat des démons.* — Les démons séjournent de préférence : *a*) dans l'*atmosphère* (Eph. 2^2 : ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος), dans le ciel inférieur qui avoisine la terre (Eph. 6^2 : πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις); — *b*) dans les *lieux déserts* (Mat. 12^{43}; Luc. 11^{24} : δι' ἀνύδρων τόπων. Cf. Is. 13^{21}; 34^{14} et la cérémonie du bouc émissaire envoyé à 'Azazel dans le désert); — *c*) près des *tombeaux* (Marc. 5^2; Mat. 8^{28}; Luc. 8^{27}); — *d*) en général dans les *lieux impurs* et *ténébreux* (Marc. 5^{12}; Mat. 8^{31}, Luc. 7^{33} [pourceaux de Gadara]; Eph. 6^{12} : πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, mais c'est peut-être une expression figurée, comme aussi dans Col. 1^{13} : τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους).

Que les démons habitent l'air, c'est une opinion assez commune dans la littérature judaïque. D'après Philon, l'air (c'est-à-dire l'espace compris entre la terre et la sphère de la lune) « est la demeure des âmes incorporelles » (*De somniis,* I, 22, Mangey, I, 641); c'est ainsi qu'il appelle les δαίμονες qui sont pour lui les anges et les démons. Car « ceux que les philosophes appellent δαίμονες, Moïse a coutume de les appeler anges et ce sont les âmes qui volent dans l'air » (*De gigant.* 2, Mangey, I, 263 : ψυχαὶ δέ εἰσι κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι). Voir Lemonnyer, *L'air comme séjour d'anges d'après Philon,* dans *Revue des sciences phil. et théol.* 1907, p. 305-311. — Selon R. Bechai (*Explic. du Pentat.* fol. 90, col. 1) les démons se divisent en trois classes : les uns résident dans l'air et ce sont ceux qui envoient les songes, d'autres habitent dans l'homme pour l'inciter au péché, quelques-uns sont plongés dans les abîmes de la mer où ils suscitent des cataclysmes.

3. *Les démons et les idoles.* — L'Ancien Testament identifie les

dieux des païens avec les démons, Ps. 95 (96)[5] : πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνων δαιμόνια et Deut. 32[17] : ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ (ils offraient des sacrifices aux démons et à un *non-dieu* = à quelqu'un qui n'était pas Dieu). S. Paul se réfère tacitement à ce dernier texte dans son enseignement relatif aux idolothytes, 1 Cor. 10[19] : ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν. Ce qui amène l'application : *Nolo vos fieri socios daemoniorum*. L'idée était commune dans le judaïsme. Cf. *Énoch*, XCIX, 7 (cité par Tertullien, *De idol.* 4); *Jubil.* I, 11; XXII, 17. Il est certain que les démons sont les instigateurs de l'idolâtrie et que le culte rendu aux idoles tourne à leur profit, quelle que puisse être l'intention des idolâtres eux-mêmes.

V. LES CHŒURS DES ANGES D'APRÈS SAINT PAUL.

La liste des neufs chœurs des anges a été constituée, comme chacun sait, en prenant pour noyau central les cinq noms fournis par saint Paul (Eph. 1[21]; Col. 1[16] : principautés, puissances, vertus, dominations et trônes), puis en mettant en tête les séraphins et les chérubins de l'Ancien Testament et en queue les archanges et les anges mentionnés çà et là dans la Bible. On ne comprend guère quel principe a pu diriger le classement des chœurs intermédiaires, puisque saint Paul n'a pas d'ordre fixe. Le Pseudo-Denys l'Aréopagite les divise en trois classes (διακοσμήσεις) et les décrit dans cet ordre, en commençant par les plus parfaits (*De cael. hierarchia*, VI-IX, Migne, III, 200-272). L'énumération du début diffère un peu.

I. 1. Séraphins. — 2. Chérubins. — 3. Trônes.

II. 4. Dominations. — 5. Vertus. — 6. Puissances.

III. 7. Principautés. — 8. Archanges. — 9. Anges.

L'ordre est autre dans S. Grégoire le Grand (*Morales*, XXXII, 23, n° 48, LXXVI, 665 : anges, archanges, trônes, dominations, vertus, principautés, puissances, chérubins et séraphins et *In Evang. homil.* XXXIV, *ibid.* 1249 : anges, archanges, vertus, puissances, principautés, dominations, trônes, chérubins et séraphins). S. Grégoire dépend du Pseudo-Denys; mais on ne peut pas dire, comme on l'a fait parfois, que la division des anges en neuf chœurs soit une invention de ce dernier, car elle se trouve déjà dans S. Ambroise (*Apol. proph. David* 5, XIV, 900) : « Dominus noster Jesus... cui angeli et archangeli, virtutes et potestates et principatus, throni et dominationes, cherubim et seraphim indefesso obsequio serviebant. » L'opuscule est authentique et

date d'environ 385; le texte est celui de l'édition critique de Schenkl. Comme il n'est pas probable que Denys emprunte à Ambroise, l'un et l'autre auront puisé à quelque source grecque antérieure et, en effet, le Pseudo-Denys se réfère à une autorité anonyme (III, 200) : Πάσας ἡ θεολογία τὰς οὐρανίους οὐσίας ἐννέα κέκληκεν ἐκφαντορικαῖς ἐπωνυμίαις· ταύτας ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστὴς εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς διακοσμήσεις.

A part ces deux exceptions — trois en comptant S. Grégoire — la théorie des neuf ordres est entièrement inconnue aux Pères grecs et latins. L'interpolateur d'Ignace, *Ad Trallian*, 5 (Funk, t. II, p. 64), compte bien *neuf* classes d'anges, mais il y met les *éons* et les *armées*. S. Irénée, *Contra haeres.*, II, 54 (VII, 818), en énumère une fois *sept* (omettant les chérubins et les séraphins) et une fois *six* (omettant de plus les trônes). Les *Constitutions apostoliques* en trouvent une fois *dix*, VIII, 12 (I, 1093 : il y a en plus les éons et les armées et en moins les dominations) et une fois *onze* (I, 1101 : les dominations comprises). Origène en a tantôt *quatre*, *Contra Cels.* IV, 29 (XI, 1069 : trônes, dominations, puissances, principautés), tantôt *cinq* en ajoutant soit les anges, *Contra Cels.* VI, 71 (XI, 1405), soit les dieux, *In Joan.* I, 34 (XIV, 79). S. Cyrille de Jérusalem en compte *huit*, n'omettant que les séraphins, *Catech.* XXIII, *Mystag.* V, 6 (XXXIII, 1113); mais voir ci-dessous. S. Athanase, *Ad Serap.* II, 4 (XXVI, 614, en énumère *neuf*, substituant aux trônes παράδεισος, mais le texte est très incertain; ailleurs, *Ad Serap.* I, 13 (XXVI, 561), il n'en a que *sept*, omettant les vertus et les puissances. Il y en a *sept* aussi dans Tite de Bostra, *Contra Manich.* III et *huit* dans Basile de Séleucie, *Orat.* XXXIX, 2 (LXXXV, 429 : les archanges manquent). S. Basile le Grand, *De Spiritu sancto*, 38 (XXXII, 136), n'en énumère que *cinq* (principautés, puissances, vertus, trônes, dominations) mais il ajoute : καὶ εἴ τινές εἰσιν ἕτεραι λογικαὶ φύσεις ἀκατονόμαστοι. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXVIII, 31 (XXXVI, 72), en trouve *huit*, remplaçant les chérubins et les séraphins par leur traduction grecque ἀναβάσεις, λαμπρότητες et qualifiant tous les ordres énumérés de νοερὰς δυνάμεις ἢ νόας, ce qui prouve qu'il ne voit pas dans les vertus un ordre spécial. S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.* I (XLV, 345, 348), identifie expressément les chérubins avec les trônes, les séraphins avec les vertus, et ne nomme ni les anges ni les archanges; ailleurs, *In Cantic. hom.* XV (XLIV, 1100), son énumération est encore plus difficile. L'auteur des *Dialogues* attribués à S. Césaire, *Dial.* I, qu. XLIV (XXXVIII, 912-913), réduit à *sept* le nombre des chœurs, éliminant lui aussi les chérubins et

les séraphins. Inutile de pousser plus loin nos investigations; nous ne tirerions pas grand'chose de S. Méthode, *De resurr.* 10 (XVIII, 280), ni d'Eusèbe, *De laud. Constant.* I, 1 (XX, 1320), ou plutôt nous n'en tirerions que des difficultés; mais S. Éphrem (*Opera syriaca,* t. I, p. 270) nous fournirait *dix* chœurs, dont le premier est constitué par les *dieux;* Théodoret *huit*, en regardant les vertus comme un terme générique, ou en confondant les trônes et les chérubins.

Les Pères les plus autorisés nous avertissent que nos recherches n'aboutiront pas. Nous avons entendu S. Basile. S. Hilaire, *In Psalm.* CXXXV, 10 (IX, 773-774), n'est pas plus encourageant : « De numero Apostolus nihil docuit; et nescio an tacuerit an ignoraverit. » Déjà Origène ne laissait guère d'espoir, *De Princip.* I, V, 1 (XI, 157), à propos de Eph., 1[21] : « Ex quo ostendit esse quaedam praeter haec quae commemoravit, quae nominentur quidem in hoc saeculo, non tamen ab ipso enumerata nunc fuerint, forte nec ab alio aliquo intellecta : esse vero alia quae in hoc saeculo quidem non nominentur, in futuro tamen nominabuntur. » S. Jérôme commentant le même texte (XXVI, 461) s'empare de cette idée; surtout *Contra Jovin.* II, 28 (XXIII, 325) : « Et cetera ministeriorum vocabula, quae nec nos possumus nominare, nec ipsum Paulum puto, ut in gravi corpusculo constitutum, enumerare valuisse. » Le texte de S. Augustin est bien connu, *Contra Priscill.* II (XLII, 678) : « Certe ait Apostolus : *Sive sedes* [θρόνοι], *sive dominationes, sive principatus, sive potestates.* Et esse itaque sedes, dominationes, principatus, potestates, in caelestibus apparatibus firmissime credo, et differre aliquid indubitata fide teneo. Sed quo me contemnas, quem magnum putas esse doctorem, quaenam ista sint et quid inter se differant nescio. » Cf. *Enchirid.* 58 (XL, 259); *In Psalm.* LXXIX, 2 (XXXVI, 1021); *In Psalm.* XCVIII, 3 (XXXVII, 1259); *Coll. cum Maxim.* 9 (XLII, 727) etc. — S. Chrysostome, qui une fois énumère neuf ordres (*In Genes. hom.* IV, 5), croit pareillement qu'il y en a d'autres, *De incomprehens. hom.* IV (XLIX, 729) : Εἰσὶ γὰρ εἰσὶ καὶ ἕτεραι δυνάμεις ὧν οὐδὲ τὰ ὀνόματα ἴσμεν. Enfin S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* XV, 12 (XXXIII, 705), a une virulente sortie contre les hérétiques qui se flattent de connaître tous les mystères du Christ et sont impuissants à dire en quoi diffèrent les anges.

Devant ces désaccords et ces incertitudes de la tradition catholique, toute spéculation serait vaine.

NOTE Q. — LES ÉLÉMENTS DU MONDE.

Nous avons étudié assez longuement (p. 125-9) les deux textes où revient quatre fois l'expression remarquable τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, *elementa mundi* (Gal. $4^{3\cdot9}$; Col. $2^{8\cdot20}$). Comme on s'accorde moins que jamais sur le sens précis de cette locution, il convient de la soumettre à une exacte analyse, en examinant : 1. Le sens du mot στοιχεῖον; 2. le sens du mot κόσμος dans saint Paul; 3. Le sens de la locution entière.

I. ÉVOLUTION SÉMANTIQUE DU MOT ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ.

1. Le mot στοιχεῖον venant de στοῖχος (rang, file, de στείχω, aligner, marcher en ordre) désigne des objets dressés, placés en rang. Aristophane nomme ainsi la *tige* du gnomon ou cadran solaire (*Assemblée*, 653 : ὅταν ᾖ δεκάπουν τὸ στοιχεῖον, « lorsque l'aiguille du cadran [projetée par son ombre] aura dix pieds »). Le στοιχεῖον signifie parfois *colonne, stèle, statue,* mais le sens primordial paraît être *base*. De là dériveraient parallèlement deux acceptions d'un usage courant à l'époque classique : les στοιχεῖα étaient les lettres de l'alphabet, non pas tant comme signes que comme sons, non comme éléments de l'écriture mais comme *éléments* de la parole (Denys d'Halic., *De comp. verb.* 14); et ils désignaient aussi les *éléments* dont se compose le monde matériel (le feu, l'air, l'eau et la terre). Empédocle, qui en avait fixé le nombre à quatre, les appelait ῥιζώματα, mais Platon, comme l'assure Eudème, les désigna sous le nom de στοιχεῖα (*Sophist.* 252 B; *Tim.* 48 B), parce que le mot ῥιζώματα était étranger à la langue attique. Ce nom de στοιχεῖα, pour désigner les *éléments de la matière,* fut adopté par les philosophes du Lycée et du Portique; seulement Aristote ajouta un cinquième élément, l'éther. Plus tard, les épicuriens appelèrent στοιχεῖα les atomes; Lucrèce traduit *elementa*.

2. Le sens d'alphabet donna naissance à une acception métaphorique en vertu de laquelle les *éléments* (στοιχεῖα) furent les rudiments, les premiers principes et pour ainsi dire l'alphabet et l'*abc* d'une science ou d'un art. Cette signification, qui remonte au

moins à Isocrate et que les *Éléments* d'Euclide durent contribuer à vulgariser, était fort commune à l'époque néo-testamentaire où l'on disait aussi στοιχειοῦν pour « enseigner les rudiments » et στοιχείωσις pour « instruction, éducation ». Voir les exemples dans Passow. Tout le monde sait que *elementa* possédait en latin la même acception figurée (Horace, *Sat.* I, 1, 20), que nous rencontrons aussi dans l'Épître aux Hébreux (5[12] : πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ). Jusqu'ici nous sommes en plein sur le terrain classique.

3. Une acception nouvelle s'introduisit plus tard sous l'influence de l'astrologie, en grand honneur dans les écoles stoïciennes comme dans les écoles pythagoriciennes. On prit l'habitude de désigner les sept planètes par les sept voyelles de l'alphabet grec et de les appeler « les éléments célestes » (τὰ στοιχεῖα οὐράνια). Voir Diels, *Elementum, eine Vorarbeit* etc., Leipzig, 1899, p. 44. On étendit ensuite cette appellation à toutes les constellations et aux douze signes du Zodiaque, à moins que signes et constellations n'aient été d'abord nommés ainsi comme étant les éléments primordiaux dont le ciel se compose. Il n'est pas du tout certain que cet usage remonte jusqu'au début de l'ère chrétienne. Le premier exemple connu se lit dans Diogène Laërce (VI, 9) qui raconte, d'après Hippobotos, que Ménédème, entre autres excentricités, portait sur la tête un chapeau arcadien sur lequel étaient tissés les douze signes du Zodiaque (τὰ δώδεκα στοιχεῖα) ; mais il n'est pas sûr que l'expression elle-même soit d'Hippobotos et, le serait-elle, nous n'atteindrions pas encore le temps de S. Paul. Quoi qu'il en soit, à partir du second siècle de notre ère, les exemples abondent. S. Justin parle des éléments célestes (τὰ οὐράνια στοιχεῖα, *Apol.* II, 5 ; cf. *Tryph.* 23) ; Polycrate d'Éphèse, dans sa lettre au pape Victor, appelle les apôtres Jean et Philippe μεγάλα στοιχεῖα (dans Eusèbe, *Hist.* III, XXXI, 3) ; voir aussi Athénagore, *Apol.* 16 ; Théophile, *Ad Autol.* I, 4 (ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες στοιχεῖα εἰσίν). Cette acception est passée en latin et se trouve dans Lactance (*Instit.* II, 6) et dans S. Jérôme (*Epist.* CXX, 4 : Omnis hebdomada... quam ethnici idolorum et elementorum nominibus appellant).

4. Dans la suite, la dérivation est plus difficile à suivre ; mais elle devient aussi moins intéressante pour nous à mesure que nous nous éloignons de l'âge apostolique. L'opinion universelle était alors que les astres étaient animés. Il était donc tout naturel de

désigner par στοιχεῖον non seulement l'astre lui-même mais l'esprit qui l'habite ou plutôt l'influence occulte qu'il est censé produire. Grâce aux progrès de la magie, on appela ainsi toute influence mystérieuse, bonne ou mauvaise, astrale ou autre. Le στοιχεῖον devient « un charme, un talisman » et forme les dérivés στοιχειοῦν (opérer un enchantement), στοιχείωσις, στοιχειωματικοί. Les exemples de ce sens abondent dans la littérature byzantine. Voir Sophocles, *Greek Lexicon*. Enfin les Grecs de nos jours donnent ce nom à tout ce dont leur superstition redoute l'influence, aux génies des bois et des eaux, aux revenants, au mauvais œil. Une source enchantée est pour eux στοιχειώμενο πηγάδι; une maison hantée, στοιχειώμενο σπίτι. Cf. G. F. Abbott, *Macedoniam Folklore*, Cambridge, 1903, p. 249-250. La première origine de ce sens peut être relativement ancienne. Cf. *Apotelesmata Apollonii Tyanensis*, édit. Nau, dans la *Patrol. syriaca* de Graffin, t. II, 1376-7 (à telle heure, on enchante tout στοιχεῖον des oiseaux, des serpents, des quadrupèdes).

L'échelle des acceptions s'établira donc ainsi :

A) *Colonne, soutien, stèle, tige* du cadran solaire (Aristophane).
B) *Éléments de la matière* et *de la parole* (v^e^ et ive siècles av. J.-C.).
C) *Éléments des sciences et des arts* (époque classique).
D) *Éléments* du ciel, planètes, constellations, zodiaque (iie ap. J.-C.).
E) *Influx astral ou magique* des corps célestes (époque byzantine).
F) *Tout ce qui peut jeter un sort* (folklore moderne).

II. LE MONDE DANS LES ÉCRITS DE SAINT PAUL.

Le sens primordial, resté classique, de κόσμος est « beauté » et « ordre ». C'est aussi le sens habituel dans les Septante, mais le seul exemple du N. T. est 1 Petr. 3^3^ (ἐνδύσεων ἱματίων κόσμος).

1. *Le monde est l'univers, l'ensemble de la création matérielle.* Pythagore aurait le premier appelé κόσμος soit l'univers (d'après Plutarque, *De placit. philos.* ii, 1. *Op. mor.* p. 886 B), soit le ciel (d'après Favorinus cité par Diogène Laërce, viii, 48), à cause de l'ordre et de la beauté qui y règnent. La première acception est inconnue des Septante; mais elle apparaît souvent dans les livres deutérocanoniques et dans le N. T. et *toujours*, ce semble, en rapport avec l'acte créateur ou la souveraineté de Dieu : Act. 17^24^ (ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον); Rom. 1^20^ (ἀπὸ κτίσεως κόσμου); Eph. 1^4^ (πρὸ καταβολῆς κόσμου). Jamais κόσμος ne se rencontre dans la Bible au sens spécial de « ciel » qu'il a fréquemment chez les classiques

(Platon, *Tim.* 28 B [οὐρανὸς ἢ κόσμος]; Isocrate, IV, 179 [γῆς ἁπάσης τῆς ὑπὸ τῷ κόσμῳ κειμένης]; Xénophon, *Memor.*, I, I, 11).

2. *Le monde c'est aussi « la terre comme demeure de l'homme » ou plus généralement « le milieu où se meut le genre humain ».* Cette acception, étrangère au grec classique, rare dans la langue profane de n'importe quelle époque, est assez commune dans le Nouveau Testament. En naissant, l'homme n'apporte rien dans le *monde* (1 Tim. 6^{7}); pour éviter le contact des pécheurs, il faudrait sortir du *monde* (1 Cor. 5^{10}); Abraham était l'héritier du *monde* (Rom 4^{13}); l'idole n'est rien dans le *monde* (1 Cor. 8^{4}); les Gentils, avant leur conversion, étaient sans Dieu dans le *monde* (Eph. 2^{12}); la foi est prêchée dans le *monde* entier (Col. 1^{6}; cf. Rom. 1^{8}; 1 Tim. 3^{16}). Cependant on peut entendre plusieurs de ces exemples non pas du globe terrestre mais de l'humanité qui l'habite, et nous retombons ainsi sur l'acception suivante; ou bien il s'y mêle une idée secondaire dont il sera question plus loin.

3. *Le monde, c'est encore le genre humain, les habitants de la terre.* Ce sens est clair dans tous les passages où Dieu est présenté comme juge du *monde* (Rom. 3^{6} [πῶς κρινεῖ ὁ Θεὸς τὸν κόσμον]; cf. 1 Cor. 6^{2}; 11^{32}) et le *monde* comme débiteur de la justice divine (Rom. 3^{19} : ὑπόδικος... πᾶς ὁ κόσμος τῷ Θεῷ); mais il est incontestable dans beaucoup d'autres cas : « Dieu dans le Christ se réconciliait le *monde* » (2 Cor. 5^{19}); « par un seul homme le péché est entré dans le *monde* » (Rom. 5^{12}; cf. 5^{13}) et a ainsi introduit dans tous les hommes un principe de mort; Paul déclare que sa conduite dans le *monde,* c'est-à-dire parmi les hommes, a été inspirée non par la sagesse charnelle mais par la grâce de Dieu (2 Cor. 1^{12}). L'expression « balayures du monde » est expliquée par « rebut de tous » (1 Cor. 4^{13}); et si les apôtres sont appelés « des luminaires dans le monde » (Phil. 2^{15}), c'est sans doute pour éclairer le genre humain plutôt que le globe terrestre.

4. *Enfin, très souvent dans S. Paul, le monde, soit comme demeure actuelle de l'homme, soit comme ensemble de l'humanité actuelle, acquiert un sens péjoratif qui lui vient d'un contraste exprimé ou sous entendu avec un monde supérieur ou avec une humanité régénérée.* Le monde ainsi compris n'est pas toujours le monde corrompu et pervers; mais c'est au moins le monde laissé à lui-même, destitué de la grâce divine, tel qu'il est et non tel qu'il devrait être dans

les desseins de Dieu ; en un mot c'est le monde naturel, par opposition expresse ou tacite avec le monde surnaturel. « Dieu a frappé de folie la sagesse du monde (1 Cor. 1^{20}) ; le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse (1^{21}) » ; aussi Dieu a-t-il choisi pour accomplir son œuvre « les choses folles du monde, les choses faibles du monde, les choses viles du monde » (1 Cor. 1^{27-28} : τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου, τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου, τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου), car il les transforme en les choisissant. Le chrétien n'a pas l'esprit du monde puisqu'il a reçu l'Esprit de Dieu et que ces deux esprits s'excluent mutuellement (1 Cor. 2^{12}) ; en effet « la sagesse de ce monde est folie devant Dieu » (1 Cor. 3^{19}). On voit par ces exemples, surtout par le dernier, à la faveur de quelle antithèse se glisse l'acception péjorative. Le monde c'est proprement *ce monde* (ὁ κόσμος οὗτος), où tout est faiblesse, impuissance, corruption, néant, le monde mesuré par le siècle présent (Eph. 2^{2} : κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου), le monde dont la figure passe, dont il faut user sans en abuser (1 Cor. 7^{31-32}), dont la tristesse opère la mort (2 Cor. 7^{10}). Le sens péjoratif est plus ou moins accentué selon le contraste latent ; il est à son comble lorsque le monde fait antithèse à Dieu ou à son Esprit : « Le monde est crucifié pour moi et je le suis pour le monde » (Gal. 6^{14}) ; entre nous plus rien de commun. Mais l'opposition n'est pas toujours si violente : l'homme et la femme mariés « pensent aux choses du monde » (1 Cor. 7^{33-34}) ; c'est un obstacle aux méditations saintes, non un empêchement absolu. D'ailleurs l'opposition n'est pas radicale et essentielle ; elle ne l'est qu'autant que le monde reste étranger aux influences surnaturelles ; mais « Dieu dans le Christ se réconcilie le monde » (2 Cor. 5^{19}) et l'endurcissement d'Israël, au point de vue providentiel, a été « la richesse du monde » (Rom. 11^{12}) et « la réconciliation du monde » (11^{15}), parce qu'il a contribué à la conversion des Gentils. Ici le monde n'est pas l'humanité entière, mais la partie de l'humanité privée de la révélation mosaïque.

Nous avons omis à dessein la locution controversée τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, mais ce que nous venons de dire peut contribuer à en préciser la signification ou du moins à exclure toutes les interprétations qui ne cadreraient pas avec la notion paulinienne de κόσμος.

III. SENS DE L'EXPRESSION TA ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ.

Dans sa *Théologie de saint Paul* publiée en 1831, Usteri écrivait à propos de Gal. $4^{3.9}$: « On s'accorde à reconnaître que les

στοιχεῖα signifient *prima institutionis elementa* et continuent la métaphore commencée par νήπιοι. » S'il vivait aujourd'hui, Usteri devrait convenir que l'accord est rompu, bien que l'interprétation commune reste toujours celle des meilleurs exégètes et lexicographes (Lightfoot, Sieffert, Grimm, Cremer etc.).

A) Zahn (*Galaterbrief*[2], p. 195-6) a essayé de ressusciter une explication déjà proposée par quelques anciens commentateurs. Les στοιχεῖα seraient « la matière et les choses matérielles dont le monde se compose, le monde lui-même en tant qu'il est matériel ». Au point de vue de la philologie classique, cette traduction de τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου pourrait passer ; et de fait elle s'autorise d'un exemple de Lucien (*Amor.* 19) et de S. Irénée (*Haeres.*, I, IV, 2; V, 5 : τὰ σωματικὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα). Mais il est impossible de l'adapter à l'enseignement de S. Paul dans les textes cités.

B) Lagercrantz (*Elementum. Eine lexicologische Studie,* Upsala, 1911) s'appuyant sur un texte du *Pasteur* d'Hermas (*Vis.* III, XIII, 3), qu'il juge mal compris par ses devanciers, cherche à établir, dans tous les passages du N. T., le sens de *fondement.* Son étude ne convaincra probablement personne sur ce point, mais elle est absolument à lire, malgré quelques hypothèses fantaisistes, pour contrôler les dérivations tout aussi conjecturales de Diels, le principal champion de l'explication suivante.

C) Les στοιχεῖα τοῦ κόσμου seraient les ESPRITS ÉLÉMENTAIRES, conçus comme des êtres personnels ou personnifiés. Tous les partisans de cette opinion s'accordent sur ce mot. Mais lorsqu'on leur demande ce qu'ils entendent par *esprits élémentaires,* ils en donnent les définitions les plus disparates, si tant est qu'ils daignent essayer d'en donner une. Tantôt les *Elementargeister* sont les anges conducteurs des astres de la théologie rabbinique, tantôt les esprits cachés dans les objets matériels des religions animistes, tantôt les forces divinisées de la philosophie stoïcienne (λόγοι, δυνάμεις), tantôt les influences planétaires de l'astrologie médiévale, tantôt des puissances supraterrestres réunissant en elles, dans un syncrétisme bizarre, des caractères inconciliables. Ritschl, qui est peut-être le premier initiateur de cette exégèse, pensait uniquement aux anges promulgateurs de la Loi (*Rechtfertigung und Versöhnung*[3], t. II, 252) ; et Spitta les assimile aux στοιχεῖα de 2 Petr. 3[10], ce qui n'éclaircit pas la question.

En tenant compte de ces divergences, on peut citer parmi les défenseurs des *Elementargeister :* Everling, *Paulin. Angelologie*

und Dämonologie, 1888, p. 55 ; Diels, *Elementum, eine Vorarbeit zum griech. und latein. Thesaurus*, Leipzig, 1899, p. 44-47 ; Deissmann, dans *Encycl. Biblica*, t. II, p. 1259 ; Reitzenstein, *Poimandres, Studien zur griechisch-ägypt. und frühchristl. Literatur*, Leipzig, 1904 ; Bousset, *Die Religion des Judentums*[2], 1906, p. 372 ; Haupt, sur Col. $2^{8.20}$ dans le *Commentaire* de Meyer ; Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul*, 1908, p. 54-62 ; Protin, *Les éléments du monde dans la pensée de S. Paul*, dans *Revue augustinienne*, t. XIV, 1909, p. 71-74 ; Pfister, *Die* στοιχεῖα τοῦ κόσμου *in den Briefen des Ap. Paulus*, dans *Philologus*, t. LXIX, 1910, p. 411-427.

Nous pensons que cette interprétation des στοιχεῖα τοῦ κόσμου a maintenant atteint et dépassé son maximum de vogue, qu'elle déclinera peu à peu, à mesure qu'on en pèsera mieux les défauts et les inconvénients, sans se laisser éblouir par ce qu'elle a de séduisant et de spécieux au premier abord. Nous n'hésitons pas à la repousser pour les raisons suivantes : *a*) Elle donne à στοιχεῖον un sens qui n'est point usité à l'époque néo-testamentaire et que l'on ne constate que beaucoup plus tard dans la langue byzantine. Or n'est-il pas plaisant de nous renvoyer, pour mieux entendre S. Paul, à un texte de très basse époque, sur le sens duquel on n'est même pas d'accord? (*Testam. Salomonis* dans Fleck, *Anecdota sacra*, Leipzig, 1837 et Migne, CXXII, 1316-7 : « Nous sommes les στοιχεῖα, les dominateurs du monde, la tromperie, la discorde, le destin (χλώθων), la tempête »). — *b*) Elle ne sauvegarde point le sens paulinien du mot κόσμος et, pour mieux dire, ne s'accorde avec aucune acception reconnue de ce mot. — *c*) Elle impute à S. Paul une conception des « esprits intermédiaires » qui est totalement étrangère à ses lettres, aux autres écrits du Nouveau Testament et même à la pensée juive contemporaine. Les Juifs contemporains admettaient bien que les astres et les agents atmosphériques étaient dirigés par des esprits, mais ils appelaient ces esprits πνεύματα et non pas στοιχεῖα, et l'on ne voit pas qu'ils leur aient rendu un culte superstitieux. — *d*) Elle ne cadre pas avec le texte et le contexte du double passage qu'il s'agit d'expliquer. L'exégèse de ces passages a dû le montrer. — *e*) Enfin, il est impossible de l'exposer un peu nettement sans en découvrir les points faibles, les positions intenables et les aspects contradictoires. On ne la rend acceptable qu'à force de vague.

NOTE R. — LES TEXTES CHRISTOLOGIOUES.

I. RAPPEL DE TEXTES.

L'œuvre entière de Paul n'est au fond qu'une christologie, puisqu'elle converge toute vers la personne ou la mission du Christ; mais on est convenu d'en détacher un certain nombre de passages, remarquables à divers titres, sur la nature ou les fonctions du Fils de Dieu. Il suffira de renvoyer à l'explication de ces passages.

a) Rom. 3^{21-26}. t. I, p. 242-5.
b) Rom. 5^{12-21}, t. I, p. 253-263.
c) Rom. 8^{3-4}, t. II, p. 194-6.
d) 1 Cor. 15^{44-49}, t. II, p. 204-9.
e) 2 Cor. 5^{14-15}, t. II, p. 241-3.
f) 2 Cor. 5^{16}, t. II, p. 27-8.
g) 2 Cor. 5^{18-20}, t. II, p. 264-6.
h) 2 Cor. 5^{21}, t. II, p. 244-5.
i) 2 Cor. 8^{9}, t. I, p. 179.
j) Gal. 1^{1}, t. II, p. 142-3.
k) Gal. 3^{13}, t. II, p. 246-8.
l) Gal. 3^{19-20}, t. I, p. 217-8; t. II, 115.
m) Gal. 4^{4-5}, t. II, p. 191-3.
n) Eph. 1^{3-14}, t. II, p. 101-110.
o) Eph. 1^{23}, t. II, p. 341-2.
p) Eph. 4^{12-16}, t. t. I, p. 366-8.
q) Phil. 2^{5-11}, t. I, p. 373-86; 533-43.
r) Col. 1^{14-20}, t. I, p. 342-9.
s) Col. 2^{9}, t. II, p. 182-3.
t) Col. 2^{13-14}, t. II, p. 275-7.
u) Col. 2^{18-19}, t. I, p. 364-5.
v) Col. 2^{20}, t. I, p. 337; t. II, p. 128.
w) 1 Tim. 2^{5}, t. II, p. 199-200.
x) Tit. 3^{4-6}, t. I, p. 395-6.
y) Hebr. 1^{1-3}, t. I, p. 436-442.
z) Hebr. 5^{1-4}, t. I. p. 445-452.

Pour les textes concernant les relations éternelles du Verbe au sein de la divinité, voir la note suivante. Nous ajoutons ci-dessous l'exégèse de trois autres textes qui n'ont pas trouvé place ailleurs.

II. LA SUSCRIPTION DE L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS (Rom. 1^{1-7}).

1. *Notions théologiques.* — On a pu dire sans exagération que le début de cette Épître est une christologie abrégée; en effet peu de passages de l'Écriture concentrent en moins de mots plus de notions théologiques. — *a*) Définition de l'apostolat de Paul, son élection et sa vocation, sa mission spéciale aux Gentils. — *b*) Relation intime et essentielle entre les deux Testaments, dont le premier est la prophétie et la figure du second et dont le second est l'antitype et la réalisation du premier. — *c*) Jésus-Christ, Seigneur et Fils de Dieu, auteur de la vocation et de la grâce. — *d*) Jésus né du sang de David selon la chair. — *e*) Jésus-Christ établi Fils de

Dieu selon l'esprit de sainteté. Cette dernière phrase exige une explication que nous donnons plus bas.

2. *Construction de la phrase.* — C'est une série de parenthèses enclavées l'une dans l'autre. On peut mettre en relief, à titre d'exemple, cette particularité du style de Paul au moyen d'un artifice typographique :

a) Paulus, servus Jesu Christi, vocatus Apostolus, **segregatus in** Evangelium Dei,

b) QUOD ANTE PROMISERAT PER PROPHETAS SUOS IN SCRIPTURIS SANCTIS DE FILIO SUO,

c) qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum,

b) JESU CHRISTI DOMINI NOSTRI (ou mieux Christo Domino nostro) .

d) per quem accepimus gratiam, et Apostolatum ad obediendum fidei in omnibus Gentibus pro nomine ejus,

e) *in quibus estis et vos vocati Jesu Christi :*

a) omnibus qui sunt Romae, dilectis Dei, vocatis sanctis. Gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro, et Domino Jesu Christo.

La proposition principale *a* (imprimée en caractères romains) est coupée en deux par quatre incidentes superposées, pour ainsi dire, l'une à l'autre. La première incidente *b* (en petites capitales), qui définit l'Évangile, est elle-même coupée en deux par la seconde incidente *c* (en caractères gras), laquelle définit le Fils de Dieu. La troisième incidente *d* (en caractères elzéviriens) énonce une nouvelle attribution du Fils, auteur de l'apostolat de Paul auprès des Gentils. Enfin la quatrième *e* (en italiques) rappelle que les Romains appartiennent à la sphère d'influence de Paul et ramène ainsi, par un long détour, à l'idée principale qui s'achève sans encombre. — A noter, dans la Vulgate, deux inexactitudes : les mots *Jesù Christi Domini nostri* devraient être à l'ablatif comme étant en apposition avec *de Filio suo;* de plus, rien en grec ne répond au mot *ei* dans *qui factus est ei.*

3. *Le Fils de Dieu selon la chair et selon l'esprit.*

[3] τοῦ υἱοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα,
τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης
ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

Une exégèse tant soit peu complète de ce texte ne saurait trou-

ver place ici. Bornons-nous à poser quelques jalons. Le sujet d'attribution de toute la phrase est « le Fils de Dieu » (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). Ce Fils est défini ou décrit par deux particularités exprimées par des participes (τοῦ γενομένου... τοῦ ὁρισθέντος). La première incise va sans difficultés : « Celui qui est le Fils de Dieu *devient* de la race de David selon la chair. » Paul ne dit pas qu'il devient Fils, car il l'est déjà, mais qu'il devient de la race de David, c'est-à-dire descendant de David, et cela à un point de vue spécial, selon la chair, c'est-à-dire comme homme.

Dans la seconde incise, presque tous les mots sont à discuter : A) *Sens de* ὁρισθέντος. — Notons en passant qu'il n'y a pas προορισθέντος (Vulg. *qui praedestinatus est*) mais ὁρισθέντος qui signifie « déclaré » ou « établi ». Les exégètes se partagent entre ces deux explications qui en réalité diffèrent très peu l'une de l'autre. En effet, l'acte indiqué par le participe ὁρισθέντος ne concerne pas la nature du Fils ou son être essentiel, mais sa position historique; dès lors « déclarer » ou « établir » (c'est-à-dire faire reconnaître, installer dans sa dignité) reviennent à peu près au même : *a*) Il est impossible que le Christ soit *constitué* Fils de Dieu par la résurrection puisqu'il est tel au moment de sa naissance humaine (τοῦ υἱοῦ τοῦ γενομένου) et qu'il est envoyé sur la terre en qualité de Fils (Gal. 4^4; Rom. 8^3). — *b*) Il faut comparer notre texte avec Act. 10^{42} (οὗτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν) et 17^{31} (κρίνειν τὴν οἰκουμένην... ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν). Le Christ était juge en droit et en puissance, mais un acte authentique de Dieu le déclare et l'établit juge; de même il était Fils réellement et de plein droit, mais il avait besoin d'être reconnu pour tel. — *c*) Toute difficulté est levée si, comme le pensent de bons commentateurs (Cornely, Weiss etc.), ἐν δυνάμει doit se joindre à υἱοῦ Θεοῦ. Alors le Christ n'est pas déclaré ou établi simplement Fils de Dieu, mais « Fils de Dieu *puissant* », l'accent portant sur l'épithète. La place des mots favorise cette interprétation. — B) *Sens de* κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. — Ces mots faisant antithèse avec κατὰ σάρκα « selon la nature humaine », on est porté à les entendre de la nature divine et c'est ainsi que les expliquent d'assez nombreux exégètes même protestants. La plupart cependant se refusent à voir la nature divine dans cette désignation si insolite; car, de ce que la nature divine est spirituelle et infiniment sainte, il ne s'ensuit pas qu'on puisse la reconnaître sous cette expression πνεῦμα ἁγιωσύνης. D'autant plus que la chair ne contraste pas d'ordinaire avec la nature divine mais soit avec la personne soit avec les effets du Saint-Esprit. C'est donc entre ces deux acceptions,

d'ailleurs très voisines, qu'il faut choisir. Les Pères, en général, préfèrent la première et nous savons effectivement que le Saint-Esprit a d'étroits rapports avec la résurrection (Rom. 8^{11}: 2 Cor. 4^{14}). Toutefois les locutions « esprit de crainte et de filiation (Rom. 8^{15}), esprit de foi (2 Cor. 4^{13}), esprit de sagesse (Eph. 1^{17}) », invitent à prendre πνεῦμα ἁγιωσύνης, dans un sens analogue, pour la plénitude de sainteté, c.-à-d. de grâces et de dons spirituels dont est ornée l'humanité du Christ. — C) *Sens de* ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. — Beaucoup d'exégètes expliquent comme s'il y avait ἐκ νεκρῶν, ce qu'ils entendent de la résurrection de Jésus lui-même. Mais « la résurrection des morts » est plus que la résurrection de Jésus, bien qu'elle comprenne la résurrection de Jésus, prémices des ressuscités et premier-né d'entre les morts. Le sens est simple : Jésus-Christ en consommant l'œuvre rédemptrice *par la résurrection des morts,* dont il est la cause méritoire et exemplaire, est solennellement installé par son Père dans la charge de Juge et la dignité de Fils de Dieu, auquel les hommes doivent hommage (cf. Phil. 2^{11}).

Selon la chair, c'est-à-dire selon la descendance charnelle, Jésus-Christ *devient fils de David;* selon l'*esprit de sainteté,* c'est-à-dire selon la sainteté substantielle qui rejaillit sur son humanité du fait de l'union hypostatique et selon la sainteté accidentelle que lui confère la plénitude des grâces et des dons du Saint-Esprit, sainteté qui lui vaut d'être le premier des ressuscités et les prémices de la résurrection des morts, Jésus-Christ est déclaré, établi et *intronisé Fils de Dieu;* il l'est par le fait de la résurrection des morts, qu'il inaugure en sa personne et qui montre sa vraie nature, et il l'est d'une manière éclatante, par un acte souverain de puissance divine, *in virtute.*

On peut comparer, pour l'antithèse : *mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu* (1 Petr. 3^{18}) ou *manifestatum est in carne justificatum est in spiritu* (1 Tim. 3^{16}); et pour l'expression : *crucifixus est ex infirmitate sed vivit* EX VIRTUTE *Dei* (2 Cor. 13^{4}).

III. LE DIEU QUI ACQUIERT L'ÉGLISE PAR SON SANG (Act. 20^{28}).

Προσέχετε.. παντὶ τῷ ποιμνίῳ,	Attendite... universo gregi,
ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον	in quo vos Spiritus sanctus
ἔθετο ἐπισκόπους,	posuit episcopos
ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ,	regere Ecclesiam Dei,
ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.	quam acquisivit sanguine suo.

1. *La vraie leçon.* — En dehors des variantes sporadiques (τοῦ Κυρίου Θεοῦ, τοῦ Κυρίου τοῦ Θεοῦ, τοῦ Θεοῦ καὶ Κυρίου), les variantes sérieusement attestées sont :

a) τοῦ Θεοῦ ℵ B minusc. Vulg. Pat. multi.
b) τοῦ Κυρίου ACDE minusc. Copt. Arm. Pat. multi.
c) τοῦ Χριστοῦ Ethiop. Pesh.
d) τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ C^3HLP minusc. plus 100.

Évidemment le texte a été manipulé intentionnellement et, tout porte à le croire, pour des raisons dogmatiques. — La leçon *d*, qui est celle de l'immense majorité des manuscrits récents, est certainement fausse. Outre qu'elle n'est patronnée par aucune version, ni aucun des plus anciens manuscrits, ni aucun auteur ecclésiastique antérieur au xe siècle, elle est clairement formée par la fusion des variantes *a* et *b*. — La leçon *c*, insuffisamment attestée, n'a aucune chance d'être primitive et n'est qu'une modification de *b*. — Les leçons *a* et *b*, si l'on compte les témoignages, ont une attestation à peu près équivalente; mais plusieurs considérations font pencher la balance du côté de *a*. Nous trouvons chez les plus anciens Pères l'expression extraordinaire αἷμα Θεοῦ, *sanguis Dei* : S. Ignace d'Antioche, *Ad Ephes.* I, 1 (ἐν αἵματι Θεοῦ, que la version latine adoucit en *Christi Dei* et où l'interpolateur substitue Χριστοῦ à Θεοῦ); cf. *Ad Roman.* VI, 3; Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur, 34* (αἵματι Θεοῦ Παιδός, cf. *Ibid.* 37); Tertullien, *Ad uxor.* II, 3. Bien que ces auteurs ne citent pas notre texte, ils témoignent indirectement en faveur de la leçon primitive Θεοῦ, car il est difficile de croire qu'ils aient adopté ensemble une telle expression sans autorité scripturaire. Nous savons que la leçon αἷμα Θεοῦ choqua toujours beaucoup d'écrivains ecclésiastiques, surtout quand les hérétiques en eurent abusé. De là la tentation de modifier notre texte en substituant à τοῦ Θεοῦ soit τοῦ Κυρίου soit τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ. Aussi les critiques les plus récents, tels que Westcott-Hort et Weiss, acceptent-ils comme primitive la leçon τοῦ Θεοῦ et repoussent-ils comme arbitraire la supposition que le mot υἱοῦ aurait disparu sans laisser de traces après τοῦ ἰδίου. Seulement, comme le sens les scandalise, Weiss propose de traduire διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου « par le sang de son propre » (Fils *sous-entendu*) et Hort « par le sang qui est sien », comme étant celui de son Fils. Ces fantaisies se passent de réfutation.

2. *Le sens.* — La seule traduction admissible est : Gouvernez « l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang ». Pour expliquer ce que cette phrase a d'un peu heurté, il faut songer que S. Paul emprunte au début le langage de l'Ancien Testament où Israël est « l'Église de Dieu » et « le peuple qu'il s'est acquis ». En écrivant ces mots, qu'il prend au sens typique, il se peut que Paul ne pense pas encore distinctement au Christ; mais, dans la suite du discours, il en vient à identifier le Christ avec Jéhovah, comme cela lui arrive assez fréquemment.

IV. L'HYMNE AU CHRIST TRIOMPHANT (1 Tim. 3[16])

Ὃς [ou Θεὸς] ἐφανερώθη ἐν σαρκί,	Quod manifestatum est in carne,
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,	justificatum est in spiritu,
ὤφθη ἀγγέλοις,	apparuit angelis,
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,	praedicatum est Gentibus,
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,	creditum est in mundo,
ἀνελήφθη ἐν δόξῃ.	assumptum est in gloria.

1. *La vraie leçon.* — Faut-il lire ὅς ou Θεός? La variante, si importante pour le sens, tient à très peu de chose; car, dans l'écriture onciale ΘΕΟC, écrit en abrégé $\overline{\Theta C}$, se distinguait à peine de OC.

A) La leçon Θεός est celle de l'immense majorité des manuscrits, de plus de 200 cursifs et des trois onciaux K L P. La leçon ὅς n'a pour elle que les cursifs 17, 73, 181 et, parmi les onciaux, le *Sinaiticus*, les deux textes jumeaux F et G, peut-être la première main de C. L'*Alexandrinus* reste douteux et le *Vaticanus* n'a pas ce passage. Le codex D lit comme la Vulgate ὅ (quod).

B) Au contraire, toutes les anciennes versions supposent le relatif, soit au masculin, soit au neutre; et les Pères latins suivent naturellement la leçon de la version latine; mais les Pères grecs sont divisés. S. Chrysostome, S. Grégoire de Nysse, Didyme, Théodoret et d'autres plus récents ont expressément Θεός. S. Épiphane, Théodore de Mopsueste et S. Cyrille d'Alexandrie sont pour ὅς. On joint quelquefois aux premiers S. Ignace (*Ad Ephes.* XIX, 3 : Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου) et S. Hippolyte (*Adv. Noet.* : Θεὸς ἐν σώματι ἐφανερώθη); mais, quelque précieux que ces textes soient pour le théologien, à qui ils apprennent ce qu'on pensait au deuxième siècle du Verbe incarné, il n'est pas sûr que ce soient des citations de S. Paul — il y manque l'expression

caractéristique ἐν σαρκί — et l'on peut se demander s'ils n'auraient pas plutôt influé sur la leçon Θεὸς ἐφανερώθη des manuscrits plus récents et contribué de la sorte à introduire dans l'Épître une correction dogmatique inconsciente.

C) Les critiques se prononcent unanimement pour la leçon ὃς ἐφανερώθη. Ainsi Griesbach, Lachmann, Tregelles, Tischendorf, Westcott-Hort, Weiss, von Soden. Il faut leur donner raison, non pas en vertu du principe très sujet à caution : *Lectio magis ardua praestat,* mais parce que les versions, dont quelques-unes sont bien antérieures à nos plus anciens manuscrits, la supposent et que le témoignage des Pères est indécis.

2. *Le sens.* — L'Apôtre vient de mentionner le *mystère de la piété*. Il passe sans transition à la description de ce mystère, identique en réalité avec le Christ rédempteur, auquel le relatif masculin (ὅς) se rapporte pour le sens; à moins qu'on ne préfère expliquer le manque d'accord grammatical par une citation débutant *ex abrupto*. En tout cas, il ne faut pas chercher dans la phrase une proposition complète et indépendante dont le premier membre serait la protase et les cinq autres l'apodose, ou les trois premiers la protase et les trois derniers l'apodose (Seeberg). Il importe peu pour le sens que les six membres soient parallèles entre eux ou qu'il faille les diviser, soit en deux tercets, soit en trois couples (Weiss).

a) Le Christ *se manifesta dans la chair* au moment de sa naissance terrestre. Cela rappelle le *Verbum caro factum est* de S. Jean. S. Pierre se sert aussi pour le Christ du mot φανεροῦσθαι (1 Petr. 1^{20}), que S. Paul applique ailleurs au *Mystère* (Rom. 16^{26}; Col. 1^{26}; 4^{4}).

b) *Il fut justifié dans l'esprit* (ou *dans l'Esprit*). La résurrection glorieuse *justifie* la prétention qu'avait émise Jésus d'être le Messie et le Fils de Dieu (Cf. Rom. 1^{4}). L'*esprit*, opposé à la chair, n'est pas ici la nature divine mais, soit le Saint-Esprit agent de la résurrection (Rom. 8^{11}), soit l'esprit de sainteté auquel Jésus doit d'être ressuscité et de devenir ainsi les prémices de la résurrection glorieuse.

c) *Il apparut aux anges,* non pas d'une façon quelconque, car le fait n'aurait pas de portée, mais comme un triomphateur ayant désormais un droit spécial aux hommages et aux adorations des esprits célestes (Phil. $2^{10\text{-}11}$. Cf. Col. 2^{15}).

d) *Il fut prêché parmi les nations;* pendant qu'il triomphait aux

cieux, son royaume prenait sur la terre une extension toujours croissante.

e) *Il fut cru dans le monde;* le monde est comme à l'ordinaire, chez saint Paul, le genre humain.

f) *Il fut ravi dans la gloire,* au moment de sa glorieuse ascension. Le verbe ἀνελήφθη est employé dans le même sens par S. Luc (Act. $1^{2\cdot22}$) et l'addition ἐν δόξῃ ne permet pas de l'entendre autrement. On objecte que cette explication trouble l'ordre chronologique; mais on n'a pas prouvé que l'auteur veuille s'astreindre à un ordre rigoureux et il avait une raison spéciale de terminer son énumération par le triomphe éclatant du Christ.

NOTE S. — LES TEXTES TRINITAIRES.

I. RAPPEL DE TEXTES.

Nombreux sont les passages où les trois divines personnes sont nommées ensemble. On pourrait en citer une quarantaine, l'Épître aux Hébreux comprise; mais quelques-uns appartenant au même contexte ne doivent pas être comptés à part; et dans d'autres la mention simultanée des trois personnes ou n'est qu'apparente ou semble purement accidentelle. Nous en retenons vingt-six, rangés sous deux catégories.

1. *Textes étudiés au cours de cet ouvrage.*

a) 1 Cor. 2^{10-12} t. II, p. 172-3
b) 1 Cor. 6^{11} t. I. p. 202
c) 1 Cor. 12^{4-6} t. II, p. 159
d) 2 Cor. 1^{21-22} t. II, p. 163
e) 2 Cor. 13^{13} t. II, p. 158
f) Gal. 4^{5-6} t. II, p. 160
g) Rom. 8^{9-11} t. II, p. 173-4
h) Rom. 8^{14-17} t. II, p. 161
i) Rom. 15^{15-16} t. II, p. 164
j) Eph. 1^{13-14} t. II, p. 101-2
k) Tit. 3^{4-6} t. II, p. 162

2. *Textes à examiner ci-dessous.*

l) 1 Thess. 5^{18-19}
m) 2 Thess. 2^{13-14}
n) 1 Cor. 6^{15-20}
o) 1 Cor. 12^{3}
p) 2 Cor. 3^{3}
q) Rom. 5^{1-5}
r) Rom. 14^{17-18}
s) Rom. 15^{30}
t) Gal. 3^{11-14}
u) Col. 1^{6-8}
v) Eph. 2^{18}
w) Eph. 2^{22}
x) Eph. 3^{14-17}
y) Eph. 4^{4-6}
z) Eph. 5^{18-20}

Plusieurs trouveront peut-être cette liste trop courte. Ils y cherchent en vain des textes auxquels ils sont habitués à donner une interprétation trinitaire, par exemple Rom. 11^{36} : *Quoniam ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia : ipsi gloria in saecula.* Mais il s'agit ici de Dieu sans distinction de personnes. S. Augustin et les commentateurs latins qui entendent *ex ipso* du Père, *per ipsum* du Fils et *in ipso* du Saint-Esprit, ont été trompés par la version latine; en grec le troisième terme εἰς αὐτόν ne se prête guère à cette appropriation. — Le passage des Actes 20^{28} (*Atten-*

dite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo) ne contient qu'en apparence la mention des trois personnes; car Dieu, identifié avec le Christ, ne peut pas être Dieu le Père. Voir la note R, p. 513-5.

II. CRITIQUE DE QUELQUES TEXTES.

l) 1 Thess. 5^{18-19} : « In omnibus gratias agite : haec est enim voluntas *Dei* in *Christo Jesu* in omnibus vobis. *Spiritum* nolite extinguere. » — Le rapprochement des trois personnes paraît fortuit, puisque les deux phrases sont sans connexion. Il n'est même pas sûr que *Spiritus* désigne l'Esprit-Saint, car il est mis en parallèle avec la *prophétie* et l'on ne voit pas trop comment on pourrait *éteindre l'Esprit,* si ce n'est dans les charismes dont il est l'auteur.

m) 2. Thess. 2^{13-14} : « Nos autem debemus gratias agere Deo semper pro vobis, fratres dilecti a *Deo,* quod elegerit vos *Deus* primitias in salutem in sanctificatione *Spiritus* et in fide veritatis : in qua et vocavit vos per Evangelium nostrum in acquisitionem gloriae *Domini nostri Jesu Christi.* » — Supposé que *Spiritus* désigne le Saint-Esprit, les trois personnes divines sont distinguées d'après leur sphère d'appropriation et présentées comme concourant à notre salut : le Père comme auteur de l'élection et de la vocation; le Saint-Esprit, comme principe de sanctification; Jésus-Christ, comme cause méritoire ou cause exemplaire de la vie éternelle (selon qu'on prend περιποίησις au sens actif ou au sens passif). Le doute relatif à *Spiritus* est difficile à lever : ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος pouvant signifier la sanctification (active) qu'opère en nous l'Esprit-Saint ou la sanctification (passive) de notre esprit, de notre être surnaturel. Dans ce dernier cas, la mention de l'Esprit-Saint ne serait qu'indirecte. La Vulgate écrit *spiritus* par une minuscule initiale.

n) 1 Cor. 6^{15-20} : Nos corps sont les membres du *Christ* (v. 15) et le temple du *Saint-Esprit* (v. 19); respecter son corps c'est honorer *Dieu* (v. 20); adhérer au *Seigneur* c'est être un même *esprit* avec lui (v. 17). — On croit bien reconnaître ici trois agents concourant à notre sanctification et dont l'action se compénètre au point de paraître identique; mais le grec δοξάσατε δὴ τὸν Θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν — le latin *et portate* est une glose — n'exprime pas clairement l'inhabitation du Père.

o) 1 Cor. 12^3 : « Nemo in *Spiritu Dei* loquens dicit anathema *Jesu*. Et nemo potest dicere *Dominus Jesus*, nisi in *Spiritu sancto* » (Personne parlant sous l'impulsion de l'Esprit de Dieu ne dit : anathème à Jésus ! et personne ne peut dire : Jésus est le Seigneur, si ce n'est dans l'Esprit-Saint). — Au point de vue qui nous occupe, il n'y a guère à noter dans ce texte que la mention simultanée des trois personnes, l'Esprit de Dieu étant l'Esprit du Père.

p) 2 Cor. 3^3 : « Epistola estis *Christi*, ministrata a nobis et scripta non atramento, sed *Spiritu Dei* vivi. » — Est-ce le Saint-Esprit? La Vulgate écrit *spiritu*.

q) Rom. 5^{1-5}. C'est par J.-C. que nous sommes réconciliés avec Dieu le Père (v. 1) et c'est par l'Esprit-Saint que l'amour de Dieu se répand dans nos cœurs (v. 5). Il y a là deux oppositions personnelles du Christ et de l'Esprit à Dieu le Père, mais les trois personnes ne sont pas mises simultanément en connexion l'une avec l'autre.

r) Rom. 14^{17-18} : « Non est enim regnum *Dei* esca et potus, sed justitia et pax et gaudium in *Spiritu sancto* : qui enim in hoc servit *Christo* placet *Deo*. » On trouve ici le nom des trois personnes avec un rapport intime entre elles ; mais pas d'opposition personnelle.

s) Rom. 15^{30} : « Obsecro vos per Dominum nostrum *Jesum Christum*, et per charitatem *sancti Spiritus*, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad *Deum*. » Parmi les textes de second ordre, celui-ci est un des meilleurs. Le grec, il est vrai, a seulement τοῦ πνεύματος, mais on ne peut guère douter que ce ne soit le Saint-Esprit (à cause du parallélisme avec la première incise) et la distinction des trois personnes est clairement marquée.

t) Gal. 3^{11-14}. La mention des trois personnes est trop dispersée. D'ailleurs, si *pollicitatio Spiritus* est le Saint-Esprit promis, on peut se demander si dans *nemo justificatur apud Deum*, Dieu désigne le Père ou bien la divinité sans distinction de personnes.

u) Col. 1^{6-8}. Le lien entre *Dieu* d'où dérive la grâce (v. 6), le *Christ Jésus* dont Paul est le ministre (v. 7) et l'*esprit* qui n'est peut-être pas l'Esprit-Saint (v. 8 : *dilectionem vestram in spiritu*) est trop lâche pour fournir un argument solide en faveur de la trinité.

v) Eph. 2^{18} : « Per ipsum [*Christum*] habemus accessum ambo in uno *Spiritu* ad *Patrem*. » La mention des trois personnes divines est explicite, supposé que *spiritus* désigne le Saint-Esprit ; elle ne serait qu'indirecte si *spiritus* désignait un don ou un effet

du Saint-Esprit. L'exégèse catholique entend en général πνεῦμα de l'Esprit-Saint (S. Chrysostome, S. Thomas, Estius, Bisping etc.). Plusieurs protestants sont du même avis (Meyer, Westcott, Abbott etc.). Cependant Théodoret, S. Jérôme et d'autres pensent différemment. Cornelius a Lapide laisse le choix.

w) Eph. 2^{22} : « In quo (*Domino*) et vos coaedificamini in habitaculum *Dei* in *Spiritu.* » Même question que ci-dessus. Les Latins qui lisaient dans leur texte *in Spiritu sancto* (comme S. Thomas, Estius etc.) l'entendaient naturellement de l'Esprit-Saint. Chrysostome et son école regardent ἐν πνεύματι comme équivalant à un adjectif (πνευματικός = un temple *spirituel*). Parmi les exégètes protestants, plusieurs considèrent la mention du Saint-Esprit comme évidente : tels Abbott, Moule etc. Les commentateurs allemands sont plus enclins à traiter ἐν πνεύματι comme un nom commun.

x) Eph. $3^{14\text{-}17}$. Bien que *Domini nostri J. C.* manque dans l'original, l'opposition personnelle est assez nette : Paul demande au *Père* d'envoyer *son Esprit* pour que *le Christ* habite dans nos cœurs.

y) Eph. $4^{4\text{-}6}$: « Unum corpus et unus *Spiritus*... Unus *Dominus*, una fides, unum baptisma. Unus *Deus et Pater* omnium, qui est super omnes, et per omnia et in omnibus nobis. » Ce texte rappelle 1 Cor. $12^{4\text{-}6}$, où l'ordre des personnes divines est le même : l'Esprit, le Seigneur, Dieu. Il semble bien qu'ici encore *Spiritus* désigne le Saint-Esprit, âme du corps mystique; et l'on peut entendre aussi le verset précédent (*solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis*) de l'union produite par l'Esprit-Saint. Cependant Chrysostome pense que πνεῦμα peut signifier ici sentiment ou « bonne volonté » (προθυμία).

z) Eph. $5^{18\text{-}20}$: « Implemini *Spiritu* sancto... gratias agentes semper pro omnibus, in nomine *Domini* nostri *Jesu Christi Deo* et *Patri.* » La question est toujours de savoir s'il s'agit *directement* du Saint-Esprit. En latin, grâce à l'addition de l'adjectif *sancto*, la chose n'est pas douteuse; mais le grec porte seulement : πληροῦσθε ἐν πνεύματι et ces mots font pendant à : μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ Si le Saint-Esprit lui-même est désigné, nous avons ici la formule de la prière chrétienne, qui s'adresse *au* Père, *par* le Fils (ou *au nom* du Fils), *dans* l'Esprit-Saint.

NOTE T. — DOMINUS AUTEM SPIRITUS EST (2 COR. III, 17).

I. ÉTAT DE LA QUESTION.

L'un des problèmes les plus délicats et les plus subtils de l'exégèse paulinienne est sans doute la question de savoir dans quel cas il faut écrire le mot « esprit » par une majuscule. Qu'on en fasse l'épreuve au chapitre VIII de l'Épître aux Romains, où le mot revient dix-sept fois dans les seize premiers versets et où les variations orthographiques de la Vulgate ne sont pas toujours faciles à justifier. Mais l'exemple le plus topique est encore notre texte : *Dominus autem spiritus est* (ou *Spiritus*). Le désaccord des exégètes est aussi complet que possible. On en trouvera l'exposé succinct dans L. Krummel (*Studien und Kritiken*, t. XXXII, 1859, p. 39-100) et l'historique consciencieux, méthodique et raisonné dans une docte monographie du P. Holzmeister (*Dominus autem Spiritus est*, Innsbruck, 1908). Aux interprétations anciennes beaucoup d'autres sont venues se joindre, et l'on a l'impression, en les parcourant, d'errer à l'aventure dans un inextricable labyrinthe. Plus récemment, le P. Nisius (*Zeitschr. f. kath. Theol.*, t. XL, p. 617-676) a proposé une explication nouvelle qui peut-être ne contentera personne; parce que, comme le remarque la *Biblische Zeitschrift* (t. XIV, 1917, p. 376), l'auteur « operiert viel mit dogmatisch-speculativen Erwägungen » : ce qui, en exégèse, n'est pas d'une bonne méthode. Une conséquence évidente de cette bigarrure c'est qu'aucune explication ne s'impose à l'exégète catholique qui reste ainsi libre de ses préférences. Si les théologiens de nos jours n'ont plus guère recours à ce texte pour prouver la divinité du Saint-Esprit, ils doivent avoir pour cela de bonnes raisons. Quand un texte est généralement délaissé des théologiens, comme l'est aujourd'hui 1 Joan. 5^7 pour la trinité et 2 Cor. 3^{17} pour la divinité de l'Esprit-Saint, cet abandon est symptomatique. Il faut en chercher la cause soit dans un doute grave relatif à l'authenticité, soit dans une insurmontable difficulté d'exégèse.

Pour procéder avec ordre, nous examinerons successivement : 1. quel est le sujet de la phrase, — 2. le sens de ὁ Κύριος, — 3. le sens de τὸ πνεῦμα, — 4. le sens de l'incise entière.

II. LE SUJET DE LA PHRASE EST O KYPIOΣ ET NON TO ΠΝΕΥΜΑ.

1. Pour que, dans la phrase ὁ Κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, l'inversion fût admissible, il faudrait absolument que Κύριος n'eût pas d'article défini et pût ainsi passer pour un prédicat, comme dans le mot de S. Jean (4^{24}) : πνεῦμα ὁ Θεός. *Le texte de S. Paul est tout différent et rien n'y justifie l'inversion.*

Les interprètes contemporains sont unanimes sur ce point et il n'y a peut-être pas à l'heure actuelle une seule voix discordante. Mais il n'en fut pas toujours ainsi. Walafride Strabon, l'auteur de la Glose ordinaire, avait dit : *Ordo verborum est : Spiritus sanctus est Dominus* (ou plutôt *dominus*). Il fut suivi par un grand nombre de commentateurs latins, tels que Lanfranc, Haymon d'Halberstadt, Hervé, Nicolas de Lyre, Denys le Chartreux. Pierre Lombard et S. Thomas donnèrent à son explication la première place. Pour ces auteurs et pour ceux qui pensent de même, *dominus* n'est pas nom propre mais appellatif, comme il appert clairement de la paraphrase de Strabon (dominus, id est *potest operari quod vult*) ou de S. Thomas (dominus, id est *operatur ex proprio libertatis arbitrio*). L'absence d'article en latin rendait la confusion possible.

2. *C'est ce qui différencie totalement cette interprétation de l'exégèse de S. Jean Chrysostome et des autres Pères grecs.* Eux aussi prennent τὸ Πνεῦμα pour sujet de la phrase, en l'entendant de la personne du Saint-Esprit; mais aucune subtilité ne peut obscurcir leur pensée qui est la clarté même. Leur raisonnement revient à ceci : Moïse autrefois se tournait vers le Seigneur (c'est-à-dire vers Dieu); le chrétien se tourne vers l'Esprit. Or l'Esprit, lui aussi, est *le Seigneur* (c'est-à-dire Dieu). Donc se tourner vers l'Esprit c'est se tourner vers Dieu. Ils prouvent la mineure de deux manières :

a) Dans notre texte ce n'est pas le Christ qui est appelé l'Esprit, c'est l'Esprit qui est appelé Seigneur : ainsi Chrysostome (LXI 448 : καὶ τοῦτο [Πνεῦμα] Κύριός ἐστιν); Théodoret (LXXXII, 397 : Δῆλον ὡς τὸ πανάγιον Πνεῦμα Κύριον προσηγόρευσε); Théodore de Mopsueste (LXVI, 896 : Δῆλον ὅτι μὴ τὸν Κύριον πνεῦμα λέγει, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα Κύριον). S. Basile, énumérant les passages où l'Esprit est appelé Seigneur, y joint notre texte (XXXII, 163-166). De même S. Athanase, dans le *De Trin. et Spir. S.*, longtemps attribué à Vigile de Tapse (XXVI, 545). OEcuménius résume bien l'exégèse com-

mune des Grecs quand il dit (CXVIII, 955) : Μὴ φοβοῦ, καὶ πρὸς τὸ Πνεῦμα ἐπιστρέφων πρὸς Κύριον ἐπιστρέφεις. Κύριος γὰρ τὸ Πνεῦμα καὶ ὁμοπροσκύνητον καὶ ὁμοούσιον Πατρὶ καὶ Υἱῷ.

b) Dans le verset suivant, il est dit qu'en contemplant la gloire du Seigneur nous sommes transformés de clarté en clarté καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Mais le grec est grammaticalement équivoque et peut se traduire : comme par l'Esprit Seigneur (ἀπὸ Πνεύματος Κυρίου). C'est ainsi que l'entendent en général les Pères grecs. Ils en concluent une fois encore que le Saint-Esprit est appelé Seigneur (κυριολογεῖται) c'est-à-dire Dieu; car ils supposent établie la synonymie entre Dieu et Seigneur.

On aura certainement remarqué que les Pères grecs négligent toujours l'article de ὁ Κύριος, tant ils sentent vivement qu'une énonciation comme τὸ Πνεῦμά ἐστιν ὁ Κύριος serait incorrecte, ou du moins fort singulière. Ce qui leur fit accepter une interversion si peu naturelle c'est la double persuasion que τὸ Πνεῦμα est ici un nom propre et que ὁ Κύριος désigne Dieu et non le Christ.

III. Ο ΚΥΡΙΟΣ SIGNIFIE LE CHRIST.

Voici encore un point où l'accord des exégètes modernes est à peu près unanime. En effet l'étude attentive du contexte et du vocabulaire paulinien ne permet guère de penser autrement. Qu'il suffise d'en indiquer brièvement les trois raisons principales.

1. *Saint Paul parlant pour son propre compte,* c'est-à-dire en dehors des citations de l'Ancien Testament, *entend toujours* Κύριος (avec ou sans article) *du Fils de Dieu et jamais de Dieu lui-même.* Ce fait est généralement reconnu; cependant quelques auteurs admettent de rares exceptions. Ainsi Cremer (*Biblisch-theol. Wörterbuch*[9], p. 619) prétend que Κύριος sans article est exceptionnellement nom divin dans 2 Cor. 8^{21}; Eph. 5^{8}; 1 Thess. 4^{6} et, avec l'article, dans 1 Cor. 4^{19}; $10^{9.26}$; Eph. $5^{17.19}$; 2 Thess. 3^{5}; mais il se hâte d'ajouter que dans tous ces exemples, sauf 1 Cor. 10^{26}, Κύριος ou ὁ Κύριος peut parfaitement désigner le Christ. La remarque est très sage, car on ne voit dans les cas allégués aucune raison de détourner le mot Κύριος (ou ὁ Κύριος) de son sens ordinaire. Quant à l'unique exception maintenue par Cremer (1 Cor. 10^{26} : τοῦ Κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς), c'est une citation textuelle des Septante, Ps. 23 (24)[1], et il est singulier que le savant lexicographe ne s'en soit pas aperçu. L'usage paulinien ne comporte

donc point une seule exception — du moins pas d'exception certaine — et les exégètes n'ont pas le droit de supposer sans preuve que l'Apôtre donne à Κύριος dans 2 Cor. 3[17] un sens contraire à toutes ses habitudes. Ici comme partout ailleurs, ὁ Κύριος doit signifier le Christ. Qui soutient le contraire doit en fournir la preuve.

2. *Ce sens est d'ailleurs imposé par le verset précédent.* Personne ne conteste que le sens de Κύριος au v. 16 ne doive être le même que celui de ὁ Κύριος au v. 17; autrement, il y aurait incohérence manifeste dans le discours et paralogisme dans le raisonnement. Or le Seigneur du v. 16 ne peut être que le Christ : Ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς Κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα. Pour faire tomber le voile, symbole d'aveuglement et de servitude, il suffit de se tourner vers le Seigneur et de se convertir à lui — le sens figuré de ἐπιστρέφεσθαι ne va pas sans une allusion au sens propre seul applicable à Moïse — mais c'est uniquement dans le Christ que le voile est supprimé (v. 14 : ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται); c'est donc à lui qu'il faut aller pour trouver lumière et liberté. S'imagine-t-on que S. Paul mette la différence caractéristique entre les Juifs et les judéo-chrétiens en ce que ces derniers se sont convertis à Dieu? Comme Juif, Paul a conscience d'avoir toujours servi Dieu (Act. 23[1]; 2 Tim. 1[3]), mais ce qui l'a fait chrétien c'est la foi au Christ (Gal. 1[15]; Phil. 3[8]).

3. *Le verset suivant impose aussi l'équation « le Seigneur = le Christ ».* Si le Seigneur désigne Dieu, ce ne peut être que Dieu sans distinction de personnes, car c'est le seul sens intelligible de l'équation : Le Seigneur (Dieu) est l'Esprit (Saint); mais alors la « supposition » du mot Seigneur changera dans la phrase suivante, puisque, si l'Esprit est la personne du Saint-Esprit, le Seigneur [Dieu] ne peut être que le Père ou le Fils. Au contraire, en entendant par le Seigneur le Christ, la même signification se maintient jusqu'au bout et l'on peut parler sans équivoque de « l'esprit du Seigneur » et du « Seigneur [qui est] esprit ».

IV. TO ΠΝΕΥΜΑ N'EST PAS LA PERSONNE DU SAINT-ESPRIT.

Alors même que ὁ Κύριος signifierait Dieu et non pas le Christ, on ne voit point comment τὸ Πνεῦμα pourrait désigner la personne du Saint-Esprit. En effet, dans cette proposition : « Dieu est l'Esprit-Saint » ou bien *Dieu* est Dieu le Père et la proposition

est manifestement fausse; ou bien *Dieu* est la nature divine sans distinction de personnes et la proposition est si difficile à justifier que toute la subtilité des exégètes n'y suffit pas. On dit très bien : Le Saint-Esprit est Dieu, parce que Dieu, tout unique qu'il est, subsiste en trois personnes, mais on ne dit point à l'inverse : Dieu est le Saint-Esprit, parce que l'Esprit-Saint n'épuise pas toute la fécondité de l'essence divine. Chrysostome et son école le sentirent d'instinct, et voilà pourquoi ils firent de τὸ Πνεῦμα le sujet de la phrase. En admettant que ὁ Κύριος est un nom divin et, en fait, un synonyme de Dieu, ils obtenaient de la sorte une proposition d'une irréprochable orthodoxie : L'Esprit-Saint est le Seigneur, c'est-à-dire Dieu. Mais si, avec tous les modernes, on repousse comme inadmissible la transposition du sujet et de l'attribut, on n'arrive plus à faire comprendre comment le Seigneur peut être l'Esprit-Saint.

Si, au contraire, comme nous l'avons prouvé, ὁ Κύριος signifie le Christ, τὸ πνεῦμα ne peut pas être davantage la personne du Saint-Esprit. En effet, il est évident qu'une personne divine ne saurait être identifiée avec une autre et qu'une équation telle que « le Père est le Fils » ou « le Fils est le Saint-Esprit » est absolument repoussée par la notion de personne. Pour la défendre, il faudrait soutenir, avec les rationalistes contemporains, ou que le Saint-Esprit n'est pas un être personnel, ou que ni le Christ ni l'Esprit ne sont des personnes, mais des influences, des forces, des *atmosphères* spirituelles. Sur ces systèmes, voir Holzmeister, *op. cit.* p. 18-27. Ayant établi ailleurs que le Christ et l'Esprit-Saint sont des personnes distinctes, nous ne nous arrêterons pas à cette explication.

V. TO ΠΝΕΥΜΑ EST L'ESPRIT OPPOSÉ A LA LETTRE.

Si l'esprit n'est pas l'Esprit-Saint, sera-ce « une substance spirituelle » comme dans la phrase : « Dieu est esprit » (Joan. 4^{24}) qui a un faux air de ressemblance avec la nôtre? Plusieurs exégètes l'ont pensé : tels Eusèbe de Césarée (*De eccles. theol.* III, 5, XXIV, 1012 etc.), Didyme l'Aveugle (*De Spir. S.* 54 et 58, XXXIX, 1079 et 1081), Walafride Strabon dans la *Glose ordinaire* (CXIV, 535) et après lui bon nombre de scolastiques. Mais cette explication est inadmissible; car πνεῦμα ne pourrait alors en aucune façon être accompagné de l'article défini. Tous les exégètes modernes, protestants et catholiques, sont d'accord sur ce point.

Le sens est clairement suggéré par le contexte qu'il faut reprendre d'un peu plus haut. N'oublions pas que ces trois premiers chapitres sont une apologie. Paul accusé de duplicité, de déloyauté, de déguisements honteux, repousse ces reproches avec indignation et avec une insistance dont il croit devoir s'excuser. Il n'a pas besoin, dit-il, de lettres de recommandation; les Corinthiens qu'il a convertis sont eux-mêmes sa lettre de recommandation, écrite non pas avec de l'encre mais avec l'esprit du Dieu vivant (3[3]). A partir de ce moment, l'antithèse « lettre et esprit » est le *Leitmotiv* de l'apologie. Ses paroles et ses actes sont empreints de franchise et de liberté apostolique (πεποίθησις, παρρησία, ἐλευθερία) en raison du ministère qu'il remplit :

ce n'est pas le ministère de *l'ancienne alliance*, mais celui de la *nouvelle* (3[6]);
ce n'est pas le ministère de *la lettre*, mais celui de *l'esprit* (3[6] et 3[8]);
ce n'est pas un ministère de *mort*, mais un ministère de *vie* (3[7]);
ce n'est pas un ministère de *condamnation*, mais un ministère de *justice* (3[9]).

Il oppose l'Évangile à l'ancienne alliance considérée en elle-même, indépendamment de la nouvelle et actuellement en lutte avec la nouvelle. A ce point de vue, la Loi mosaïque est une institution caduque, une lettre morte, qui a produit de fait la mort et la condamnation; l'Évangile est un principe *spirituel*, vivifiant, justifiant; car « la *lettre* tue » si elle reste seule, isolée de l'esprit, « mais *l'esprit* vivifie » (3[6]); l'économie nouvelle, répondant à l'ancienne comme l'esprit répond à la lettre, donne la vie et la justice surnaturelle. C'est là, on le reconnaît sans peine, le paulinisme le plus pur.

Cependant le ministère de l'ancienne alliance, malgré son imperfection, était si glorieux que son éclat rejaillissait sur le visage de Moïse et l'obligeait à se couvrir d'un voile. Combien plus glorieux sera le ministère de la nouvelle alliance! (3[7-11]). Mais les apôtres se montrent tout de même à visage découvert; ils n'empruntent pas à Moïse son voile qui est un symbole de crainte et d'aveuglement (3[12-13]); ils laissent ce voile aux Juifs infidèles qui lisent *la lettre* de la Loi sans en saisir *l'esprit* (3[14-15]). Ce voile, le Christ seul le déchire (3[14]) et quand les Juifs se tourneront vers le Seigneur et se convertiront à lui, ils sentiront ce voile tomber de leurs yeux (3[16]). « Or le Seigneur c'est l'esprit » (3[17]), c'est-à-dire le sens spirituel et prophétique caché sous la lettre. « Mais là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté », la franchise exempte de pusillanimité et de déguisement. « Eh bien, nous tous, conclut l'Apôtre,

contemplant à visage découvert la gloire du Seigneur, nous sommes transformés de gloire en gloire [et de clartés en clartés] en cette même image, comme par le Seigneur [qui est] esprit. »

Nous avons ainsi l'avantage de conserver à l'antithèse « lettre et esprit » son sens naturel et ordinaire, Rom. 2^{28-29} : « Non enim qui in manifesto Judaeus est : neque quae in manifesto, in carne, est circumcisio : sed qui in abscondito Judaeus est : et circumcisio cordis *in spiritu, non littera.* » Le chrétien est circoncis non pas littéralement mais spirituellement ; non pas selon la lettre de la Loi mosaïque, mais selon l'esprit, c'est-à-dire selon le sens typique et prophétique de cette Loi. — De même Rom. 7^{6} : « Nunc autem soluti sumus a lege mortis (*mortis* est une glose), in qua detinebamur, ita ut serviamus *in novitate spiritus et non in vetustate litterae.* » La Vulgate a raison, dans les deux cas, d'écrire *spiritus* par une minuscule, car il n'y est pas question *directement* de la personne du Saint-Esprit ; bien qu'on passe avec une extrême facilité de l'activité du Saint-Esprit à sa personne.

Grammaticalement, les derniers mots ἀπὸ κυρίου πνεύματος peuvent se traduire de quatre manières :

a) Par le Seigneur de l'Esprit (πν. dépendant de κυρ.),
b) Par l'Esprit du Seigneur (κυρ. dép. de πν. avec inversion),
c) Par l'Esprit [qui est] Seigneur (apposition avec inversion),
d) Par le Seigneur [qui est] l'esprit (apposition naturelle).

Mais *a* ne donne pas un sens satisfaisant ni même intelligible. On dit bien l'Esprit du Seigneur, mais qu'est-ce que le Seigneur de l'Esprit? — *b* et *c* présentent une inversion que rien ne permet de supposer ni d'accepter, car ce serait rechercher l'équivoque pour l'équivoque même. C'est donc la dernière traduction qui s'impose ; et elle s'impose avec une force irrésistible, si l'on établit l'équation : « Le Seigneur est le Christ », comme le font presque tous les exégètes contemporains.

Notre interprétation n'est pas nouvelle. Origène et S. Thomas l'avaient déjà proposée. Malgré quelques variations de détail, Origène maintient constamment : *a*) que *le Seigneur* est le Christ ; *b*) que *l'esprit* n'est pas la troisième personne de la trinité ; *c*) que *l'esprit* est l'opposé de la lettre. *Contra Celsum,* VI, 70 ; *In Matth.* X, 14 ; *In Joan.* XIII, 53 ; *In Exod. hom.* XIII, 4. — Saint Thomas, lui, a deux explications : la première est celle de la Glose ordinaire, qu'il ne convenait pas d'omettre, quelque peu satisfaisante qu'elle fût ; la seconde est la suivante : « Alio modo, ut per Domi-

num intelligatur Christus; id est spiritus potestatis, et ideo, ubi est spiritus Domini, id est lex Christi spiritualiter intellecta, non scripta litteris, sed per fidem cordibus impressa, ibi est libertas ab omni impedimento velaminis. » — Beaucoup d'autres commentateurs ont remarqué que l'antithèse *lettre* et *esprit* domine tout ce chapitre. Pour ne citer que les plus récents : Lebreton, *Origines du dogme de la trinité* [4], 1917, note F, p. 569 et Lemonnyer, *Épîtres de S. Paul*, 1906, t. I, p. 197 : « L'on se demande si ce verset (3^{17}) ne se réfère pas à III, 6 [*non littera sed Spiritu*] et si cette phrase : le Seigneur, c'est l'Esprit, n'est pas implicitement parallèle à cette autre : Moïse c'est la Loi. » Très bien; mais je serais beaucoup plus affirmatif.

Si les questions libres d'exégèse, comme est celle qui nous occupe, ne se tranchent point par un appel à l'autorité, c'est toujours une consolation, pour un exégète, de se trouver en bonne compagnie.

NOTE U. — THÉORIES PATRISTIQUES DE LA RÉDEMPTION.

La plupart des textes sont réunis dans l'ouvrage de M. l'abbé J. Rivière (*Le dogme de la Rédemption, essai d'étude historique*, Paris, 1905), auquel nous renvoyons le lecteur. Laissant de côté la théorie hétérodoxe de la rédemption subjective, nous nous bornerons ici à résumer lès trois conceptions principales des Pères : théorie du rachat, théorie de la substitution, théorie de la solidarité.

I. LA THÉORIE DU RACHAT ET LES DROITS DU DÉMON.

1. *Textes patristiques répréhensibles.* — Quand les Pères se contentent de dire que le péché nous rend esclaves et même esclaves du démon, que Jésus-Christ est notre rançon, qu'il nous rachète par son sang, on n'a rien à leur objecter, leur langage étant celui de l'Écriture. Mais quelques-uns d'entre eux affirment ou insinuent que le démon avait des droits sur nous, qu'une compensation lui était due, qu'il ne nous aurait pas lâchés sans cela, qu'en fait une rançon lui a été payée. Voici les passages incriminés :

A) *Origène,* parmi d'autres explications irréprochables, insiste un peu trop sur les idées de rançon et de rachat qu'il semble prendre au sens littéral. Cf. *In Roman.* III, 7 (XIV, 945); *In Joan.* I, 39 et VI, 35 (XIV, 92 et 292). Il aime à décrire le péché sous la figure d'un contrat en vertu duquel nous nous vendons au démon. Cf. *In Exod. hom.* VI, 9 (XII, 338); *In Jerem. hom.* XV, 5 (XIII, 433); *In Roman.* V, 3 (XIV, 1026); *In Luc. hom.* XXII (XIII, 1862). Une fois même, il se demande si la rançon n'aurait pas été payée à Satan, *In Matth.* XVI, 8 (XIII, 1397) : Τίνι δὲ ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πόλλων; οὐ γὰρ δὴ τῷ Θεῷ· μήτι οὖν τῷ πονηρῷ; οὗτος γὰρ ἐκρατεῖ ἡμῶν ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ ἀπατηθέντι ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι. Cf. *In Roman.* II, 13 (XIV, 145).

B) Si Origène hésite, *S. Grégoire de Nysse* est catégorique : *Oratio catech. magna,* 22-24 (XLV, 60-66). Le contrat de vente conclu avec le démon est valable; nous lui appartenons réellement; Dieu pourrait sans doute nous retirer de force à notre maître, mais il

préfère observer avec lui l'équité et la justice ; c'est pourquoi une rançon lui est payée : Ἔδει μὴ τὸν τυραννικὸν ἀλλὰ τὸν δίκαιον τρόπον ἐπινοηθῆναι τῆς ἀνακλήσεως· οὗτος δέ ἐστί τις τῷ ἐπικρατοῦντι ποιήσασθαι πᾶν ὅπερ ἂν ἔθελοι λύτρον (*Ibid.* 23, XLV, 61).

C) *S. Ambroise* lui aussi décrit volontiers le marché qui nous livre à Satan. Le démon nous achète à l'encan. Cf. *De Jacob*, I, III, 10 (XIV, 632) ; *In Psalm.* XXXVI, n° 46 (XV, 1036) ; *In Luc.* VII, n°s 114-117 et X, n° 66 (XV, 1727-8 et 1913). De là à dire que le démon devait être indemnisé il n'y avait qu'un pas ; S. Ambroise l'a franchi une fois au moins : « Pretium nostrae liberationis erat sanguis Domini Jesu, quod necessario solvendum erat ei cui peccatis venditi eramus. » *Epist.* LXXII, 8-9 (XVI, 1299-1300). Cf. *Epist.* XLI, 7-8 (XVI, 1162-3).

D) *S. Jérôme* a quelque chose d'approchant : « Nec ante veniam accipere possumus delictorum et servi esse cessamus, nisi pretium pro nobis cruentus quondam victor accepit. » *In Ephes.* I, 7 (XXVI, 450-1). Tout le passage semble trahir l'influence d'Origène.

E) Je ne sais s'il faut ajouter à cette liste *S. Basile* pour une phrase plus oratoire que dogmatique. *In Psalm.* XLVIII, 3 (XXIX, 437) : ὑποχειρίους ὑμᾶς λαβὼν [ὁ διάβολος], οὐ πρότερον ἀφίησι πρὶν ἄν τινι λύτρῳ ἀξιολόγῳ πεισθεὶς ἀνταλλάξασθαι ὑμᾶς ἕληται. Mais *S. Irénée* ne doit y figurer à aucun titre, car il proteste assez souvent que le démon n'avait pas de véritables droits. Cf. P. Galtier, *La rédemption et les droits du démon dans saint Irénée*, Paris, 1911 (extrait des *Recherches de science relig.*, t. II, fasc. 1).

2. *Conception toute différente.* — Elle est exposée ainsi par M. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, p. 396 : « Le démon a reçu de Dieu le pouvoir de mettre à mort les hommes à cause de leurs péchés ; mais en s'attaquant à Jésus-Christ qui est innocent, il a gravement outrepassé ses droits constitutionnels : c'est donc en toute justice que Dieu, pour cet abus de pouvoir, le dépouille de ses captifs. Le démon ne reçoit plus une rançon, mais le juste châtiment de son crime. » Cette conception se rencontre surtout chez les Pères latins : S. Hilaire, *In Ps.* LXVIII, 8 (IX, 475) ; S. Pacien, *De baptismo*, 4 (XIII, 1092) ; l'Ambrosiaster, *Comment. in Col.* 2^{15} (XVII, 431) et *passim* ; S. Augustin, *De lib. arbitrio*, III, X, 29-31 (XXXII, 1285-7) ; *De trinitate*, XII, XII, 16-19 (XLII, 1026-9) ; S. Léon, *Serm.* XXII, 3-4 (LIV, 196-197) et *passim* ; S. Césaire d'Arles, *Hom. de Paschate*, III (LXVII, 1049) ; S. Grégoire le Grand, *Moral.* XVII, XXX, 46-47 (LXXVI, 32-33). Mais on la trouve aussi

chez les Pères grecs : S. Chrysostome, *In Joan. hom.* LXVIII, 2-3 (LIX, 372-373) ; Théodoret, *De provid.* X (LXXXIII, 748) ; S. Cyrille d'Alexandrie, *De incarn. Domini,* XI (LXXV, 1433-6) ; S. Jean Damascène, *De fide orth.* III, 1 (XCIV, 984), d'où elle est passée dans S. Thomas, *Summa theol.* III[a], qu. I, a. 1.

Assez souvent l'idée est présentée sous une autre forme. Le démon, croyant le triomphe facile, s'attaque à Jésus-Christ et court lui-même au-devant de sa défaite. Il se trompe, il est dupe de sa haine, il est pris au piège, à l'hameçon, à la souricière : S. Grégoire de Nysse, *Oratio cat. magna,* 24 (XLV, 66) ; S. Augustin, *Serm.* CXXX, 2 (XXXVIII, 726 : Redemptor... tetendit *muscipulam* crucem suam : posuit ibi quasi escam sanguinem suum) et *passim ;* S. Grégoire le Grand, *Moral.* XXXIII, VI, 12-13 (LXXVI, 677-680 : In *hamo* captus est, quia inde interiit unde devoravit) et *passim ;* S. Isidore de Séville, *Sentent.* I, XIV, 12 (LXXXIII, 567 : Illusus est diabolus morte Domini quasi avis. Nam ostensa Christus suae carnis mortalitate, quam interimendam ille appetebat, abscondit divinitatem, ut *laqueum* quo eum velut avem improvidam prudenti irretiret *decipula*).

Ces métaphores sont d'un goût plus que douteux, surtout quand c'est Jésus-Christ, de connivence avec son Père, qui tend le piège ou l'hameçon ; mais elles n'intéressent pas la pureté de la doctrine théologique, puisqu'il est entendu que le démon n'a pas de droits sur nous ou qu'il n'a que ceux que Dieu lui accorde pour nous punir.

3. *Critique des droits du démon.* — Elle fut faite de bonne heure. Nous la trouvons, dès le troisième siècle, dans l'auteur anonyme du *De recta in Deum fide* attribué faussement à Origène (XI, 1756-7). La protestation indignée de S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* XLV, 22 (XXXVI, 653), mérite d'être citée. Le saint docteur se demande à qui a été payée la rançon offerte par le Christ : Εἰ μὲν τῷ πονηρῷ, φεῦ τῆς ὕβρεως, εἰ μὴ παρὰ Θεοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν Θεὸν αὐτὸν λύτρον ὁ λῃστὴς λαμβάνει καὶ μισθὸν οὕτως ὑπερφυῆ τῆς ἑαυτοῦ τυραννίδος, δι' ὃν καὶ ἡμῶν φείδεσθαι δίκαιον ἦν. S. Jean Damascène, *De fide orth.* III, 27 (XCIV, 1096), ne réprouve pas ce système répugnant avec moins de force. Mais c'est Abélard (*In Roman.* II, 3 et *Epit. theol.* 23, CLXXVIII, 833-5 et 1730-1) et S. Anselme (*Cur Deus homo,* I, 7 et *Medit.* XI, CLVIII, 363-8 et 763-4) qui portèrent à la théorie des droits du démon le coup de grâce. Après eux, on ne fit guère que répéter leurs arguments, d'ailleurs décisifs.

II. SUBSTITUTION ET SATISFACTION.

1. Les Pères développent rarement la théorie de la *substitution*, mais ils la supposent toujours lorsqu'ils disent que Jésus-Christ a soldé notre dette, ou payé notre rançon, ou subi à notre place le châtiment qui nous était dû. Ils expriment souvent cette idée par des composés formés avec la particule ἀντί. Jésus-Christ est πάντων ἀνθρώπων ἀντάξιος (S. Basile, *In Psalm.* XLVIII, XXIX, 440; S. Cyrille d'Alex., *Glaphyr. in Levit.*, LXIX, 548; Clément d'Alex., *Quis dives salvetur*, 37, IX, 641, etc.), ou ἀντίψυχος (Eusèbe, *De theoph.* 3, XXIV, 616; Procope de Gaza, *In Isaiam*, LIII, LXXXVII, 25, etc.), ou ἀντάλλαγμα (S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* I, 5, XXV, 400, etc.). Ces manières de parler, dont les exemples sont innombrables, peuvent s'autoriser de S. Paul (1 Tim. 2^6 : ἀντίλυτρον).

Plus que toute autre, la théorie de la substitution se prêtait aux exagérations et aux déductions erronées. On en trouvera la curieuse histoire dans Rivière (*op. cit.*, p. 373-445) et, pour ce qui regarde les protestants, dans Lichtenberger (art. *Rédemption* dans *Encycl. des sciences relig.*, t. XI, 143-4). M. Rivière (*Les conceptions catholiques du dogme de la rédemption*, dans *Revue prat. d'apologétique*, t. XIII, 1911, p. 5-32, 104-120, 161-176) affirme (p. 119) que « c'est la Réforme qui est responsable d'avoir mis au premier plan la notion de peine et réduit la Rédemption à un mystère de substitution sanglante ». Il est d'avis (p. 120) « que l'idée d'expiation pénale est tout à fait accessoire et que, par suite, à vouloir lui donner le rôle principal, on ne peut aboutir qu'à des systèmes décevants et funestes ».

2. La théorie de la *satisfaction*, du moins telle que l'expose S. Anselme, repose sur l'idée de substitution. Il ne semble pas que *le sens actuel* des termes « satisfaire » et « satisfaction » soit antérieur à S. Anselme. Il n'existe pas notamment dans les deux textes souvent allégués de S. Hilaire (*In Psalm.* LIII, 12, IX, 344) et de S. Ambroise (*De fuga saec.* VII, 44, XIV, 589). Tertullien, S. Cyprien et d'autres Pères latins s'en servent fréquemment pour signifier les œuvres de pénitence par lesquelles le pécheur cherche à apaiser Dieu, mais non pour désigner l'œuvre rédemptrice. D'après M. Rivière (*op. cit.*, p. 289), Raoul Ardent, vers la fin du XIe siècle, aurait été le premier à leur donner cette dernière acception sans toutefois les appliquer encore à la mort du Sauveur. Sur la théorie de l'archevêque de Cantorbéry, cf. Bainvel,

Anselme (*saint*) dans *Dict. de théol. cathol.;* et, parmi les auteurs plus récents, B. Funke, *Satisfaktionstheorie des heil. Anselm von Canterbury,* Munster-en-W., 1903 (*Kirchengesch. Studien,* t. VI, fasc. 3); L. Heinrichs, *Die Genugtuungstheorie des heil. Anselmus von Kanterbury,* Paderborn, 1909 (*Forschungen zur christl. Liter. und Dogmengesch.,* t. IX, fasc. 1); Hugon O. P., *Le mystère de la rédemption* dans *Revue thomiste,* t. XVIII (1909), p. 406-421, 663-677 (et à part, Paris, 1910); G. C. Foley, *Anselm's theory of the atonement,* Londres, 1909).

Les premiers docteurs scolastiques corrigèrent peu à peu ce qu'il y avait, dans le système de S. Anselme, d'inexact ou d'imprécis. Pierre Lombard fit remarquer que la mort du Christ n'était pas le seul moyen dont Dieu disposât pour sauver les hommes. Alexandre de Halès et S. Bonaventure enseignèrent que ni l'incarnation ni la passion n'étaient requises pour notre salut d'une nécessité absolue et proprement dite, mais seulement d'une nécessité de convenance ou d'une nécessité résultant du décret divin. S. Thomas insista sur ce point que le mérite du Christ est le nôtre, puisque le Christ est notre chef et que nous sommes ses membres. Duns Scot dépassa même la mesure en affirmant que la satisfaction de Jésus-Christ ni n'était d'une valeur infinie ni n'avait besoin de l'être pour être adéquate. Mais il fut peu suivi.

III. LE PRINCIPE DE LA SOLIDARITÉ.

Ce principe, nous l'avons dit, a été reconnu dès l'origine et il l'est toujours davantage. Contentons-nous de quelques traits saillants.

1. *S. Irénée* parle très souvent de la *récapitulation* des choses dans le Christ : *Haeres.* III, XVIII, 1; XXI, 10; V, I, 2; V, 1-2; XXI, 1, etc. L'idée qui ressort de tous ces passages et autres semblables, c'est que le Christ recommence, au rebours, l'œuvre d'Adam; qu'il résume en lui l'humanité comme la résumait Adam dont il est l'antitype; qu'il doit donc appartenir à la famille humaine pour en être le représentant. Tout cela converge vers la notion de solidarité dans la chute et le relèvement. Et cette idée n'est nullement spéciale à saint Irénée.

2. *Beaucoup de Pères* vont plus loin. Non seulement ils disent que Jésus-Christ a dû être homme pour sauver les hommes, mais

ils resserrent tellement l'union entre le Christ et l'humanité représentée par lui, que la chair est sanctifiée par sa présence et guérie par son contact. Il reste toujours qu'à leurs yeux le genre humain est contenu dans le Christ comme dans son chef et son fondé de pouvoirs, de sorte que les actions du Christ sont moralement les actions de la famille humaine. Voici quelques textes, choisis parmi les plus courts mais non pas toujours les plus expressifs : « Dieu refait et répare Adam par lui-même » (S. Hippolyte, *De Christo et Antichristo*, 26 : Ἀναπλάσσων δι' ἑαυτοῦ τὸν Ἀδάμ). — « Deum in primo quidem Adam offendimus, non facientes ejus praeceptum ; in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti » (S. Irénée, *Haereses*, V, XVI, 3). — « Ergo ex nobis accepit quod proprium offerret pro nobis, ut nos redimeret ex nostro... Nam quae erat causa incarnationis nisi ut caro quae peccaverat per se redimeretur? » (S. Ambroise, *De incarnationis sacram.* VI, 54 et 56, XVI, 832). — « In eo (Christo) per naturam suscepti corporis quaedam universi generis humani congregatio continetur » (S. Hilaire, *In Matth.*, IV, 12, IX, 935). Ces textes significatifs ne sont pas rares.

3. La plupart des auteurs modernes adoptent le principe de la solidarité, déjà nettement posé par S. Thomas. Il faut remarquer cependant que plusieurs ne l'entendent pas comme il faut. Pour eux, la solidarité consiste en ceci que le Fils de Dieu, prenant notre nature et s'associant à nos destinées, accepte par avance les souffrances et la mort, ce qui est de sa part la plus grande marque d'amour. De la sorte, la solidarité peut se concilier avec le système de la rédemption purement subjective. Toutefois, ces écrivains ont presque tous la loyauté d'avertir que leur doctrine, conforme, disent-ils, à l'enseignement de Jésus, n'est pas d'accord avec celle de Paul.

NOTE V. — LA FOI DANS SAINT PAUL.

I. STATISTIQUE ET CONSTATATIONS.

1. *Le verbe « croire »*. — Sur *cinquante-quatre* cas, πιστεύειν est employé *quatorze* fois absolument (surtout au participe : ὁ πιστεύων = le croyant, le fidèle). Des *quarante* autres cas, il faut retrancher les *sept* exemples où πιστεύεσθαι au passif a le sens classique de « recevoir en dépôt » (Rom. 3^{2} ; 1 Cor. 9^{17} ; Gal. 2^{7} ; 1 Thess. 2^{4} ; 2 Thess. 1^{10} ; 1 Tim. 1^{11} ; Tit. 1^{3}). — Dans les *trente-trois* exemples restants, le régime indirect est exprimé *vingt-six* fois et le régime direct *sept* fois. Le régime indirect se construit : *a*) avec le datif (*huit* fois) soit de chose (2 Thess. $2^{11\cdot12}$; Rom. 10^{16}) soit de personne (Rom. $4^{3\cdot17}$; Gal. 3^{6} ; 2 Tim. 1^{12} ; Tit. 3^{8}). — *b*) avec εἰς (Rom. $10^{14(bis)}$; Gal. 2^{16} ; Phil. 1^{29}). — *c*) avec ἐπί et le datif (Rom. 9^{33} ; 10^{11} ; 1 Tim. 1^{16}). — *d*) avec ἐπί et l'accusatif (Rom. $4^{5\cdot24}$). — Le régime direct se construit : *a*) avec l'infinitif (Rom. 14^{2} : πιστεύει φαγεῖν, mais le sens est spécial). — *b*) avec ὅτι (Rom. 6^{8} ; 10^{9} ; 1 Thess. 4^{14}). — *c*) avec l'accusatif (μέρος τι πιστεύω, 1 Cor. 11^{18} ; πάντα πιστεύει, 1 Cor. 13^{7} ; mais le sens du premier exemple n'est pas religieux ni peut-être celui du second). Dans 1 Tim. 3^{16} (ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ) le sujet du passif et par suite l'objet de l'actif correspondant est le Christ.

2. *Le mot « foi »*. — Le mot πίστις paraît dans toutes les lettres sans exception, *cent quarante-deux* fois en tout (non comprise l'Épître aux Hébreux). Lorsqu'on a mis de côté les cas assez rares où la foi revêt une acception spéciale : *fidélité* (Rom. 3^{3}), *bonne foi* (Rom. $14^{22\cdot23}$), *foi jurée* (1 Tim. 5^{12}) ou encore *foi charismatique, foi des miracles* (Rom. $12^{3\cdot6}$; 1 Cor. 12^{9} ; 13^{2}), on remarque que la foi est presque toujours employée absolument ou, par exception, accompagnée soit d'un qualificatif soit d'un génitif, lequel peut être possessif ou objectif. On s'aperçoit aussi que la foi, suivant le contexte, désigne un acte, une habitude ou un objet, qui n'est autre que l'Évangile ou l'économie chrétienne. On hésitera quelquefois entre ces trois sens. Il est cependant permis de formuler les règles suivantes : *a*) La foi est *actuelle* quand elle est mise en rapport avec la justification qu'elle produit (Rom. $3^{22.28.30}$;

$4^{5.9.11.13.16}$; 5^{1}; Gal. 2^{16}; $3^{8.9.11}$; Phil. 3^{9}). — *b*) La foi est d'ordinaire *habituelle* quand elle est accompagnée d'un pronom personnel au génitif (Rom. $1^{8.12}$; 1 Thess. $1^{3.8}$; $3^{2.5.6.7}$, etc.), quand elle se trouve dans une liste de vertus (Gal. 5^{22}; 2 Thess. 1^{4}; 1 Tim. 1^{14} etc.), quand il s'agit de la foi qui demeure (1 Cor. 13^{13}), qui augmente (2 Cor. 10^{15}), ou du chrétien qui vit (Gal. 2^{20}), marche (2 Cor. 5^{7}) ou persévère dans la foi (1 Cor. 16^{13}, etc.). — *c*) La foi est *objective* chaque fois qu'on peut la remplacer par l'Évangile; cela arrive, en particulier, quand elle est opposée à la Loi (Rom. 3^{31}; 4^{14} etc.) et dans un certain nombre de locutions : annoncer la foi (Gal. 1^{23}), la parole de la foi (Rom. 10^{8}), l'obéissance à la foi (Rom. 1^{5}; 16^{26}; Gal. 3^{2} etc.), la foi qui vient, qui va venir (Gal. $3^{23.25}$, etc.).

Le génitif qui suit le mot « foi » est naturellement possessif quand c'est un pronom personnel : « notre foi, votre foi »; il est objectif quand c'est un nom de chose, 2 Thess. 2^{13} (ἐν πίστει ἀληθείας), Col. 2^{12} (συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ), Phil. 1^{27} (συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου) : la foi *en* la vérité, *en* la puissance de Dieu, *en* l'Évangile.

II. LA FOI JUSTIFIANTE DONT LA CHARITÉ EST LA FORME.

A l'encontre des judaïsants qui attendent de l'observation de la Loi la justification ou la perfection de la justice, le vrai chrétien attend la justice de la foi : Ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα (Gal. 5^{5} : *Nos enim spiritu ex fide, spem justitiae expectamus*. Lire comme s'il n'y avait pas la virgule que le sens repousse). Les derniers mots ne doivent pas se traduire « nous avons l'espérance », c'est-à-dire « nous espérons »; car ἐλπίς ici n'est pas subjectif (espoir) mais objectif (chose espérée), comme dans un passage tout à fait semblable (Tit. 2^{13} : προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα). A son tour l'expression ἐλπὶς δικαιοσύνης ne saurait être un génitif d'apposition (la justice espérée) si l'on entendait par justice la *justification*, puisque S. Paul parle expressément de ceux qui sont déjà chrétiens. Par conséquent ou bien δικαιοσύνη exprime une augmentation de justice — et l'on obtient ainsi une idée qui cadre bien avec la prétendue perfection de justice que les judaïsants attendent de l'observation de la Loi — ou bien, ce qui est plus généralement admis, c'est un génitif possessif : « les biens que la justice espère ». En tout état de cause, c'est *de la foi* (ἐκ πίστεως)

que nous attendons soit le progrès de la justice, soit la récompense de la justice.

L'Apôtre en donne cette raison (Gal. 5[6]) :

Ἐν γὰρ Χ. Ἰ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.	Nam in Ch. J. neque circumcisio aliquid valet neque praeputium sed fides quae per charit. operatur.

Ainsi, conformément aux vrais principes du christianisme et pour le vrai chrétien (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), la circoncision n'est rien non plus que l'incirconcision, la foi seule peut quelque chose (ἰσχύει τι, il s'agit d'acquérir la justice ou une augmentation de justice), à condition d'être unie à la charité. On a discuté beaucoup et trop sur la question de savoir si ἐνεργουμένη est *passif* (la foi activée, mise en œuvre par la charité), comme le veulent l'usage profane, les Pères grecs en général et un grand nombre de commentateurs, ou *moyen* (la foi qui opère par la charité, qui agit grâce à elle), comme le pensent, d'accord avec l'usage ordinaire du Nouveau Testament, les Pères latins et la plupart des commentateurs modernes. Dans un cas comme dans l'autre, la foi n'agit qu'en vertu de son union avec la charité et parce qu'elle tire d'elle son efficacité. « Juxta Apostolum (dit Palmieri, *Comment. in Gal.*, 1886, p. 207) fides quae valet in Christo Jesu, est fides operans per charitatem, conjuncta proinde charitati et ab ea formata : atqui fides, quae justificat, est certe fides quae plurimum valet in Christo, cum nos eidem conjungat : ergo fides justificans est fides formata charitate. Neque Protestantes unquam rationem reddent cur charitas non requisita ad justificandum, requiratur ad conservandam justitiam, aliis verbis, cur, si justus fio sola fide, nequeam perseverare justus, sola perseverante fide. » On est surpris de voir les protestants répéter toujours l'objection que si la charité est la *forme* de la foi, elle est une partie essentielle de la foi. S. Thomas a réfuté par avance cette argutie : « Non dicitur esse forma fidei charitas per modum quo forma est pars essentiae, sic enim contra fidem dividi non posset; sed in quantum aliquam perfectionem fides a charitate consequitur, sicut in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum. » *De Verit.* qu. XIV, a. 5 ad 1. Tous les théologiens catholiques s'expriment de la même manière.

Il y a sur ce sujet une importante monographie de J. Wieser (*Pauli apost. doctrina de justificatione ex fide sine operibus et ex fide operante,* Trente, 1874) mais nous n'osons la recommander,

parce que l'auteur fait trop penser Paul selon les catégories scolastiques et qu'il ne nous paraît pas avoir toujours saisi le sens de l'Apôtre. Au contraire, l'étude de B. Bartmann (*St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung*, 1897, dans *Biblische Studien*, t. II, fasc. 1) mérite d'être lue.

III. LA FOI JUSTIFIANTE DES PROTESTANTS.

1. *Le dogme* « sola fide ». — Toutes les confessions de foi protestantes s'accordent sur cette formule, bien qu'elles l'entendent diversement. La *Confession d'Augsbourg* de 1530 l'entend de la foi *spéciale :* « Fide hoc beneficium [justificationis] accipiendum est, qua credere nos oportet, quod propter Christum nobis donentur remissio peccatorum et justificatio. » Il est vrai qu'on lit un peu plus loin : « Fides hic *non tantum* historiae notitiam significat, sed significat credere promissioni misericordiae quae nobis per Mediatorem Christum contigit. » Le *non tantum* contredit l'assertion précédente ; mais cela prouve uniquement l'indécision ordinaire des réformateurs. Du reste la plupart des confessions s'en tiennent à la formule générale : « Credimus nos *sola fide* fieri hujus justitiae participes. » *Confession gallicane* (formulée en 1559, présentée à Charles IX en 1561 au Colloque de Poissy), n° 20. — « *Sola fide* nos justificari doctrina est saluberrima. » *Confession anglicane* de 1562, art. 11. — « Merito cum Paulo dicimus : Nos *sola fide* justificari seu fide absque operibus. » *Actes du synode de Dordrecht* de 1561, n° 22. De même la Confession de Bâle de 1547, la Confession saxonne de 1551, la Confession helvétique de 1566, etc.

Il y avait deux difficultés : c'est que la foi n'est jamais seule et que ce n'est pas une foi quelconque qui justifie mais la foi vive. Pourquoi donc la foi a-t-elle seule le pouvoir de justifier de préférence à la charité qui l'accompagne, et qu'est-ce que la *vie* de la foi?

Les coryphées du protestantisme ne contestaient pas que la foi vive ne doive être accompagnée d'autres dispositions. Luther l'accordait pour l'espérance (*In Gal.* 5^5 : « Fides et spes vix discerni possunt »), Calvin pour la charité aussi, ce semble. Mais Luther niait énergiquement que la foi dût à la charité son pouvoir de justifier (*In Gal.* 3^{12} : « Haec fides *sine* et *ante* charitatem justificat »). Mélanchthon eut le mérite de trouver cette distinction commode. Lorsqu'on lui objectait : La foi, d'après vous, est la

confiance; mais dans la confiance il y a la charité; donc c'est la charité qui justifie; il répondait : « Concedo in fiducia inesse dilectionem et hanc virtutem plerasque alias adesse oportere. » Mais ce n'est pas, ajoutait-il, à cause des autres vertus qu'on est justifié, c'est à cause de la foi. Les autres vertus sont là par concomitance, parce qu'elles ne se distinguent pas adéquatement de la foi ou qu'elles en sont inséparables, mais c'est la *foi seule* qui est active ou réceptive, suivant le système qu'on adopte.

2. *Comment et pourquoi la foi justifie.* — Les fondateurs du protestantisme enseignèrent d'abord que la foi était la *cause formelle* de notre justification, c'est-à-dire ce en quoi consiste notre justification. Ainsi Luther sur Gal. 2^{16} : « Ea [vera fiducia cordis] est *formalis* justitia propter quam homo justificatur, non propter charitatem, ut sophistae loquuntur. » Ce que Thomas Illyricus expliquait de la sorte : « fiduciam in Christum esse nostram formalem justitiam seu imputari nobis in justitiam »; mais il y a contradiction dans les termes. Calvin appelle aussi la foi « cause formelle ou instrumentale de la justification » (*Instit.* III, XIV, 17); mais la cause formelle et la cause instrumentale s'excluent mutuellement. D'un autre côté, la *Confession d'Augsbourg* semble enseigner que la foi justifie par sa seule *présence,* sans aucune influence ni aucune causalité de sa part : « Cum dicimus *Fide justificamur,* non hoc intelligimus quod justi simus propter ipsius virtutis dignitatem. Sed haec est sententia : Consequi nos remissionem peccatorum et imputationem justitiae per misericordiam propter Christum. »

Cependant la doctrine officielle du protestantisme est que la foi est l'*instrument* de la justification : ὄργανον ληπτικόν. Seulement les uns se figurent cet instrument comme une puissance purement *réceptive,* tandis que d'autres lui accordent une certaine *activité.* D'ailleurs la plupart se refusent à examiner comment la foi justifie; ce serait, d'après eux, une curiosité superflue et malsaine. Luther, quand on le pressait là-dessus, éclatait en invectives contre les sophistes et contre leurs sophismes pernicieux, pestilentiels, infernaux, diaboliques, sataniques, blasphématoires. Il suffisait, disait-il, de connaître le rôle de la foi sans qu'il fût nécessaire d'en scruter la nature. Les protestants ont toujours préféré la définition négative de la foi justifiante : « Ce n'est ni la croyance aux mystères, ni la croyance aux faits historiques, pas même au fait de la rédemption, ni la foi des miracles, ni la foi

feinte de Simon le Magicien. » On peut les diviser en deux grandes écoles théologiques, dont l'une n'accorde à la foi aucune valeur morale tandis que l'autre reconnaît à la foi une certaine valeur.

A) *La foi justifiante, pure puissance réceptive.* — Luther protesta constamment que la foi ne devait pas à la charité le pouvoir de justifier parce qu'elle justifiait « sans la charité et *avant* elle » (*In Epist. ad Gal.* 3^{12}), parce que « ce n'est pas la charité qui orne et informe la foi, mais la foi qui orne et informe la charité » (*In Gal.* 2^{19}). Cependant Mélanchthon — et aussi Calvin, ce semble — ne faisaient pas difficulté d'accorder que la foi était inséparable d'une charité au moins initiale et de plusieurs autres vertus (ce que Luther ne pouvait pas nier pour l'espérance), mais ils soutenaient que nous sommes justifiés à cause de la foi seule et non à cause de ces vertus concomitantes. Depuis lors, certains auteurs, plus luthériens que Luther, se sont évertués à prouver que la foi n'est point un *acte* mais quelque chose de purement *passif,* puisque saint Paul l'oppose aux *œuvres;* et qu'elle est sans valeur morale, tant ils sont jaloux de maintenir qu'elle n'a aucune influence positive sur le salut et qu'elle n'en est que la condition pure et simple. Mais alors ils doivent renoncer à expliquer pourquoi elle plaît à Dieu et lui rend gloire et pourquoi elle est requise pour la justification. De bonne heure, on s'avisa de dire que la foi justifiait parce qu'elle saisissait (*apprehendebat*) le Christ rédempteur. Gerhard dans son *De justificatione* est celui qui a exposé le plus nettement ce point de vue (§ 153) : « Fides non justificat vel meritorie, vel per modum dispositionis, sed *organice* [c'est-à-dire comme instrument, ὄργανον] *et per modum apprehensionis,* quatenus meritum Christi in verbo Evangelii oblatum complectitur. » En conséquence, on définira la foi justifiante (*Ibid.* § 117) : « Fiducialis apprehensio Christi Mediatoris ac beneficiorum ejus, quae in verbo Evangelii nobis offeruntur. » La foi saisit le Christ, s'en empare, le rend présent en nous, nous le fait posséder : c'est l'œil qui perçoit et la main qui reçoit. Il y a là, comme un étudiant en philosophie le verrait de prime abord, une grossière confusion entre la prise de possession réelle et la prise de possession *intentionnelle,* entre la présence effective et la présence idéale de l'objet dans la faculté cognitive. A ce compte, le désir d'un trésor nous rendrait riches et la contemplation d'un beau spectacle nous rendrait beaux.

B) *La foi justifiante germe de vertu.* — On peut dire que la conception précédente est à peu près abandonnée de nos jours : « Nous sommes tellement habitués, dit Feine (*Theolog. des N. T.,*

Leipzig, 1910, p. 424), à la formule protestante « justification par la foi seule », que beaucoup de chrétiens s'imaginent que cette formule existe déjà dans S. Paul et pensent que l'Apôtre se représente toujours la foi comme quelque chose de passif, en opposition avec les œuvres. C'est là une notion fausse. » En effet, l'analyse de la foi montre qu'il y a en elle un principe actif et une valeur morale. La foi, dit Beyschlag (*Neutest. Theol.*[2], 1896, t. II, p. 179), est « une confiance convaincue et une conviction confiante (ein überzeugtes Vertrauen, ein vertrauensvolles Ueberzeugtsein) ». En effet, pour croire quelqu'un, il faut *se fier à lui, avoir confiance* qu'il tiendra parole. « Par suite la foi est apte à constituer le fondement moral de toute la vie intérieure. » La conclusion de Pfleiderer n'est pas très différente (*Der Paulinismus*[2], p. 169) : « La foi religieuse est l'acte de tenir une chose pour vraie (ein Fürwahrhalten) sans fondements logiques, mais en vertu de cette disposition morale qu'on a confiance en Dieu, qu'on se fie à sa véracité, à sa puissance et à sa fidélité; en cela consiste le respect dû à Dieu, l'honneur qu'on lui rend et, donc, la disposition foncière au point de vue religieux (worin eben die schuldige Achtung gegen Gott, das *ihm die Ehre Geben,* also die religiöse Grundstimmung besteht). » Holtzmann dit aussi (*Neutest. Theol.* t. II, p. 122) : « On croit quelqu'un parce qu'on se fie à lui (Man glaubt Einem, weil man ihm traut). »

Ces constatations ont amené deux changements dans l'exégèse et la dogmatique protestantes. D'abord on ne fait plus difficulté d'admettre la valeur morale, le caractère éthique de la foi : ce qu'on appelle sa *vis activa;* on y gagne de mieux comprendre l'influence de la foi sur la justification, influence si souvent affirmée par S. Paul, et aussi l'influence de la foi vive sur la production des bonnes œuvres, influence entièrement inintelligible dans le système de la foi purement réceptive. En second lieu, on n'insiste plus guère sur la distinction totale entre la justification et la sanctification, on convient que ces deux choses sont inséparables, que ce sont deux aspects différents d'une même chose, que la justification ne saurait se concevoir sans un principe ou un germe de sanctification. Mais alors toute la théorie protestante de la justification doit être transformée. Il ne reste plus que des formules traditionnelles, qu'on s'efforce toujours de maintenir par conviction ou par habitude, mais en les dépouillant de leur sens originaire.

IV. LA FOI DE JÉSUS-CHRIST.

J. Haussleiter (*Der Glaube Jesu Christi und der christl. Glaube, ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefs,* dans *Neue kirchl. Zeitschrift,* t. II, 1891, p. 109-145 et 205-230), tout en reconnaissant qu'il va contre l'opinion commune, soutient que *la foi de Jésus-Christ* doit signifier, *au moins dans l'Épître aux Romains,* la foi qu'avait Jésus (génitif subjectif) : *a*) Les lecteurs de Paul n'auraient pas compris autrement Rom. 3^{26} (δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ) ; car, pour les premiers chrétiens, Jésus n'était devenu Christ et Seigneur qu'après sa résurrection; il ne pouvait donc être question pour eux d'une foi *en* Jésus. — *b*) L'expression parallèle Rom. 4^{16} : τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, qui signifie évidemment la foi subjective d'Abraham, nous invite à prendre τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ dans le même sens. — *c*) « L'Apôtre choisit à dessein la locution πίστις Ἰησοῦ pour montrer qu'il veut parler de la foi qu'eut Jésus lui-même durant sa vie mortelle. La locution πίστις Χριστοῦ serait équivoque. » Rom. 3^{22} : διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ devra s'entendre de même, parce que le nom de Jésus précède. — Haussleiter, dans *Neue kirchl. Zeitschrift,* t. II (1891), p. 507-520, reprend son sujet sous ce titre : *Eine theol. Disputation über den Glauben Jesu.* Il a découvert une dissertation d'un certain Ritter, lue à l'université de Greifswald, le 29 août 1704 (*De fide Christi, sive utrum Christus habuerit fidem?*) où le dit Ritter soutient la thèse de la foi subjective du Christ et cite à l'appui quatre théologiens protestants.

Malgré ce patronage, la thèse de Haussleiter fut mal accueillie. Hilgenfeld (*Zeitschrift für wissensch. Theol.* t. XXXV, p. 391) la jugea très sévèrement. A peu près seul, G. Kittel (Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ *bei Paulus,* dans *Stud. und Krit.* LXXIX, 1906, p. 419-436) lui donna son adhésion, sans apporter d'arguments nouveaux : « En soi, dit-il (p. 419), les deux opinions sont également vraisemblables ; grammaticalement elles sont également possibles; en fait, s'il y a une foi *au* Christ, il a dû y avoir une foi *de* Jésus. » Pourquoi? — Schläger, *Bemerkungen zu* πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ dans *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft,* t. VII (1906), p. 356-8, à propas de l'article de Kittel, propose une solution radicale : dans Rom. 3^{22} et 3^{26} les mots Ἰησοῦ et Ἰησοῦ Χριστοῦ n'appartiendraient pas au texte primitif. Pour Gal. 2^{16} et 3^{22}, même remède. Sans doute il n'y a, en faveur de cette suppression, ni témoignage ni indice quelconque. Mais c'est le cas ou jamais, dit Schläger, de recourir aux principes de la haute critique pour amender un texte

difficile. On voit que la critique d'imagination n'est pas le monopole de l'école dite hollandaise.

Malgré Haussleiter et ses rares adeptes, les exégètes modernes, catholiques, protestants et rationalistes, persistent à voir dans « la foi *du* Christ » une foi *au* Christ. On peut en donner quatre raisons décisives :

a) Indépendamment de la difficulté qu'il y aurait à concevoir en J.-C. une foi *subjective,* le N. T. ignore complètement cette foi. Jamais le verbe « croire » n'a pour sujet le Christ. Même dans Hebr. 12^2 (auctor fidei et consummator), il n'est pas question d'un acte de foi de Jésus. C'est là une présomption fatale à la thèse adverse.

b) Au contraire le Christ est constamment présenté comme *objet* de la foi chrétienne (Gal. 2^{16}; Col. 2^5; Philem. 5 etc.). *Jésus* est aussi bien l'objet de la foi que le Christ lui-même (Rom. 10^9; 1 Cor. 12^3; 2 Cor. $4^{5.14}$) : ce qui réduit à néant les arguties de Haussleiter.

c) Dans les autres Livres du N. T. la foi du Christ est incontestablement la foi au Christ (Jac. 2^1; Apoc. 2^{13}; 14^{12}), comme la foi *de* Dieu est la foi *en* Dieu dans S. Marc (11^{22}), ainsi que dans Philon et le Talmud. Chez S. Paul même, on peut invoquer l'analogie des expressions « foi *de* l'Évangile » (Phil. 1^{27}), foi *de* la vérité (2 Thess. 2^{13}), foi *de* la puissance de Dieu (Col. 2^{12}).

d) Enfin le contexte montre qu'il s'agit de la foi des fidèles au Christ et non pas de la foi personnelle du Christ.

NOTE W. — JUSTICE DE L'HOMME ET JUSTICE DE DIEU.

I. LA JUSTICE DANS L'HOMME.

1. *Notions préliminaires.* — « Juste » et « justice » sont des notions relatives, tandis que « bon » et « bonté » sont des notions absolues. Une chose est *bonne* (ἀγαθόν) en raison de son excellence intrinsèque; une chose est *juste* (δίκαιον) quand elle est conforme à une règle, par exemple à la coutume (δίκη) considérée comme l'expression du droit, le droit lui-même étant regardé comme l'expression de la volonté divine; car, dans toutes les sociétés primitives, le droit coutumier ou positif est censé remonter aux dieux. — L'épithète δίκαιος s'applique *par métaphore* à tout objet (char, terrain, cheval, écrivain, médecin etc.) qui réalise les conditions *normales* (comparez le latin *justum volumen*); mais on ne dira point *par catachrèse* « un voleur juste », comme on peut dire « un bon voleur » (excellent en son genre), parce qu'il ne répond pas à la norme du droit. De même, quoique les lois en vigueur fussent en général regardées comme l'expression du droit, les anciens avaient cependant la notion de lois « injustes », lorsqu'elles étaient opposées à la loi supérieure que la nature écrit dans la conscience; et l'observation de ces lois ne rendait pas l'homme juste. — Quel que soit le sens fondamental de la racine צדק (« être droit » par opposition à ce qui est tortueux ou tordu, « aller au but » par opposition à ce qui dévie), il est certain que l'hébreu צַדִּיק (juste) et צֶדֶק (justice) désigne comme le grec δίκαιος et δικαιοσύνη la conformité au droit : seulement le droit s'identifie pleinement avec la volonté de Dieu connue par la révélation. Chez les Grecs, la justice était une vertu sociale; c'était la piété (εὐσέβεια) qui résumait les devoirs envers les dieux, à moins que ces devoirs ne fussent réglés par une loi, auquel cas ils rentraient sous le concept de justice. Chez les Hébreux, la justice est une vertu religieuse; une personne est juste quand, dans l'ensemble de sa conduite, elle se conforme au vouloir divin; une chose est juste quand elle répond à la volonté de Dieu manifestée dans la Thora. Ce n'est que par métaphore qu'on parle d'un poids, d'une

balance, d'une mesure *juste*, c'est-à-dire répondant à l'étalon normal.

2. *Justice forensique ou justice réelle?* — Mais autre chose est d'affirmer que la justice de l'homme est un concept *relatif* en ce sens qu'elle implique une relation essentielle à une norme extérieure, autre chose est de prétendre qu'elle est une notion purement *forensique*. Cette thèse, soutenue entre autres par Cremer à grand renfort de textes et de citations (*Wörterbuch*[9] et *Die paulin. Rechtfertigungslehre*), ne repose que sur une équivoque. Cremer s'appuie sur ce fait que les mots « juste » et « justice » sont très souvent mis en corrélation avec les mots « juge, juger » et « jugement » ; mais il est tout naturel que les idées de droit et de justice appellent fréquemment les idées de jugement et de juge, et cela ne prouve pas du tout que les premières soient *forensiques*, c'est-à-dire n'existent que par rapport aux secondes. Le juge doit juger d'après le droit, reconnaître la justice et faire droit au juste (Lev. 19[15] etc.) ; il s'ensuit que la justice est antérieure au verdict du juge et n'est point constituée par lui. Le juge « qui justifie l'injuste et ravit au juste sa justice » (Is. 5[23]) ne change rien à la nature intrinsèque du juste et de l'injuste : ce qui prouve que sa déclaration intéressée ne constitue pas la justice mais la suppose. Pareillement, Dieu condamne les méchants et justifie les justes (1 Reg. 8[31]), parce que son jugement est conforme à la vérité : nouvelle preuve que les justes sont justes *avant* la déclaration divine et non en vertu de cette déclaration, comme les méchants sont méchants avant leur condamnation.

3. *Justice imputée ou justice inhérente?* — D'après la doctrine catholique, ceux que Dieu a justifiés sont vraiment et réellement justes. S. Augustin, *De spir. et lit.* 26 : « Gratia Dei justificamur, hoc est justi efficimur. » *Opus imperf.* II, 65 : « Justificat impium Deus non solum dimittendo quae mala fecit sed etiam donando caritatem ut declinet a malo et faciat bonum per Spir. S. » Les Pères grecs parlent comme les latins. S. Chrysostome (sur Rom. 4[5]) explique ainsi la justification de l'impie (LX, 456) : οὐχὶ κολάσεως ἐλευθερῶσαι μόνον, ἀλλὰ καὶ δίκαιον ποιῆσαι. Le concile de Trente résume leur enseignement en ces termes (*Sess.* VI, *cap.* 7) : Justificatio « non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. Unde homo ex injusto fit justus. » Du reste, les coryphées

du protestantisme ne prétendaient pas s'appuyer sur la tradition; et ils avouaient que les Pères n'avaient rien compris à la doctrine de l'Apôtre. Luther et Calvin ne faisaient même pas exception pour S. Augustin; à plus forte raison abandonnaient-ils les autres d'un cœur léger. Bucer et Chemnitz convenaient que la plupart des Pères entendent « justifier » au sens de « rendre juste »; mais ils n'en avaient cure. De nos jours encore, ces aveux ne sont pas rares. Franks écrit dans *Hastings' Diction. of Christ and the Gospels*, t. I, p. 920 : « La doctrine de Paul demeura lettre morte jusqu'au jour où la Réforme la fit revivre. » De quelle doctrine parle-t-on? Les protestants en eurent plusieurs à l'origine et ils ne sont point parvenus à s'entendre sur un sujet si fondamental. A la vérité, après de longues hésitations, ils tombèrent à peu près d'accord sur la formule de la *justice imputative;* mais ils l'ont toujours comprise de deux manières très différentes. Ils disaient ou que *la justice du Christ nous est imputée par Dieu en raison de la foi* (la foi n'étant qu'une condition, dont la présence est nécessaire on ne sait trop pourquoi) ou que *la foi nous est imputée comme justice* (c'est-à-dire que Dieu regarderait la foi comme tenant lieu de la justice absente). Ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est qu'ils croyaient employer les formules mêmes de Paul. Ils se sont aperçus un peu tard que l'imputation de la justice du Christ manque de base scripturaire et que l'Apôtre parle de la foi imputée *à* justice et non de la foi imputée *comme* justice; mais quand on construit hâtivement de nouveaux dogmes, on ne pense jamais à tous les inconvénients. Quoi qu'il en soit, voici leurs formules : « La justification est un acte par lequel Dieu... mu par sa pure miséricorde et à cause de la rédemption accomplie par son Fils, *impute la justice du Christ* à tout pécheur croyant » (*Formule de concorde*). — « La justification consiste en la rémission des péchés et en ce que *la justice du Christ nous est imputée* » (Calvin, *Institut.* III, xi, 2). — « Deus propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris nec illa nobis imputat, *imputat autem justitiam Christi pro nostra* » (*Confession helvétique* de 1566, *cap.* xv). — « In sola J. C. obedientia prorsus acquiescimus, *quae quidem nobis imputatur* » (*Conf. gallicane* de 1559, n° 18). — Meritum J. C. « fit *nostrum* per fidem » (*Conf. de Wurtemberg* de 1552). — « J. C. nobis imputans omnia sua merita » (*Actes du synode de Dordrecht* de 1561, n° 22).

Dans ce système, la justice du Christ nous est imputée sans nous être donnée. Les protestations contre cette doctrine commencèrent de bonne heure. Dès 1550, Osiander soutenait que la

justification est un acte du Dieu de vérité et que Dieu serait injuste s'il tenait pour juste quelqu'un qui ne l'est pas. C'était précisément ce que disaient tous les catholiques : « Quando Deus justificat impium, declarando justum, facit etiam justum, quoniam judicium Dei secundum veritatem est » (Bellarmin, *De justific.* II, 3). — « Verbum Domini ejusque voluntas efficax est, et hoc ipso quod aliquem justum esse pronunciat, aut supponit eum justum esse aut reipsa justum facit, ne verbum ejus mendax sit » (Vasquez, qu. CXII, disp. 202, c. 5).

4. *Justice eschatologique ou justice actuelle?* — Depuis Kant, les protestants s'émancipent de plus en plus des confessions de foi. Ils admettent comme un axiome que la foi est un germe ou un principe de vie vertueuse et ils disent, avec Kant, que Dieu nous juge sur notre idéal, et qu'il considère comme déjà produit tout le fruit qui sortira de ce germe ou, avec Neander, qu'aux yeux de Dieu tout ce qui doit sortir du principe est comme réalisé dans le principe même. C'est le point de départ de la justification *eschatologique* dont on parle tant aujourd'hui. On croit tout sauvegarder ainsi : la valeur morale de la foi et son énergie active et la vérité du jugement divin et l'acte gracieux qui nous impute plus que notre avoir actuel. Sur les nombreux théologiens protestants qui souscrivent à cette théorie nouvelle, cf. A. Matter, *Justification* dans *Encycl. des sciences relig.*, t. VII, p. 570-571.

Ce n'est pas sans surprise qu'on voit, chez tel écrivain catholique, des théories qui ont avec le système de la justification eschatologique des ressemblances au moins verbales. Par exemple : « Dans saint Paul la justification consiste toujours dans le décret d'admission au royaume messianique... La justification présente, c'est en même temps la justification future ; il n'en connaît qu'une, c'est la justification messianique... Il veut montrer la certitude de la vie éternelle pour ceux qui sont *maintenant* réconciliés avec Dieu par Jésus-Christ... Le chrétien possède en lui le gage de l'adoption divine et du salut, il est certain de la sentence de justification au jour du jugement... L'homme est justifié par sa foi au Christ, et il possède la certitude de sa justification, aussi longtemps qu'il croit. » Ces phrases et autres pareilles appellent des rectifications ou des explications. Un catholique ne peut pas dire que le chrétien est, dès maintenant, *sûr de sa justification, sûr de son salut, sûr de son admission future au royaume messianique et eschatologique.* Autre chose est la certitude de l'espérance, autre

chose est la certitude du salut. *L'espérance du salut est certaine,* parce qu'elle est fondée sur la promesse infaillible de Dieu (objet formel); *le fait même du salut* n'est pas certain, parce qu'il est conditionné par l'inconstance d'une volonté toujours faillible.

II. JUSTICE DE DIEU DANS SAINT PAUL.

Jusqu'à ces dernières années, il était universellement admis que S. Paul donne à l'expression « justice de Dieu » deux sens non pas disparates mais différents (justice qui est en Dieu et justice qui vient de Dieu) : le premier se trouve dans Rom. $3^{5.25.26}$, le second dans Rom. 1^{17}; $3^{21.22}$; 10^{3}; 2 Cor. 5^{21}; cf. Phil. 3^{9}. En 1890, dans l'explication de l'Épître aux Romains qui fait partie du *Pulpit Commentary*, p. XI, J. Barmby modifiait ainsi l'opinion commune : « Dans toute l'Épître, δικαιοσύνη Θεοῦ signifie la justice éternelle de Dieu et, même dans les passages où une justice qui vient de la foi est mentionnée comme communiquée à l'homme, l'idée essentielle qui est au fond est la propre justice de Dieu enfermant en elle les croyants. » La suggestion fut acceptée avec quelques réserves par Robertson (*The Thinker*, nov. 1893), reprise par son auteur dans un article de l'*Expositor* (5e série, t. IV, 1896, p. 124-139) et appliquée à Rom. 1^{17}; $3^{21.22}$, mais sans aucune allusion à Rom. 10^{3} et 2 Cor. 5^{21} où l'application semblerait contraire à toute saine exégèse. H. Beck (*Die* Δικαιοσύνη Θεοῦ *bei Paulus,* dans *Neue Jahrbücher f. deutsche Theol.*, t. IV, 1895, p. 249-261) s'empara de la thèse de Barmby, mais sans le citer, suivant un usage assez répandu chez les érudits d'outre-Rhin. Beaucoup plus solide est la dissertation de Kœlbing (*Studien zur paulin. Theol.* dans *Theol. Stud. u. Krit.*, t. LXVIII, 1895, p. 1-51) qui se renferme exclusivement dans l'exégèse de Rom. 1^{17} et 3^{25}. D'après Kœlbing, dans les deux versets en question, la justice de Dieu doit s'entendre « d'une conduite juste de Dieu, qui consiste dans l'octroi de la justice à l'homme ou plutôt contient en elle cet octroi ». L'année suivante parut la monographie de Häring (Δικαιοσύνη Θεοῦ *bei Paulus*, Tubingue, 1896) approuvée par Holtzmann (*Theol. Literaturzeitung,* t. XXI, 1896, p. 645-6) qui regrette de n'avoir pas pu l'utiliser pour sa *Theologie des N. T.* Un peu plus tard C. Bruston (*La notion de la justice de Dieu chez saint Paul* dans *Revue de théol. et des questions relig.*, t. VII, 1898, p. 86-95) se ralliait à l'exposition de Barmby en reprochant à Sanday de n'y pas adhérer. Plus récemment, M. l'abbé Tobac (*Le pro-*

blème de la justification dans S. Paul, Louvain, 1908, p. 116-129) a défendu avec ampleur et conviction l'exégèse nouvelle.

En réalité, comme le remarque justement M. Tobac (*op. cit.*, p. 117-8), cette exégèse remonte à Ritschl qui « entendait par justice de Dieu dans le N. T., non pas une qualité de l'homme, mais un attribut divin; non pas la justice répressive ou rétributive, mais la conduite normale et conséquente conformément à laquelle le Père céleste demeure fidèle à ses promesses et poursuit dans le monde le salut définitif de ses enfants. Depuis Ritschl, cette conception de la justice de Dieu comme attribut divin (gén. subj.) s'est fort répandue, mais en se nuançant d'une façon si complexe qu'il serait impossible d'entrer dans le détail des différentes explications. » Cf. Frutsaert, *La justice de Dieu dans saint Paul* (*Recherches de science relig.*, t. II, 1911, p. 161-182).

Nous avons dit quelles raisons nous empêchent d'adopter l'exégèse inaugurée par Ritschl : *a*) Dans Rom. 1^{17}; $3^{21\cdot22}$, le contexte réclame une justice qui soit dans le chrétien et non pas hors de lui. — *b*) Dans Rom. 10^{3} et 1 Cor. 5^{21}, cette explication s'impose avec plus d'évidence encore. — *c*) Phil. 3^{9} définit sans doute possible le caractère subjectif de cette justice. — *d*) Enfin la conception de la justice de Dieu comme attribut divin, dans le système de Ritschl, est inadéquate.

NOTE X. — SUR LE BAPTÊME.

I. BAPTISER ET BAPTÊME.

1. Le mot βαπτίζειν semble être le fréquentatif de βάπτειν « plonger », qui se lit seulement quatre fois dans le Nouveau Testament mais qui est commun dans les Septante où, par contre, βαπτίζειν ne se trouve que quatre fois (2 Reg. 5^{14}; Is. 21^{4} [au figuré]; Eccli. 34^{30}, Judith, 12^{7}).

Baptiser signifiera donc étymologiquement « plonger dans l'eau à plusieurs reprises ». Mais ce sens étymologique est modifié par l'usage. En effet 2 Reg. 5^{14} et Judith 12^{7} prouvent que βαπτίζεσθαι se disait d'une purification légale ou d'une simple lotion sans aucune idée d'immersion et à plus forte raison d'immersion répétée. C'est aussi le sens que nous constatons dans le N. T. soit pour le verbe soit pour le substantif : Marc. 7^{4} (ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν, variante ῥαντίσωνται); Luc. 11^{38} (οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου); Hebr. 9^{10} (ἐπὶ βρώμασι καὶ πόμασι καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς). Le mot s'employait encore au figuré pour signifier « plonger dans » l'affliction, les calamités, etc., comme dans Is. 21^{4} (ἀνομία με βαπτίζει). Ce sens se retrouve dans Marc. 10^{38-39}; Luc. 12^{50}. Mais, en général, « baptême » et « baptiser » désignent absolument le baptême de Jean ou le baptême chrétien.

La série des acceptions du mot « baptiser » est donc la suivante :

A) *Plonger* (dans l'eau) plusieurs fois, ou simplement plonger.

B) *Purifier* en plongeant dans l'eau, ou simplement laver.

C) *Conférer le baptême* par immersion ou autrement.

2. Dans S. Paul le mot « baptême » paraît trois fois seulement et désigne toujours le baptême chrétien, deux fois comme sépulture mystique, une fois comme principe d'unité dans l'Église :

a) Rom. 6^{4} : συνετάφημεν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος.

b) Col. 2^{12} : συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι.

c) Eph. 4^{5} : εἷς Κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα.

On peut noter que l'Apôtre ne se sert pas de la forme active βαπτισμός mais de la forme passive βάπτισμα, qui marque plutôt le résultat du baptême, bien qu'en pratique les deux formes soient à peu près équivalentes.

Le mot « baptiser » paraît treize fois ; mais trois fois il s'agit d'un baptême par analogie : 1 Cor. 15^{29} (*bis*), il est question du rite obscur appelé baptême pour les morts (οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν) 1 Cor. 10^{2} : « Tous furent baptisés *en* Moïse (εἰς τὸν Μωϋσῆν) dans la nuée et dans la mer », comme les chrétiens sont baptisés au Christ. Les dix autres exemples sont réunis dans quatre textes :

a) Rom. 6^{3} (*bis*) : être baptisé au Christ Jésus (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν) ou en sa mort (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ).

b) Gal. 3^{27} : être baptisé au Christ (εἰς Χριστόν).

c) 1 Cor. 12^{13} : être baptisé en un seul corps (εἰς ἓν σῶμα).

d) 1 Cor. $1^{13.15}$: baptiser au nom de quelqu'un (εἰς τὸ ὄνομα) ; $1^{14.16}$: baptiser quelqu'un ; 1^{17} : baptiser (absolument).

On voit que l'Apôtre emploie ces deux locutions remarquables qu'il est à propos d'étudier de près : baptiser *en* (εἰς) quelqu'un ou quelque chose et baptiser *au nom* (εἰς τὸ ὄνομα) de quelqu'un.

II. BAPTISER AU CHRIST (εἰς Χριστόν).

1. Comment faut-il entendre les locutions pauliniennes « être baptisé au Christ » (Gal. 3^{27} : εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε) ou « au Christ Jésus » (Rom. 6^{3})? La préposition εἰς exprime-t-elle une simple relation ou doit-elle être prise au sens quasi local, le Christ représentant l'élément, le milieu, où nous sommes plongés par le baptême? Plusieurs exégètes n'y voient qu'une simple relation, car : *a*) Baptiser ne signifie pas nécessairement plonger, mais peut signifier laver, purifier. — *b*) Les locutions analogues, βαπτίζεσθαι εἰς μετάνοιαν, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, montrent que εἰς n'exprime pas l'entrée dans un milieu, dans un élément, mais marque seulement la tendance ou le but. — *c*) Le rapprochement de 1 Cor. 10^{2} (πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο) semble prouver la même chose.

Il est très vrai, comme nous l'avons dit ci-dessus, que βαπτίζειν ne signifie pas toujours plonger dans un milieu. Mais si cette acception n'est pas exigée par le mot lui-même, elle n'est pas davantage exclue et elle peut fort bien être exprimée par εἰς (Marc. 1^{9} : ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην). Le tout est de savoir si elle est requise par le contexte. Or, lorsque saint Paul parle du baptême au Christ, il semble considérer clairement le Christ mystique comme une sorte d'élément divin, d'atmosphère surnaturelle, où nous devons être plongés. En effet : *a*) dans Rom. 6^{3} la conséquence du baptême au Christ est que nous sommes *ensevelis* avec lui par le baptême [qui est] en sa mort et que nous sommes

σύμφυτοι avec lui. Sanday a donc raison de paraphraser ainsi : « The act of baptism was an act of *incorporation* into Christ. » Meyer-Weiss dit la même chose avec moins de concision et plus de réalisme. Col. 2^{12} (consepulti ei in baptismo) ne s'explique bien que dans cette hypothèse; car le rite d'immersion rend bien compte de « ensevelis dans le baptême », mais pourquoi « ensevelis *avec* lui » si nous ne sommes pas plongés en lui? — *b*) Dans Gal. 3^{27-28}, le baptême *au* Christ (ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε) a deux résultats : le premier c'est de nous *revêtir* du Christ (Χριστὸν ἐνεδύσασθε), le second c'est de nous *unifier dans* le Christ (πάντες ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Mais tout cela n'est intelligible que si le Christ est considéré comme un élément dans lequel nous vivons, comme une forme commune qui nous enveloppe. — *c*) Dans 1 Cor. 12^{13} règne le même ordre d'idées, bien que l'expression soit un peu différente (ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν) : nous avons été baptisés *en* un même corps mystique parce que nous sommes plongés dans le même Christ mystique. Le résultat est toujours le même; c'est de faire de nous tous un même Christ (12^{12} : οὕτως καὶ ὁ Χριστός).

Pour écarter toute équivoque, répétons que le sens indiqué ressort du contexte et non pas du verbe βαπτίζειν (qui est devenu un terme technique signifiant « conférer le baptême »), ni de la préposition εἰς (qui pourrait marquer une simple relation, la tendance, la fin, etc.). C'est le contexte — et le contexte seul — qui nous invite à retenir pour le mot « baptiser » l'acception étymologique de « plonger ». Si le contexte change, l'acception doit être abandonnée.

III. BAPTISER AU NOM DU CHRIST (εἰς τὸ ὄνομα).

1. Cette formule a été spécialement étudiée par J. Bœhmer, *Das biblische* IM NAMEN. *Eine sprachwissenschaftl. Untersuchung über das hebräische* בשם *und seine griechischen Æquivalente* (*im besonderen Hinblick auf den Taufbefehl,* Matth. 28, 19), Giessen, 1898. L'auteur croit que les cinq expressions suivantes sont synonymes parce qu'elles remontent à la même origine et sont la traduction du même בשם : *a*) ἐν τῷ ὀνόματι, 1 Cor. 5^4; 6^{11}; Eph. 5^{20}; Phil 2^{10}; Col. 3^{17}; 2 Thess. 3^6 (nous n'indiquons que les textes de S. Paul); — *b*) εἰς τὸ ὄνομα, 1 Cor. 1^{13-15}; — *c*) διὰ τοῦ ὀνόματος, 1 Cor. 1^{10}; — *d*) ἐπὶ τῷ ὀνόματι, — *e*) τῷ ὀνόματι. — Le sens de la formule serait partout « avec la puissance, l'autorité de quelqu'un » ou bien « en

compagnie, en présence de quelqu'un ». Par exemple, Mat. 28[19] signifierait : « Faites-moi de tous les peuples des disciples, en les baptisant en présence [ou avec l'assistance *im Beisein*] du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (p. 75). L'auteur, comme le lui reproche Deissmann (*Theol. Literaturzeitung*, t. XXI, 1900, p. 71-74), part d'un double postulat qui n'est pas prouvé et ne peut pas l'être, à savoir que la formule εἰς τὸ ὄνομα est née sur le sol palestinien et que les cinq expressions énumérées ci-dessus répondent toutes à l'hébreu בשם. Brandt (Ὄνομα, *En de doops formule in het Niewe Testament*, dans *Theol. Tijdschrift*, Leyde, t. XXV, 1891, p. 565-610) avait déjà montré que l'équivalent de εἰς τὸ ὄνομα dans e bas judaïsme est לשם et non pas בשם. L'expression se trouve en effet dans le Talmud (*Yebamoth* 48[b]) : « Le prosélyte doit se baigner au nom de Jéhovah » (לשם השמים). De plus, bien que a différence entre ἐν et εἰς tende à diminuer vers l'époque néotestamentaire, l'identification est loin d'être faite et il faut dans chaque cas s'en rapporter au contexte. Or, l'affirmation de Bœhmer (*op. cit.* p. 85) que la formule εἰς τὸ ὄνομα, aussi bien que la formule ἐν τῷ ὀνόματι, affecte toujours le ministre du baptême et non pas le récipiendaire, est insoutenable; car, sauf dans Mat. 28[19], cette formule se trouve précisément avec un verbe au passif où le ministre du baptême n'est ni nommé ni indiqué (Act. 8[16]; 19[5]; 1 Cor. 1[13.15]). Tout au plus pourrait-elle affecter, soit le ministre du baptême, comme auteur de la relation nouvelle du baptisé au Christ, soit le baptisé lui-même sujet de cette relation.

2. La question a été discutée dans *The Journal of Theol. Studies* par Armitage Robinson (*In the Name*, t. VII, 1906, p. 186-202) et Chase (*The Lord's command to baptize*, t. VI, 1905, p. 481-521 et t. VIII, 1907, p. 161-184). Le premier soutient l'équivalence des deux formules ἐν τῷ ὀνόματι et εἰς τὸ ὄνομα. Voici son résumé (p. 197) : « Une confession de foi *au Nom* était le prélude du baptême; l'invocation *du Nom* était une partie essentielle de la cérémonie. La personne baptisée acceptait un nouveau Maître. Grâce au mandat [donné aux apôtres, Mat. 28[19]] de faire des disciples en les baptisant *au Nom des trois* personnes divines, le ministre du baptême agissait avec autorité *en ce Nom;* il avait le droit d'invoquer *ce Nom :* pensée qui n'exclut pas la précédente. » Chase combat, avec beaucoup d'érudition et de logique, la thèse de Robinson; mais il affaiblit à notre avis sa démonstration par l'outrance de ses conclusions : le mot βαπτίζειν signifierait partout

« plonger », et devrait être *traduit* dans nos langues modernes au lieu d'être *transcrit;* dans εἰς τὸ ὄνομα, ὄνομα serait synonyme de « personne » et βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ voudrait dire « plonger dans la personne du Christ », autrement dit « dans le Christ lui-même »; la formule ἐν τῷ ὀνόματι aurait le même sens.

W. Heitmüller, dans une étude remarquable par le nombre de textes et de faits qu'elle accumule, mais trop systématique (*Im Namen Jesu. Eine sprach-und-religionsgesch. Untersuchung zum N. T. speziell zur altchristl. Taufe*, Gœttingue, 1903), s'engage dans une voie nouvelle et aboutit à cette conclusion (p. 127) : « Les locutions βαπτίζειν ἐν et ἐπὶ τῷ ὀνόματι décrivent l'opération du baptême; elles signifient que le baptême s'accomplit en énonçant le nom de Jésus. Par contre, la locution βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα exprime un (le) but et un (le) résultat du baptême; elle indique que le baptisé entre dans une relation d'appartenance, de propriété, à l'égard de Jésus. Mais l'énonciation du nom [de Jésus] est aussi impliquée dans la formule β. εἰς τὸ ὄνομα. » — Il est très vrai, comme nous le verrons, que la dernière locution exprime un rapport d'appartenance; mais ni l'une ni l'autre formule n'implique nécessairement le fait d'invoquer ou de prononcer le nom de Jésus sur la personne qui reçoit le baptême.

3. Trois considérations nous mettent sur la voie :

A) A l'époque néo-testamentaire le *nom* était quelquefois à peu près synonyme de la *personne;* il n'y aurait donc rien d'extraordinaire dans l'équivalence des expressions : *baptiser* AU (εἰς) *Christ* et *baptiser* AU NOM (εἰς τὸ ὄνομα) *du Christ*. Cf. Act. 1^{15}; Apoc. 3^{4}; 11^{13}; Mat. $10^{41\text{-}42}$. Même façon de parler dans le Talmud; cf. Lightfoot, *Horae hebraicae*, t. II, p. 118. L'on connaît l'axiome rabbinique : « Son Nom c'est Lui et Lui c'est son Nom » en parlant de Dieu (שמו הוא והוא שמו). Pour les exemples profanes voyez Deissmann, *Bibelstudien*, p. 143-5 et *Neue Bibelst.*, p. 24-6. On notera aussi l'équivalence des deux formules : « prêter serment à l'empereur » (ὀμόσαι εἰς, Plutarque, *Otho*, 18) et « prêter serment au nom de l'empereur (ὀμόσαι εἰς ὄνομα, Hérodien, II, 13).

B) Les Pères semblent ne mettre aucune différence entre « baptiser AU Christ » et « baptiser AU NOM du Christ ». S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* XVI, 19 (XXXIII, 945 : εἰκότως βαπτιζόμεθα εἰς πατέρα καὶ εἰς υἱὸν καὶ εἰς ἅγιον πνεῦμα). De même S. Athanase, *Contra Arian.* IV, 21 (XXVI, 500), *Epist.* IV *ad Serap.* 12 (XXVI, 653); S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXXIV, 17 (XXXVI, 236); S. Gré-

goire de Nysse, *Contra Eunom.* XI (XLV, 881) ; *In baptisma Christi* (XLVI, 585) ; le Pseudo-Ignace, *Philipp.* II (édit. Funk, p. 106), les *Canons apostoliques*, 49 etc. Tertullien ici parle comme les Grecs, *Adv. Prax.* 26 : « Novissime mandans ut tingerent in Patrem et Filium et Spiritum sanctum, non in unum. » Ainsi « baptiser au Père » et « baptiser au nom du Père » c'est tout un.

C) L'examen des passages où paraît la formule εἰς τὸ ὄνομα nous confirme dans cette opinion. Ni Mat. 28^{19} ni Act. 8^{16} ne fournissent aucune lumière ; mais, dans Act. 19^{5}, les mots ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ semblent répondre clairement à εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε ; (Act. 19^{3}) : ce qui tend à établir l'équivalence des deux locutions. Dans 1 Cor. $1^{13\text{-}15}$, la chose est encore plus nette. Cette parole des néophytes : « Moi, je suis de Paul », a indigné l'Apôtre. Non, leur dit-il en substance, vous ne m'appartenez point ; vous n'appartenez qu'à Jésus-Christ. « Est-ce que Paul a été crucifié pour vous » et vous a-t-il acquis au prix de son sang ? (cf. Act. 20^{28}). « Est-ce que vous avez été baptisés *au nom* de Paul », pour être devenus sa propriété, sa chose ? Si le raisonnement est juste, l'expression εἰς τὸ ὄνομα doit marquer un rapport d'appartenance.

En résumé : les expressions « être baptisé en (εἰς) quelqu'un ou au nom (εἰς τὸ ὄνομα) de quelqu'un » sont, *en soi*, à peu près synonymes et signifient « être, par le fait du baptême, consacré, voué, soumis à quelqu'un, devenir son sujet, son esclave, son bien ». Cependant, *quand il s'agit du Christ*, il y a lieu de les distinguer, parce que le Christ peut se prendre de deux manières, pour le Christ mystique et pour le Christ physique. La locution βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν s'applique au Christ mystique dont le baptême nous revêt comme d'un élément, d'une forme nouvelle ; la locution βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ (Mat. 28^{19}), ou τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ (Act. 8^{16} ; 19^{5} — il n'y a nulle part Χριστοῦ — s'applique à la personne physique du Fils de Dieu, du Seigneur Jésus, du chef de l'Église : la première marque un rapport d'union et d'identité mystique ; la seconde marque un rapport d'appartenance, de sujétion et de consécration.

IV. BAIN DES PROSÉLYTES ET BAPTÊME CHRÉTIEN.

1. *Énoncé du problème.* — Si la controverse au sujet du baptême des prosélytes dure encore, c'est peut-être parce que le problème est fort mal posé. On confond d'ordinaire deux questions très distinctes : « Les prosélytes avaient-ils à se baigner avant d'être

admis à participer aux rites et aux privilèges religieux du judaïsme? » et : « Ce bain avait-il une signification qui l'assimile au baptême chrétien? » Sur la première question, la réponse des historiens devrait être unanime. On peut discuter sur le sens précis des textes d'Arrien (*Dissert. Epict.*, II, 9) et des *Livres Sibyllins* (IV, 165 : ἐν ποταμοῖς λούσασθε ὅλον δέμας ἀενάοισιν), quoiqu'il soit difficile de n'y pas voir une allusion claire au bain des prosélytes ; mais toute la tradition judaïque, à partir du IIe siècle, suppose ce bain comme allant de soi, et il n'est pas probable que l'usage s'en soit introduit depuis l'apparition du christianisme. Pour devenir prosélyte, au sens strict du mot, il fallait : 1. la circoncision, 2. le bain de purification (טְבִילָה), 3. un sacrifice. Après la destruction du Temple, la troisième condition ne fut plus possible pour personne, et, pour les femmes, tout se réduisit au bain. Le Talmud est formel : *Kerithoth*, 81 *a*; *Yebamoth*, 46*a*. Déjà la *Mishna* ne laisse aucun doute sur la pratique traditionnelle. Voir les traités *Gerim*, I, 1-2; *Pesachim*, VIII, 8 (= *'Eduyoth*, V, 2). Ce dernier texte résout un cas de conscience intéressant. Il s'agissait de savoir si un prosélyte circoncis le 14 nisan pouvait manger la pâque. L'école de Shammaï l'y autorisait, pourvu que le même jour il eût pris le bain requis; l'école de Hillel au contraire assimilait le païen converti à l'homme souillé par le contact d'un cadavre. Les deux écoles considéraient donc le prosélyte comme impur; mais, pour Shammaï, c'était une impureté mineure durant seulement jusqu'au soir, à condition de s'être purifié préalablement; pour Hillel, c'était une impureté majeure devant durer sept jours (cf. Num. $19^{11\text{-}12}$) ; mais, pour l'un comme pour l'autre, le bain des prosélytes circoncis allait de soi.

2. *Le baptême des prosélytes* était donc une purification lévitique destinée à mettre fin à l'impureté légale inhérente à l'état d'idolâtrie d'où sortait le prosélyte. Schürer, *Geschichte*[4], t. III, p. 185, demande en quoi ce baptême différait du baptême chrétien, puisque des deux côtés le nom était identique (טבילה) et le rite aussi (un bain complet). Mais il indique lui-même en note une différence essentielle, c'est que le baptême des prosélytes tendait à restaurer la pureté lévitique tandis que le baptême chrétien symbolisait la pureté morale [qu'il produisait en la symbolisant]. Maintenant, que le choix du symbole ait été suggéré par la pratique juive, c'est possible, mais ce n'est pas démontré. En réalité, le symbole était suggéré par la nature des choses.

Voir S. Krauss, *Baptism* dans *Jewish Encycl.* t. II, 1902, p. 499-500; C. Clemen, *Das Evang. Christi*, Leipzig, 1905, p. 97-102; Isr. Lévi dans *Revue des études juives*, t. LIII, 1907, p. 59-61; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*[4], t. III, 1909, p. 181-185; surtout Edersheim, *The Life and Times of Jesus*[11], *App.* XII, t. II, 1901, p. 745-7.

3. *Prosélyte et néophyte.* — On lit assez souvent dans le Talmud de Babylone cette espèce d'adage : « Le prosélyte est comme un enfant nouveau-né » (גר שנתגייר כקטן שנולד דמי), *Yebamoth*, 22[a], 48[b], 62[a], 97[b]. Cela fait penser au mot de saint Jean : « *Nisi quis renatus fuerit denuo* etc. Lire tout le passage (Joan. 3[3-10]) et le comparer avec 1 Petr. 1[23]; 2[2] (*sicut modo geniti infantes*), avec Tit. 3[5] (*lavacrum regenerationis*) et l'expression *ex Deo natus*, fréquente dans la *1[a] Joannis*.

En y regardant de près, on verra que l'analogie est fallacieuse et qu'il n'y a aucun rapport entre le Nouveau Testament et le Talmud. Il n'est nullement question dans le Talmud d'une *renaissance surnaturelle*, d'une *régénération spirituelle*, mais seulement d'un *nouvel état juridique* qui, en vertu d'une fiction légale, change les anciennes relations du prosélyte. Voilà pourquoi la situation du prosélyte est constamment comparée à la condition d'un esclave affranchi. L'un et l'autre entrent dans une sphère nouvelle de droits et de devoirs sociaux. Le prosélyte est censé n'avoir plus de parents et Maimonide tire les conséquences de cette doctrine étrange : « Le païen devenu prosélyte et l'esclave affranchi sont *comme l'enfant qui vient de naître*. Les parents que l'un ou l'autre avait, quand il était païen ou esclave, ne sont plus ses parents. Légalement, il est permis au païen d'épouser sa mère ou sa sœur devenues prosélytes. Mais les sages interdisent ces unions pour qu'on ne dise pas que le prosélyte descend d'une sainteté supérieure à un état inférieur et que ce qui lui était défendu hier lui est permis aujourd'hui. » (*Issure Biah*, XIV, 13, cité par Lightfoot, *Horae hebr.* sur Joan. 3[3]).

NOTE Y. — VERTUS ET VICES.

I. LES LISTES DE SAINT PAUL.

1. *Listes des vertus chrétiennes.*

a) Quinze vertus compagnes de la charité (1 Cor. 13^{4-7}).

b) Cinq vertus typiques du chrétien : miséricorde, mansuétude, humilité, douceur, longanimité (Col. 3^{12}; Eph. 4^{2}).

c) Neuf *fruits* de l'Esprit : charité, joie, paix, longanimité, mansuétude, bonté, foi, douceur, continence (Gal. 5^{22-23}).

d) Trois *fruits* de la lumière : bonté, justice et vérité (Eph. 5^{9}).

e) Vertus exigées du prêtre (1 Tim. 3^{2-6}). Cf. t. I, p. 413-5.

f) Vertus exigées du diacre (1 Tim. 3^{8-13}). Cf. t. I, p. 416-8.

g) Vertus spéciales recommandées à Timothée : justice, piété, foi, charité, douceur, paix (1 Tim. 6^{11}; 2 Tim. 2^{22}).

2. *Listes des vices et des pécheurs.*

a) Quinze *œuvres* de la chair : fornication, impureté, impudicité, idolâtrie, maléfices, haines, discordes, jalousie, emportements, disputes, dissensions, factions, envie, ivrognerie, excès de table, *et autres choses semblables* (Gal. 5^{19-21}).

b) Six *œuvres* des ténèbres : excès de table, ivrognerie, luxure, impudicité, discorde, jalousie (Rom. 13^{13}).

c) Vingt et un vices des païens qui sont : pleins d'injustice, de méchanceté, d'avarice (*ou* de convoitise sensuelle), de malice, d'envie, de meurtre, de discorde, de fraude, de malignité, rapporteurs, médisants, impies, arrogants, hautains, fanfarons, ingénieux au mal, rebelles à leurs parents, dépourvus d'intelligence, de loyauté, de pitié, de miséricorde (Rom. 1^{29-31}).

d) Onze vices indignes des chrétiens : discorde, jalousie, ressentiments, disputes, détractions, médisances, enflure, désordres, impureté, fornication, impudicité (2 Cor. 12^{20-21}).

e) Six sortes de pécheurs à éviter : fornicateur, avare (*ou* voluptueux), idolâtre, insulteur, ivrogne, voleur (1 Cor. 5^{11}).

f) Dix sortes de pécheurs exclus du ciel : fornicateurs, idolâtres, adultères, efféminés, sodomites, voleurs, avares (*ou* voluptueux), ivrognes, insulteurs, ravisseurs (1 Cor. 6^{9-10}).

g) Dix *membres* du vieil homme : fornication, impureté, passion infâme, désir mauvais, convoitise, colère, animosité, malice, calomnie, discours déshonnêtes (Col. 1^{5-8}).

h) Quatorze sortes de criminels qui ont besoin d'être refrénés par la Loi : injustes et insoumis, impies et pécheurs, sacrilèges et profanateurs, assassins de père ou de mère, homicides, fornicateurs, sodomites, voleurs d'hommes, menteurs, parjures *et autres pareils* (1 Tim. 1^{9-10}).

i) Neuf caractères des infidèles qui sont : insensés, désobéissants, égarés, esclaves des passions et des voluptés, asservis à la malice et à l'envie, haïssables et ennemis les uns des autres (Tit. 3^{3}).

j) Dix-neuf vices de certains hérétiques qui sont : égoïstes, cupides, fanfarons, hautains, calomniateurs, insoumis à leurs parents, ingrats, irréligieux, insensibles, déloyaux, détracteurs, incontinents, cruels, ennemis du bien (*ou* des gens de bien), traîtres, emportés, enflés d'orgueil, plus amis du plaisir que de Dieu, hypocrites (2 Tim. 3^{2-5}).

Nous avons dit (p. 45) qu'entre le lexique de Paul et la terminologie stoïcienne il n'y a ni dépendance, ni imitation, ni même analogie lointaine. Au contraire, si l'on compare l'opuscule des *Deux voies*, tel qu'il se trouve dans la *Doctrine des apôtres* (chap. I-V), dans l'*Épître de Barnabé* (chap. XVIII-XX) et dans l'ancienne version latine découverte et publiée par J. Schlecht (*Die Apostellehre in der Liturgie der kath. Kirche,* Fribourg-en-B., 1901), on se sent immédiatement sur un terrain commun. La morale chrétienne étant édifiée sur la base de l'Ancien Testament, la terminologie est assez uniforme. Le décalogue en forme le cadre avec ses préceptes positifs (amour de Dieu et du prochain, obéissance aux parents) et ses préceptes négatifs (interdiction de l'idolâtrie, du meurtre, des péchés de la chair, du vol, du mensonge et des désirs mauvais).

II. LES MOTS DÉSIGNANT LA CHARITÉ.

Pour exprimer l'amour et l'amitié, les Grecs possédaient quatre mots dont notre langue est impuissante à rendre les nuances : φιλεῖν, στέργειν, ἐρᾶν, ἀγαπᾶν. — *a*) Φιλεῖν est le terme le plus général qui peut embrasser toute espèce d'amour, l'amour des personnes

et des choses qui nous sont chères (φιλά), l'amour de Dieu et des hommes, l'amour des autres et de soi-même, l'amour honnête et l'amour coupable. C'est le contraire de haïr (μισεῖν, ἐχθραίνειν); c'est un sentiment né de l'attrait ou de l'accoutumance (φιλεῖν avec l'infinitif = aimer à). — *b*) Στέργειν désigne un amour sensible mais non sensuel, un sentiment tranquille, égal et constant, dicté par la nature ou produit par l'intimité familiale. C'est l'amour des parents pour leurs enfants et réciproquement, l'amour mutuel des époux, l'amour de la patrie. Le mot n'est pas employé dans le Nouveau Testament. — *c*) Ἐρᾶν marque un amour ardent, passionnel, le plus souvent sexuel; un amour accompagné d'un violent désir qui suppose son objet absent ou imparfaitement possédé. Accouplé à φιλεῖν il forme gradation : « Un prince doux et bienfaisant, dit Dion Chrysostome, ne doit pas être simplement aimé des hommes mais passionnément aimé » (*Orat.* I : μὴ μόνον φιλεῖσθαι ὑπ' ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ ἐρᾶσθαι). Même gradation dans Xénophon, *Hiéron*, XI, 11. Le verbe ἐρᾶν, pas plus que ἔρως et ἐραστής, n'est employé dans le Nouveau Testament. C'était un vocable souillé par des associations d'idées impures. En vain Platon avait-il essayé de le réhabiliter, dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*; il n'en restait pas moins prostitué, dans l'usage ordinaire, à l'amour sensuel et à l'amour contre nature. Les auteurs du Nouveau Testament le remplacent par ἐπιθυμεῖν et ἐπιθυμία avec un sens défavorable. Il est demeuré au ban de la langue chrétienne, pour la raison qu'Origène expose dans son Commentaire sur le Cantique des cantiques (*Prolog.*, XIII, 68). Le mot de S. Ignace d'Antioche : Mon amour a été crucifié (*Roman.* VII, 2 : ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται) n'est appliqué au Christ que par un singulier contresens dont la lecture du contexte fait assez justice. — *d*) Ἀγαπᾶν c'est aimer par estime et par choix. La Vulgate le traduit très bien par *diligere* (sauf 2 Petr. 2^{15} : amare), tandis que *amare* sert à rendre φιλεῖν. Il y a en effet dans ἀγαπᾶν une idée de choix, de préférence fondée sur l'estime ou le devoir; au lieu que φιλεῖν exprime plutôt un sentiment spontané fait de sympathie naturelle ou de rapports intimes. La distinction indiquée par Aristote est fort juste : ἀγαπᾶν, προαιρεῖσθαι, διώκειν (*Eth. Nicom.* I, 3); τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστὶν αὐτὸν δι' αὐτόν (*Rhetor.* I, 11). Selon qu'on veut mettre en relief l'une ou l'autre idée, ἀγαπᾶν (*diligere*) est plus fort que φιλεῖν (*amare*) ou réciproquement. Cf. Xénophon, *Comment.* II, VII, 9; Cicéron, *Ad Famil.* XIII, 47; *Ad Brut.* 1. Dion Cassius (XLIV, 48) fait dire à Antoine parlant de César : « Vous

l'avez *aimé* comme un *père* et *chéri* comme un *bienfaiteur* (ἐφιλήσατε αὐτὸν ὡς πατέρα, καὶ ἠγαπήσατε ὡς εὐεργέτην). » Étudier aussi ces nuances délicates dans Joan. 21^{15-17}.

Si le verbe ἀγαπᾶν est fréquemment employé par les écrivains profanes, le substantif ἀγάπη est propre à la Bible. On le trouve dix-huit fois dans l'Ancien Testament (deutérocanoniques compris), dont dix fois dans le Cantique des cantiques. Il traduit toujours l'hébreu אַהֲבָה. Deissmann (*Bibelstudien*, p. 80) croyait l'avoir lu dans un papyrus antérieur à l'ère chrétienne; mais la lecture est reconnue fausse (cf. *Neue Bibelstudien*, p. 26-28) et l'on ne peut plus citer qu'un exemple de Philon (*Quod Deus immut.* 14, Mangey, t. I, p. 283) qui naturellement l'emprunte aux Septante et un autre d'un scoliaste de Thucydide (II, 51) de date incertaine.

Les deux mots (ἀγαπᾶν et ἀγάπη) sont très communs dans le Nouveau Testament, surtout dans S. Paul et dans S. Jean. Il n'est pas besoin de dire combien ils sont aptes à exprimer l'amour de Dieu pour nous, notre amour pour Dieu, l'amour pour nos frères et en particulier le sentiment chrétien de l'amour des ennemis. Jésus-Christ dit : ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν (Mat. 5^{44}; Luc. 6^{27}), car la charité est libre et dépend du vouloir; s'il avait dit : φιλεῖτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, il aurait presque demandé l'impossible. Cependant Dieu, non seulement nous *chérit*, mais il nous *aime* avec tendresse parce qu'il est père (φιλεῖ, Joan. 16^{27}) et S. Paul prononce l'anathème contre quiconque n'aimerait pas celui qui nous a tant aimés (1 Cor. 16^{22} : εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον ἤτω ἀνάθεμα).

III. L'ASCÈSE DANS SAINT PAUL.

La doctrine ascétique de S. Paul mériterait une étude à part. Nous en avons marqué quelques traits dans un article intitulé *Un aspect de l'ascèse dans saint Paul* (*Revue d'ascétique et de mystique*, t. II, 1921, p. 3-22) et plus brièvement au cours de cet ouvrage, surtout t. II, p. 417-424. Les principaux passages à considérer sont 1 Cor. IX; Phil. III; 2 Tim. II-IV, etc. Nous ajouterons ici deux textes intéressants.

A) 2 Cor. 4^{10} : πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰ. ἐν τῷ σώματι περιφέροντες ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῖν φανερωθῇ.	Semper mortificationem Jesu in corpore nostro circumferentes, ut et vita Jesu manifestetur in corporibus nostris.

11 ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες	Semper enim nos qui vivimus
εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰ.	in mortem tradimur propter J.
ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰ. φανερωθῇ	ut et vita J. manifestetur
ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν.	in carne nostra mortali.

Ces deux versets sont à rapprocher car ils s'éclairent mutuellement. Le mot νέκρωσις — équivalent du classique θανάτωσις — est parfois passif, « l'état de mort » (Rom. 4^{19}); mais il semble être ici actif, « la mise à mort, le crucifiement ». L'Apôtre veut dire que le supplice de Jésus se renouvelle toujours (πάντοτε) et partout (περιφέροντες) dans son corps. C'est le *quotidie morior* de 1 Cor. 15^{32}. Il fait allusion à ses persécutions et à ses souffrances — bastonnades, flagellations, lapidations etc... (2 Cor. 11^{23-30}) — et aussi sans doute à ses austérités volontaires (1 Cor. 9^{26-27}). Sa vie, tant de fois sauvée par miracle (2 Cor. 1^{10}; 2 Tim. 3^{11}; 4^{17} etc.), est une sorte de miracle continuel et une preuve que Jésus, son soutien et son libérateur, vit glorieux au ciel. C'est grâce à lui qu'il peut dire sans cesse : *quasi morientes et ecce vivimus* (2 Cor. 6^{9}).

B) Gal. 6^{17} : Τοῦ λοιποῦ κόπους	De cetero nemo
μοι μηδεὶς παρεχέτω.	mihi molestus sit :
ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ	ego enim stigmata Domini Jesu
ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω.	in corpore meo porto.

Malgré la concision du texte, le sens n'est pas obscur. « Dorénavant (τοῦ λοιποῦ, imparfaitement rendu par *de cetero*) que personne ne me cause plus d'ennuis », ne me suscite plus d'embarras, par ses attaques, ses calomnies et ses manœuvres hostiles, comme celles dont les judaïsants de Galatie se sont rendus coupables envers moi; « car je porte dans mon corps les marques de Jésus » et ces marques glorieuses montrent que je lui appartiens, que je suis son serviteur, son mandataire et son apôtre. Les στίγματα étaient les marques qu'on imprimait au fer rouge : en Occident, sur les esclaves fugitifs; en Orient, sur tous les esclaves et quelquefois sur les soldats, pour indiquer leur maître et leur chef; dans tous les pays, sur les animaux, pour faire connaître leur propriétaire. Saint Paul se réfère à l'usage oriental et il fait évidemment allusion aux cicatrices des plaies tant de fois reçues pour le nom de Jésus. Ces cicatrices sont les *marques de Jésus*, non seulement parce qu'elles l'assimilent à son Maître, mais parce qu'elles le désignent comme l'esclave et le soldat de Jésus et qu'elles ont été imprimées non par Jésus lui-même mais pour son compte.

NOTE Z. — ESCHATOLOGIE JUDAIQUE.

La plus grande difficulté que présente l'étude de l'eschatologie juive est son mélange presque inextricable avec les conceptions messianiques et avec les idées apocalyptiques, mobiles et fuyantes comme des rêves. Nous croyons inutile de nous engager dans ce labyrinthe et nous nous en tiendrons à deux points qui peuvent éclairer, par analogie ou par contraste, l'exégèse du N. T.

I. LA DURÉE DES TEMPS MESSIANIQUES.

Les prophètes assignaient au Messie un règne sans fin (Jer. 24^{6}; $33^{17.22}$; Ezech. 37^{25}; Joel 4 $(3)^{20}$; Dan. 7^{27}). Tel est aussi l'enseignement des plus anciens auteurs extra-canoniques (*Énoch*, LXII, 14; *Sibyll.* III, 49-50, 766; *Psalm. Salom.* XVII, 4). Cf. Joan. 12^{34} : Nos audivimus ex lege, quia Christus manet in aeternum. Toutefois, parallèlement à la thèse du règne éternel du Messie, s'accrédita plus tard l'opinion d'un règne temporel servant de prélude à un règne céleste qui ne devait pas finir. L'*Apocalypse de Baruch*, tout en admettant l'éternité du règne messianique (LXXIII, 1), ne laisse pas de dire, XL, 3 : Et erit principatus ejus stans in saeculum, *donec finiatur mundus corruptionis*. Le *quatrième livre d'Esdras* fixe même une limite (XII, 34 : quoadusque veniat *finis, dies judicii*) et une date (VII, 28-29 : *annis quadringentis*. Et erit post annos hos, et morietur filius meus Christus). — Les spéculations rabbiniques sont ramassées dans un passage du Talmud de Babylone, *Sanhedrin*, 96^{b}-99^{a}. Les *jours du Messie* sont de *quarante* ans d'après Ps. 94 $(95)^{10}$ et d'après Deut. 8^{3} comparé avec Ps. 89 $(90)^{15}$, ou de *soixante-dix* ans d'après Is. 23^{15}, ou de *trois générations* d'après Ps. 71 $(72)^{5}$, ou de *quatre cents* ans d'après Ps. 89 $(90)^{15}$ comparé avec Gen. 15^{13}. — A ces hypothèses la *Pesiqta rabbathi* ajoute les suivantes : *six cents* ans (sans autorité scripturaire), ou *mille* ans d'après Ps. 89 $(90)^{4}$ et Is. 63^{4}, ou *deux mille* ans d'après Ps. 89 $(90)^{15}$, ou *sept mille* ans d'après Is. 62^{5}, ou *trois cent soixante-cinq mille* ans (une année de jours du Seigneur) d'après Is. 63^{4}. — Tous ces calculs reposent sur le

principe que la félicité messianique doit égaler les temps d'épreuve ou qu'un jour du Seigneur équivaut à mille ans. — Une autre tradition qui devait exercer beaucoup d'influence sur les premiers écrivains chrétiens, est consignée dans le Talmud de Babylone (*'Aboda Zara* 9ª et *Sanhedrin* 97ª-98ª) et part d'une donnée différente. Elle fait durer le monde six mille ans, comme la création a duré six jours : deux mille ans de chaos (תוהו), deux mille ans de Loi (תורה), deux mille ans de jours du Messie (ימות המשיח). Cf. Weber, *Jüd. Theol.* ², 372-373, 349.

II. LA RÉSURRECTION DES MORTS.

Aux environs de l'ère chrétienne, les Juifs croyaient-ils à la résurrection universelle? Divisons cette période en trois sections.

1. *Temps qui précèdent l'apparition du christianisme.* — Le second livre des Macchabées ne s'occupe que de la résurrection des justes (2 Mac. $7^{9.14.23}$; 12^{43-44}; 14^{46}) et particulièrement des martyrs, qui semblaient avoir un droit spécial à la résurrection (cf. Apoc. 20^4). Le fameux passage de Daniel (12^2 : Et multi de his qui dormiunt in terrae pulvere evigilabunt, alii in vitam aeternam et alii in opprobrium), tout en mentionnant la résurrection des méchants, peut à la rigueur s'entendre d'une résurrection partielle, bien que la totalité ne soit pas exclue. Mais, du moment que le principe de la résurrection des impies était admis, il n'y avait plus de raison de le limiter. Les diverses parties du livre d'Énoch contiennent des conceptions fort différentes. D'après XXII, 13, les pécheurs qui ont subi leur peine ici-bas ne ressusciteront point; XXV, 5 semble supposer que les autres ressusciteront pour être châtiés. Quant aux justes, leur résurrection ne fait pas de doute.

2. *Premier siècle de notre ère.* — A) *L'école rationaliste*, représentée surtout par les sadducéens, niait absolument la résurrection et même l'immortalité de l'âme (Josèphe, *Bell. jud.* II, VIII, 14; *Antiq.* XVIII, I, 4); mais comme leurs partisans étaient peu nombreux, les sadducéens, pour ne pas choquer la masse du peuple, étaient obligés de se conformer au langage des pharisiens (Josèphe, *loc. cit.*). Cf. Mat. 22^{23}; Marc 12^{18}; Luc. 20^{27}; Act. 4^{1-2}; 23^8. — B) *L'école helléniste*, représentée par Philon et le quatrième livre des Macchabées, admettait l'immortalité de l'âme mais niait ou dissimulait la résurrection du corps. Selon Josèphe (*Bell.* II, VIII, 11; *Antiq.* XVIII, I, 5) les esséniens auraient par-

tagé cette opinion. — C) *L'école orthodoxe,* représentée par les pharisiens, admettait la résurrection des justes et même plus communément la résurrection de tous les hommes, Juifs et non Juifs, bons et méchants. Ainsi le quatrième livre d'Esdras, VII, 32 : « Et terra reddet quae in ea dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitant, et promptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae. » Si l'*Apocalypse de Baruch,* XXX, ne parle que des justes, elle fait plus loin mention expresse des impies (L) : « Restituet terra tunc mortuos quos recipit nunc ut custodiat eos, nihil immutans in figura eorum, sed sicut recepit ita restituet eos. » Le changement des bons et des méchants ressuscités n'apparaîtra qu'après le jugement (LI) : « Et cum praeterierit ille dies statutus, immutabitur aspectus eorum qui damnati fuerint et gloria eorum qui justificati fuerint. Fiet enim aspectus eorum qui nunc impie agunt pejor quam est, ut sustineant supplicium » etc. (trad. Ceriani, *Monumenta sacra et prof.,* Milan, t. I, 1866, p. 86). Le *Testament de Benjamin,* X, 8 (Charles, *The Testaments of the twelve Patriarchs,* Oxford, 1908, p. 229), est encore plus explicite : Καὶ οἱ πάντες ἀναστήσονται, οἱ μὲν εἰς δόξαν, οἱ δὲ εἰς ἀτιμίαν (Arménien : Τότε πάντες ἀλλαγησόμεθα, οἱ μὲν εἰς δόξαν, οἱ δὲ εἰς ἀτιμίαν, cf. 1 Cor. 15^{51-52}). Mais il faut toujours escompter les chances d'interpolation chrétienne.

3. *Judaïsme rabbinique.* — L'opinion primitive, qui est restée traditionnelle, est que les morts ressusciteront à la fin des temps pour le jugement. Vers la fin du second siècle de notre ère, ce semble, une école dissidente imagina une résurrection des justes pour jouir du règne messianique terrestre; mais cette école n'arriva point à prévaloir. De plus en plus, on fit de la résurrection le pendant de la création. Cela suppose la résurrection universelle, conformément à Dan. 12^{2}; quoiqu'on s'occupât surtout, naturellement, de la résurrection des justes. Cf. Lagrange, *Le messianisme,* p. 122-131 et 176-185. On peut consulter aussi : F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstell. des alten Israels und des Judentums,* 1892; A Bertholet, *Die israel. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode,* Fribourg-en-B., 1899; R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of future life in Israel, in Judaism and in Christianity,* Londres, 1899; P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Aqiba,* Tubingue, 1903.

BIBLIOGRAPHIE

Loin de chercher à allonger cette bibliographie, on s'est surtout appliqué à la faire courte. La simple énumération de tout ce qui s'est écrit sur saint Paul, depuis le troisième siècle jusqu'à nos jours, remplirait un gros volume. Pareil répertoire serait d'ailleurs de faible intérêt et d'utilité médiocre, la plupart de ces travaux étant de nulle valeur intrinsèque et justement tombés dans l'oubli. Nous excluons de nos listes six sortes d'ouvrages.

1° Tous les *auteurs antérieurs au XIXe siècle*, parce qu'ils sont censés connus du lecteur au cas où ils ont une valeur réelle.

2° Tous les *commentaires* anciens et modernes, parce qu'ils sont énumérés, en général avec une brève appréciation, dans toutes les Introductions au Nouveau Testament.

3° Tous les *grands recueils* ou collections anonymes, comme dictionnaires de la Bible, encyclopédies, etc.

4° Presque tous les *articles de revue*, ainsi que la plupart des thèses de baccalauréat et de licence. M. U. Chevalier, dans sa *Bio-bibliographie*[2] (1907, t. II, col. 3515-3535), en donne une liste assez longue.

5° Les *Vies de saint Paul* et les *Histoires du siècle apostolique*, bien que plusieurs de ces ouvrages mènent de front l'histoire et la théologie.

6° Enfin, à peu d'exceptions près, les *études de topographie et de chronologie*, les recherches sur la composition, l'état moral et les vicissitudes des églises pauliniennes.

Les noms des auteurs catholiques, malheureusement trop rares encore, sont précédés d'un astérisque.

I. THÉOLOGIES DE SAINT PAUL.

1. *Période des premiers essais.*

Nous ne signalons que pour mémoire ces travaux, déjà oubliés pour la plupart et non sans raison.

G. W. Meyer, *Entwicklung des paulin. Lehrbegriffes,* Altona, 1801.
* J. B. Gerhauser, *Character und Theologie des Ap. Paulus aus seinen Reden und Briefen,* Landshut, 1816.
L. Usteri, *Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes, in seinem Verhältnisse zur bibl. Dogmatik,* Zurich, 1824 (6e édit. en 1851).
K. Schrader, *Die Lehre des Ap. Paulus,* Leipzig, 1833.
Dæhne, *Entwickelung des paulin. Lehrbegriffs,* Halle, 1835.
Lützelberger, *Grundzüge der paulin. Glaubenslehre,* Nuremberg, 1839.
Lutterbeck, *Die neutestam. Lehrbegriffe oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende,* Mayence, 1852.
E. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique,* Strasbourg, 1852, 3e édit. 1864.
Hahn, *Die Theologie des N. T.,* Leipzig, 1854.
H. Messner, *Die Lehre der Apostel,* Leipzig, 1856.
Schmid, *Bibl. Theologie des N. T.*[3] (éd. par Weizsäcker), Stuttgart, 1863.
F. C. Baur, *Vorlesungen über neutestam. Theologie,* Leipzig, 1864.
J. J. van Oosterzee, *De Theologie des Nieuwen Verbonds,* 1867 (2e édit. 1872).
Opitz, *Das System des Paulus nach seinen Briefen,* Gotha, 1874.
A. Immer, *Theologie des N. T.,* Berne, 1877.
* H. T. Simar, *Die Theologie des heil. Paulus*[2], Fribourg-en-B., 1883 (1re édit. en 1864).

Les deux premiers essais ne sont que d'humbles et timides ébauches; mais l'ouvrage d'Usteri fit époque. Usteri fut le premier à réduire en système la théologie de saint Paul. Il la conçut comme une sorte de philosophie de l'histoire, embrassant les temps d'ignorance et la plénitude des temps, avec l'avènement du Christ au point d'intersection. Le plan se déroule ainsi :

1re partie. *Paganisme et judaïsme.* — 1. Les hommes perdent graduellement la connaissance de Dieu et tombent peu à peu dans un état général de péché. — 2. Rapport entre les péchés de tous les hommes et le péché du premier homme. — 3. Relation du péché et de la mort à la Loi mosaïque. — 4. Relation de la Loi à la justice. — 5. But final de la Loi, ou relation de la Loi à la foi. — 6. Désir de rédemption inspiré par l'insuffisance de la Loi.

2e partie. *Le christianisme.* — 1. La rédemption de l'individu. — 2. La naissance et la formation de la communauté chrétienne. — 3. La consommation de la communauté chrétienne.

Ce contraste, suggéré par les premiers chapitres de l'Épître aux Romains se prête assez bien, par le vague de ses contours, aux développements les plus variés. Mais il a le défaut de reléguer à l'arrière-plan la personne du Christ, qui ne fait son apparition qu'à la fin de l'ouvrage, immédiatement avant la parousie.

Les successeurs d'Usteri suivirent docilement ses traces. Ils en diffèrent peu pour la marche et le point de vue d'ensemble. Presque tous s'en tiennent à l'Épître aux Romains, comme si elle était la quintessence de la doctrine de Paul et, sans nier l'authenticité des autres Épîtres, ils les exploitent à peine. C'est toujours l'antithèse entre le passé et le présent, entre le règne du péché et le règne de la justice, entre l'impuissance de l'homme sans le Christ et son relèvement par le Christ. On reconnaît là l'influence, peut-être inconsciente, du protestantisme officiel, qui regarde la justification par la foi comme le fondement du christianisme et l'Épître aux Romains comme le résumé de Paul. Tous négligent également la partie morale de l'enseignement de l'Apôtre.

Simar lui-même, dont le principal mérite a été de montrer la voie aux écrivains catholiques, est d'avis que, sans exclure les autres lettres, c'est dans l'Épître aux Romains, la plus dégagée des polémiques, la moins subordonnée aux circonstances extérieures et aux besoins spéciaux des destinataires, qu'il convient de chercher la formule la plus sincère et la plus complète de la doctrine de Paul, de ce que l'on pourrait appeler son système. Il en trouve l'idée fondamentale (Grundgedanke) dans « l'universalité du salut préparé par Dieu à tous les hommes sans acception de personnes, et qui est également nécessaire à tous ». L'expression la plus pleine et la plus concise de cette thèse serait dans le mot de l'Apôtre : « L'Évangile est un agent de Dieu pour procurer le salut de tout croyant, du Juif d'abord et aussi du Grec; car la justice de Dieu s'y révèle par la foi [et] en la foi », à condition d'en rapprocher les textes qui affirment l'universalité du péché et ceux qui expliquent l'économie de la rédemption. D'après cela, comme Simar le fait justement remarquer, le plan d'une théologie de saint Paul ne comporterait que deux parties : 1. Besoin de rédemption commun à tous les hommes; 2. fait de la rédemption considéré dans la personne et l'œuvre du rédempteur. Mais des rai-

sons de symétrie lui font scinder le second point en trois subdivisions : 1. La rédemption universelle dans le Christ; 2. la rédemption subjective (appropriation individuelle de la rédemption); 3. la consommation des choses. De la sorte, l'ouvrage comprend quatre sections principales. C'est en somme la marche traditionnelle depuis Usteri.

L'exposé de Reuss, qu'on lit encore parce qu'il est écrit dans une langue claire, s'attache lui aussi à l'idée d'Usteri, mais tandis que ce dernier faisait cadrer la théologie de saint Paul avec l'histoire religieuse de l'humanité, le professeur de Strasbourg préfère y voir l'image de la vie même de l'Apôtre partagée en deux périodes « par le fait aussi simple que subit de sa conversion miraculeuse sur le chemin de Damas ». Au demeurant, après cet essai de synthèse, Reuss semble abandonner tout plan systématique et ses chapitres se succèdent sans ordre apparent.

2. *Travaux contemporains :*

O. Pfleiderer, *Der Paulinismus, ein Beitrag zur Geschichte der urchristl. Theologie*[3], Leipzig, 1890 (1re édit. 1873).

J. Bovon, *Théologie du N. T.*, Lausanne, 1893-4 (2e éd. 1902-5).

W. F. Adeney, *The Theology of the N. T.*, New-York, 1894.

A. Sabatier, *L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*[3], Paris, 1896 (1re édit. 1871).

W. Beyschlag, *Neutestam. Theologie*[2], Halle, 1896.

H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutest. Theologie,* Fribourg-en-B., 1897.

W. Schmidt, *Die Lehre des Ap. Paulus,* Gütersloh, 1898.

C. Holsten, *Das Evangelium des Paulus,* Berlin, 1898.

G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.*, Édimbourg, 1899.

B. Weiss *Lehrbuch der bibl. Theologie des N. T.*[7], Stuttgart, 1903.

G. B. Stevens, *The Pauline Theology*[2] (*a study on the origin and correlation of the doctrinal teachings of the Ap. Paul*), New-York, 1906.

A. Schlatter, *Die Lehre der Apostel,* Tubingue, 1910.

P. Feine, *Theologie des neuen Testaments*, Leipzig, 1910 (2e édit. en 1912).

H. C. Sheldon, *New Testament Theology,* New-York, 1911.

H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments,* Tubingue, 1911.

Holsten, Pfleiderer et Holtzmann relèvent plus ou moins

directement de Baur et appartiennent à l'école libérale (nous dirions en France radicale) ; Beyschlag, B. Weiss, A. Sabatier et Stevens représentent diverses nuances du protestantisme dit conservateur, mais les deux derniers ont évolué plus tard dans le sens libéral, c'est-à-dire rationaliste; Feine et Schlatter et surtout Bovon font entendre une note plus conservatrice. Nous avons peu fréquenté Adeney, Schmidt et Weinel.

A côté de divergences profondes, Pfleiderer et Holtzmann ont de nombreuses affinités. Grâce au progrès de la critique historique, ces deux attardés de l'école de Tubingue admettent l'authenticité des Épîtres aux Thessaloniciens, au moins de la première, de l'Épître aux Philippiens et du billet à Philémon; ils consentent même à reconnaître, dans une large mesure, les idées pauliniennes dans les lettres aux Colossiens et aux Éphésiens. Tous les deux, affranchis de la croyance au surnaturel et des opinions confessionnelles, protestent néanmoins contre ce qu'ils appellent le *rationalisme,* c'est-à-dire contre la tendance à prêter aux auteurs sacrés les idées philosophiques ou religieuses de notre époque. Tous les deux font dériver la théologie de saint Paul de sa conversion, ou, pour mieux dire, des postulats psychologiques qui auraient rendu cette conversion possible et nécessaire. Mais là s'arrêtent les rapports. Tandis que Pfleiderer, s'acharnant sur les textes les plus obscurs, les soumet à une pénétrante analyse, malheureusement faussée par un excès d'ingénieuse subtilité, sans s'inquiéter de ce que les autres ont pu penser et dire avant lui, Holtzmann étale volontiers une prodigieuse connaissance de l'exégèse contemporaine; je parle de l'exégèse allemande, car pour lui la science vraie commence à Tubingue et ne franchit guère les confins germaniques. Le premier déploie dans tous ses écrits un tel effort de clarté que sa pensée ne reste presque jamais équivoque, mais il en change si aisément qu'on n'est jamais sûr de tenir enfin son opinion définitive. Le second s'enveloppe d'une obscurité protectrice; il procède par allusions et par insinuations plutôt que par preuves directes; il faut s'arrêter à tout instant pour le contrôler et le contrôle est difficile; on se demande avec angoisse si on le comprend et s'il s'est bien compris lui-même. Au lieu que Pfleiderer met tout en œuvre pour aplanir la marche du lecteur, Holtzmann semble prendre à tâche de l'entraver; mais il retrouve son avantage dans l'exposé des systèmes différents du sien et dans les vues d'ensemble où il excelle.

Holsten a ceci de génial qu'il explique la conversion de Paul par sa théologie et sa théologie par sa conversion. A force de ruminer dans son esprit les arguments des chrétiens en faveur de la résurrection de Jésus, Paul aurait fini par se convaincre que Jésus pouvait être ressuscité, qu'il l'était en effet; et cette persuasion aurait produit l'hallucination du chemin de Damas. Mais ce fait nouveau — l'apparition de Jésus — aurait peu à peu bouleversé et transformé toutes ses idées anciennes sur la théodicée, la sotériologie, la morale, l'eschatologie. Dans son exposé de la théologie de Paul, Holsten atteint ou dépasse l'extrême limite de la fantaisie et de l'arbitraire.

Weiss et Beyschlag se rattachent à des conceptions différentes du luthéranisme et ils sont opposés d'esprit, de méthode, de principes, de tendances, comme on s'en aperçoit de reste par les traits qu'ils se décochent sans relâche, dans des notes satiriques. B. Weiss distribue les écrits de Paul, selon l'ordre chronologique, en quatre groupes qui sont étudiés séparément. Chaque chapitre se divise en quatre paragraphes et chaque paragraphe en quatre sections. Les quatre sections sont résumées en tête du paragraphe sous forme de thèse et développées dans le corps de l'article à grand renfort de textes, de notes et de références. Est-il bien naturel de jeter toutes les doctrines de l'Apôtre dans un moule uniforme à quatre compartiments? L'on ne tarde pas à s'apercevoir que ce système de cloisons étanches rétrécit tous les horizons, raccourcit toutes les perspectives et rend impossible toute synthèse. L'ordre et la clarté rachètent en partie ce défaut d'ampleur. L'ouvrage ressemble plus à une concordance qu'à un exposé théologique; mais, si la lecture en est pénible, la consultation en est utile. A l'encontre de Weiss, Beyschlag ne vise pas à être complet. Il s'attache aux doctrines capitales ou qui lui semblent telles et les poursuit à outrance. Son exposé y gagne en largeur, en cohésion et en intérêt. Malheureusement il suspend toute la théologie de saint Paul à une antithèse sur laquelle, de son propre aveu, règne parmi les exégètes une extrême confusion d'idées, l'antithèse « chair et esprit ». La théologie de l'Apôtre serait l'effort pour résoudre cette antithèse qui aussitôt en suggère une autre : « Adam et le Christ ». Les deux grandes figures historiques de l'humanité nous expliquent l'énigme psychologique de la chair et de l'esprit et nous font entrevoir la victoire finale de l'esprit. Ce sont les péripéties de cette lutte, depuis le

décret de Dieu dans l'éternité jusqu'au triomphe définitif lors de la parousie, que Beyschlag nous invite à contempler.

Les qualités de style et d'exposition de SABATIER sont assez connues. Son *Apôtre Paul,* où l'histoire occupe d'ailleurs une large place, a tout l'intérêt d'un ouvrage historique. Au dernier livre, l'auteur nous présente l'*Organisme du système théologique de Paul* ou, pour mieux dire, l'évolution psychologique de sa pensée sous l'influence de « l'expérience religieuse ». Ce qu'il a constaté en lui-même Paul l'applique, par voie de généralisation, à chacun des hommes : de là naît son anthropologie, sa conception du péché et de la chair, de la foi et de la loi, de la justice et de la vie nouvelle. De la sphère psychologique, le principe chrétien est transporté ensuite dans la sphère sociale et historique; d'individuel il devient universel. Il reste une dernière ascension à accomplir pour atteindre la sphère métaphysique et trouver en Dieu « la cause première et toujours active de ce grand déploiement de justice et de vie » qu'on a successivement contemplé dans la conscience humaine et dans l'histoire du monde. Ces trois zones différentes correspondraient aux trois grandes périodes de la vie de Paul et aux trois groupes d'Épîtres — Sabatier laisse de côté, comme douteuses, les Pastorales. Mais rien ne vient justifier cette concordance. Ce qui achève d'imprimer à tout le système le sceau de l'arbitraire, c'est que la notion de Dieu en est le faîte et le couronnement. Or il est constant que la notion de Dieu, héritage du judaïsme, est un des points les moins caractéristiques de la doctrine de Paul.

STEVENS ne se pique pas, comme Sabatier, de fixer les étapes de la théologie paulinienne. Commençant par où Sabatier finit, il prend pour base de son exposé la notion de Dieu, à laquelle il rattache tout le reste sans lien apparent. Dans la *Théologie du Nouveau Testament* du même auteur, la notion de Dieu perd sa primauté et « le point de départ est anthropologique ». Stevens rachète cette inconsistance par une clarté d'exposition et une netteté de style qui contrastent favorablement avec les autres théologies de saint Paul, celle de Sabatier mise à part.

Un mot seulement des auteurs plus récents. FEINE est un croyant. Il admet la divinité de Jésus-Christ et le caractère miraculeux de la conversion de Paul; mais, en bon protestant, il soutient la valeur *forensique* de la justification, le sens *symbolique* des paroles de la consécration, et fait à la critique moderne une

foule de concessions qui atténuent passablement ses principes conservateurs. Son ouvrage n'en a pas moins de très réels mérites et peut être étudié avec profit même par des catholiques.

Schlatter, d'un ton plus conservateur que Feine, ne prétend pas faire une théologie critique, mais un simple exposé de l'enseignement des apôtres. Sa profonde connaissance du rabbinisme lui permet des rapprochements intéressants avec les doctrines juives contemporaines.

II. QUESTIONS PARTICULIÈRES.

1. Conversion de Paul, son évangile, son influence.

Irons, *Christianity as taught by St. Paul,* 1876.

J. F. Clarke, *The ideas of the Ap. Paul translated into their modern equivalents,* Boston, 1884.

O. Pfleiderer, *The influence of the Apostle Paul on the development of Christianity*, Londres, 1885 (*Hibbert Lectures*).

C. Everett, *The Gospel of Paul,* Boston, 1893.

A. B. Bruce, *St. Paul's conception of Christianity*[2], Édimbourg, 1894.

O. Cone, *Paul, the man, the missionary and the teacher,* New-York, 1898.

Thackeray, *The relation of St. Paul to contemporary Jewish thought,* Londres, 1900.

C. Anderson Scott, *The Gospel according to St. Paul. Its character and course* (dans *Expositor*, 1900, t. II, p. 202-210).

* V. Rose, *Comment Paul a connu le Christ* (dans *Revue bibl.* 1902, p. 321-346).

* Bourgine, *Conversion de saint Paul. Saint Paul a-t-il été halluciné?* Paris, 1902.

* E. Moske, *Die Bekehrung des heil. Paulus. Eine exegetisch-kritische Untersuchung* (point de vue catholique, bibliographie complète), Munster, 1907.

Du Bose, *The Gospel according to St. Paul,* Londres, 1907 (vulgarisation).

Th. Oehler, *Der Ap. Paulus und sein Evangelium als Autorität für den Glauben,* Bâle, 1907.

* S. Protin, *La théologie de S. Paul. L'évangile de S. Paul* (dans *Revue Augustinienne,* avril 1908).

A. Seeligmüller, *War Paulus Epileptiker? Erwägungen eines Nervenarztes*, Leipzig, 1910.
A. C. Headlam, *St Paul and christianity*, Londres, 1913.
J. G. Machen, *The Origin of Paul's Religion*, New-York, 1921.

2. Psychologie. Chair et esprit. Péché.

Tholuck, *Ueber σάρξ als Quelle der Sünde*, dans *Stud. und Krit.* 1833, fasc. 3.
Holsten, *Die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus*, 1833, inséré dans son *Zum Evangelium des Paulus und Petrus*, Rostock, 1868.
Krumm, *De notionibus psychologicis Paulinis*, 1838.
L. Ernesti, *Vom Ursprung der Sünde nach paulin. Lehrgehalte*, Gœttingue, 1862.
O. Pfleiderer, *Das paulinische* Πνεῦμα, dans *Zeitschrift für wiss. Theol.* XIV (1871), p. 161-182.
Ecklund, Σάρξ *vocab. quid apud Paulum significet*, Lund, 1872.
H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Ap. Paulus*, Kiel, 1872.
H. Wendt, *Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch*, Gotha, 1878.
W. P. Dickson, *St. Paul's use of the terms Flesh and Spirit*, Glasgow, 1883.
J. Gloël, *Der Stand im Fleische nach paulinischem Zeugniss*, Halle, 1886; *Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus*, Halle, 1888.
H. Gunkel, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes, nach der populären Anschauung der apost. Zeit und nach der Lehre des Ap. Paulus*, Gœttingue, 1888 (3e édit. anastatique 1909).
A. Westphal, *De Epist. Pauli ad Romanos septimo capite (7-25) commentatio critico-theologica*, Toulouse, 1888.
T. Simon, *Die Psychologie des Ap. Paulus*, Gœttingue, 1897.
*H. Sladeczek, *Paulinische Lehre über das Moralsubjekt, als anthropologische Vorschule zur Moraltheologie des heil. Ap. Paulus*, Ratisbonne, 1899.
R. Trümpert, *Die Lehre von der Sünde nach den Schriften des N. T.*, Darmstadt, 1901.
E. Sokolowski, *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen mit einander. Eine exegetisch-religionsgesch. Untersuchung*, Gœttingue, 1903.

H. Windisch, *Entsündigung des Christen nach Paulus*, 1908.

*W. Schauf, *Der Begriff « Fleisch » beim Apostel Paulus*, Munster-en-W., 1924.

*J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, Munster-en-W., 1927 (érudit et utile).

3. Théodicée et prédestination.

Poelman, *De Jesu Apostolorumque, Pauli præsertim, doctrina de prædestinatione divina et morali hominis libertate*, Groningue, 1851.

B. Weiss, *Die Prädestinationslehre des Ap. Paulus* (dans *Jahrb. f. deutsche Theologie*, t. II, 1857, p. 54-115).

*Lamping, *Pauli de prædestinatione decretorum enarratio*, Liége, 1858.

W. Beyschlag, *Die paulin. Theodicee*, Berlin, 1868 (2e édit. 1896).

E. Ménégoz, *La prédestination dans la théologie paulinienne*, Paris, 1884.

Gœns, *Le rôle de la liberté humaine dans la prédestination paulinienne*, Lausanne, 1884.

*V. Weber, *Kritische Geschichte der Exegese des 9 Kapitels resp. der verse 14-23 des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus einschliesslich*, Wurzbourg, 1889.

K. Müller, *Die göttliche Zuvorersehung und Erwählung nach dem Evang. des Paulus*, Halle, 1891.

J. Dalmer, *Die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Ap. Paulus*, Gütersloh, 1894; *Zur paulin. Erwählungslehre* dans *Greifswälder Studien*, Gütersloh, 1895.

Kühl, *Zur paulin. Theodicee* (dans *Theol. Studien* en l'honneur de B. Weiss), Gœttingue, 1897.

E. Weber, *Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9-11*, Leipzig, 1911.

4. Christologie et sotériologie.

Bibliographie complète dans H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose* etc., Rome, 1914 (*Biblioth. de l'Institut Biblique*), p. XIII-XXX. — Cf. t. I, p. 533.

R. Schmidt, *Die paulin. Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels*, Gœttingue, 1870.

A. Dietzsch, *Adam und Christus, Rom. V, 12-21*, Bonn, 1871.

E. Ménégoz, *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, Paris, 1882.

W. Weiffenbach, *Zur Auslegung der Stelle Phil. II, 5-11, zugleich ein Beitrag zur paulin. Christologie*, Leipzig, 1884.

A. Seeberg, *Die Anbetung des Herrn bei Paulus*, Riga, 1891.

W. P. Du Bose, *The soteriology of the N. T.*, New-York, 1892.

A. Seeberg, *Der Tod Jesu in seiner Bedeutung für die Erlösung*, Leipzig, 1895.

Karl, *Beiträge zum Verständniss der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Ap. Paulus*, Strasbourg, 1896.

E. H. Gifford, *The Incarnation, a study of Phil. II, 5-11*, New-York, 1897.

D. Somerville, *Saint Paul's conception of Christ or the doctrine of the second Adam*, Édimbourg, 1897.

*J. Labourt, *Notes d'exégèse sur Phil. II, 5-11* (dans *Revue bibl.* VII, 1898, p. 402-415 et 553-563).

*V. Rose, *Jésus-Christ, seigneur et fils de Dieu* (dans *Revue bibl.* 1903, p. 337-361).

J. Denney, *The death of Christ; its place and interpretation in the N. T.*, Londres, 1903.

M. Brückner, *Die Entstehung der paulin. Christologie*, Strasbourg, 1903.

A. Arnal, *La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*, Paris, 1904.

J. F. S. Muth, *Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung*, Munich, 1904.

E. Ménégoz, *La mort de Jésus et le dogme de l'expiation*, Paris, 1905.

*C. Van Crombrugghe, *De soteriologiae christianae primis fontibus*, Louvain, 1905.

Stevens, *The Christian doctrine of salvation*, Édimbourg, 1905.

*H. Couget, *La divinité de Jésus-Christ. L'enseignement de saint Paul*, Paris, 1906.

Wetzel, *Grundlinien der Versöhnungslehre*², Leipzig, 1906.

Anonyme, *The fifth Gospel, being the Pauline interpretation of the Christ*, Londres, 1907.

*A. Royet, *Étude sur la christologie des Épîtres de saint Paul*, Lyon, 1907.

J. Kœgel, *Christus der Herr. Erläuterungen zu Phil. 2, 5-11*, Gütersloh, 1908.

W. Olschewski, *Die Wurzeln der paulin. Christologie*, Kœnigsberg, 1909.

5. Foi et justification.

LIPSIUS, *Die paulin. Rechtfertigungslehre*, Leipzig, 1853.
J. WINTER, *Essai sur la prédestination d'après saint Paul*, 1862.
*J. WIESER, *Pauli apostoli doctrina de justificatione ex fide sine operibus et ex fide operante*, Trente, 1874.
G. SCHNEDERMANN, *De fidei notione ethica paulina*, Leipzig, 1880
FRICKE, *Der paulin. Grundbegriff der* δικαιοσύνη Θεοῦ *erörtert auf Grund von Röm. 3, 21-26*, Leipzig, 1887.
G. SCHWARZ, *Justitia imputata? Eine neue Erklärung der entscheidenden Aussprüche des Ap. Paulus über die Rechtfertigung*, Heidelberg, 1892.
E. SCHÆDER, *Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus*, Gütersloh, 1893.
*B. BARTMANN, *St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung* Fribourg-en-B., 1897 (*Bibl. Studien*, fasc. II, t. I).
E. RIGGENBACH, *Die Rechtfertigungslehre des Ap. Paulus*, Stuttgart, 1897.
H. CREMER, *Die paulin. Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtl. Voraussetzungen*, Gütersloh, 1900.
H. F. NŒSGEN, *Der Schriftbeweis für die evangelische Rechtfertigungslehre*, Halle, 1901.
LÜTGERT, *Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben*, Berlin, 1903.
E. KÜHL, *Rechtfertigung auf Grund Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus*, Kœnigsberg, 1904; *Die Stellung des Jacobusbriefes zum alttestam. Gesetz und zur paulin. Rechtfertigungslehre*, Kœnigsberg, 1905.
K. MÜLLER, *Beobachtungen zur paulin. Rechtfertigungslehre*, Leipzig, 1905.
J. H. GERRETSEN, *Rechtvaardigmaking bij Paulus*, Nimègue, 1905.
E. CREMER, *Rechtfertigung und Wiedergeburt*, Gütersloh, 1907 (dans *Beiträge zur Förderung christl. Theologie*, année XI, fasc. 5).
*E. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908.

6. Morale et mystique.

L. ERNESTI, *Die Ethik des Ap. Paulus in ihren Grundzügen dargestellt*[2], Gœttingue, 1880 (1re éd. 1868).

VON SODEN, *Die Ethik des Paulus* (dans *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche*, 1892, p. 109-146).

*H. SLADECZEK, *Paulinische Lehre über das Moralsubjekt*, Ratisbonne, 1899.

H. JACOBY, *Die neutest. Ethik*, Kœnigsberg, 1899 (p. 243-406).

TITIUS, *Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit*, Tubingue, 1900.

*Ch. CALIPPE, *Saint Paul et la cité chrétienne*, Paris, 1902.

G. BINDEMANN, *Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden in der Heilsverkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus*, Gütersloh, 1902.

*A. RADEMACHER, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der vaulin. und der johann. Theologie*, Fribourg-en-B., 1903.

A. JUNCKER, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Halle, 1904; 2e partie : *Die konkrete Ethik*, Halle, 1920 (ouvrage important, envisageant toute la théologie de saint Paul au point de vue de la morale).

*V. ERMONI, *Saint Paul et la prière*, Paris, 1907.

W. E. CHADWICK, *The Pastoral Teaching of St. Paul*, Édimbourg, 1910.

A. B. D. ALEXANDER, *The Ethics of Paul*, Glasgow, 1910.

*K. BENZ, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Fribourg-en-B., 1912 (bibliographie complète).

*H. BERTRAMS, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Munster-en-W., 1914.

*W. REINHARD, *Das Wirken des heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus*, Fribourg-en-B., 1919.

K. DEISSNER, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*[2], Leipzig, 1921

W. WEBER, *Christusmystik. Eine religionspsychologische Darstellung der paulinischen Christusfrömmischkeit*, Leipzig, 1924 (très subjectif; peu de chose à prendre).

*J. DUPERRAY, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*[4], Paris, 1928 (excellente étude).

*A. WIKENHAUSER, *Die Christusmystik des hl. Paulus*, Munster-en-W., 1928.

7. Eschatologie.

*L. ATZBERGER, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. und N. Testament*, Fribourg-en-B., 1890.

R. KABISCH, *Die Eschatologie des Paulus*, Gœttingue, 1893.

SLOTEMAKER DE BRUINE, *De eschatologische Voorstellingen in I en II Corinthe*, Utrecht, 1894.

E. Teichmann, *Die paulin. Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apocalyptik*, Leipzig, 1896.

P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubingue, 1903.

Kennedy, *St. Paul's conceptions of the last things*, Londres, 1904.

E. Kühl, *Ueber 2. Korinther 5, 1-10. Ein Beitrag zur Frage nach dem Hellenismus bei Paulus*, Kœnigsberg, 1904.

*Fr. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, Fribourg-en-B., 1909.

8. La controverse Paul et Jésus.

P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, Tubingue, 1901.

P. Feine, *Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegang dargestellt*, Leipzig, 1899 et *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902; cf. *Rev. bibl.*, 1904, p. 117-120.

Goguel, *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904.

Weinel, *Paulus, der Mensch und sein Werk*, Tubingue, 1904.

W. Wrede, *Paulus*, Leipzig, 1905.

Kaftan, *Jesus und Paulus*, Tubingue, 1906 (à propos de Bousset et de Wrede).

Kœlbing, *Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus*, Gœttingue, 1906.

A. Meyer, *Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus?* Tubingue, 1907.

A. Jülicher, *Paulus und Jesus*, Tubingue, 1907.

J. Weiss, *Christus. Die Anfänge des Dogmas*, Tubingue, 1909; *Paulus und Jesus*, Berlin, 1909.

Wustmann, *Jesus und Paulus. Die Abhängigkeit des Apostels von seinem Herrn*, Gütersloh, 1909.

Scott, *Jesus and Paul*, Londres, 1909 (*Cambridge Bibl. Essays*).

*P. Dausch, *Jesus und Paulus*, Munster, 1910 (*Bibl. Zeitfragen*).

Nous donnons une bibliographie plus complète sur ce sujet d'actualité dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, article *Paulinisme*.

9. Questions diverses.

Rogge, *Die Anschauungen des Ap. Paulus von dem relig.-sittl. Character des Heidenthums*, Fürstenwalde, 1887

BEYSCHLAG, *Hat der Ap. Paulus die Heidengötter für Dämonen gehalten*, Halle, 1894.

B. DUHM, *Pauli apost. de Judæorum religione judicia*, Gœttingue, 1873.

A. ZAHN, *Das Gesetz Gottes nach der Lehre und Erfahrung des Ap. Paulus*[2], Halle, 1892.

E. GRAFE, *Die paulin. Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen*[2], Leipzig, 1893.

SCHULZ, *Τί οὖν ὁ νόμος; Verhältniss von Gesetz, Sünde und Evangelium nach Gal 3* (dans *Stud. und Krit.* 1902, p. 5-55).

KÆHLER, *Auslegung von Kap., 2, 14-16 im Römerbrief* (dans *Stud. und Krit.*, t. XLVII, 1874, p. 261-306).

GIESECKE, *Zur Exegese von Röm. 2, 11-16* (*Ibid.*, t. LIX, 1886, p. 173-182).

O. EVERLING, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, Gœttingue, 1888.

*J. QUIRMBACH, *Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz*, Fribourg-en-B., 1906.

M. DIBELIUS, *Die Geisterwelt in Glauben des Paulus*, Gœttingue, 1909.

*G. KURZE, *Der Engels-und Teufelsglaube des Apostels Paulus*, Fribourg-en-B., 1915.

*B. BARTMANN, *Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte*, Paderborn, 1914.

*P. TISCHLEDER, *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des heiligen Paulus*, Munster-en-W., 1923.

P. FEINE, *Der Apostel Paulus : das Ringen um das geschichtl. Verständniss des Paulus*, Gütersloh, 1927 (ouvrage important; protestant conservateur).

CH. A. A. SCOTT, *Christianity according to St. Paul*, Cambridge, 1927 (agréable à lire; point de vue anglican).

E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus* (sur Phil. 2[5-11]), Heidelberg, 1927 (très fantaisiste).

*L. TONDELLI, *Il pensiero di San Paolo*, Milan, 1928 (intéressant; premier exposé catholique de ce genre en italien, dit l'auteur).

*K. PIEPER, *Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit*, Munster-en-W., 1929.

Un grand nombre d'autres ouvrages ont été mentionnés à propos des questions spéciales traitées dans les notes détachées.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

LE PAULINISME

CHAPITRE PREMIER

Définition du paulinisme.

I. L'évangile de Paul.
1. Notion générale..... 1
2. L'évangile de Paul et le mystère du Christ..... 3
3. Eléments du paulinisme..... 11
II. La théologie paulinienne en germe.
1. Le Christ est au centre..... 14
2. Non pas précisément le Christ mourant..... 16
3. Mais le Christ Sauveur..... 20
4. Aperçu synthétique..... 23

CHAPITRE II

Les sources du paulinisme.

I. Paul et Jésus.
1. Paul opposé à Jésus..... 25
2. Paul et la vie mortelle de Jésus..... 26
3. Mise au point et explication du phénomène..... 30
II. La catéchèse apostolique.
1. Existence de la catéchèse..... 32
2. Son contenu historique, dogmatique, etc..... 38
III. Influences étrangères.
1. Le judaïsme..... 42
2. L'hellénisme..... 44
3. Les religions orientales hellénisées..... 47
4. Véritables sources du paulinisme..... 51

LIVRE DEUXIÈME

PRÉHISTOIRE DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

L'humanité sans le Christ.

I. La psychologie paulinienne.
1. Fond biblique 53
2. Emprunts helléniques 56
3. Le composé humain 59
4. Langage éclectique 64
II. Le règne du péché.
1. Origine du péché 66
2. Extension du péché 69
3. L'empire de Satan 72
4. Les esprits élémentaires 78
III. Esclavage de la chair et liberté de l'esprit.
1. Fausses pistes 81
2. La chair et l'esprit 84
3. La chair et le péché 87
4. Résumé et conclusions 89

CHAPITRE II

L'initiative du Père.

I. Desseins de miséricorde.
1. Volonté salvifique 91
2. Divers aspects du vouloir divin 95
II. Le plan rédempteur.
1. Grâce et libre arbitre 97
2. Ordre d'intention et ordre d'exécution 101
3. Extension du plan divin 107
III. Les préparations providentielles.
1. La première étape de l'humanité 112
2. L'ère de la promesse 115
3. Le régime de la Loi 119
4. Les éléments du monde 125
5. La plénitude des temps 129

LIVRE TROISIÈME

LA PERSONNE DU RÉDEMPTEUR

CHAPITRE PREMIER

Le Christ préexistant.

I. Le Christ avant les siècles.
1. Paul et le Christ 131
2. Préexistence éternelle du Christ 134
II. Jésus-Christ Seigneur.
1. Notre-Seigneur Jésus-Christ 137
2. Seigneur, nom propre de Dieu 139
3. Prières et doxologies en l'honneur du Christ 142
III. Jésus-Christ Dieu.
1. Divinité du Christ et apothéoses païennes 148
2. Quatre textes révélateurs 149
3. Aperçu synthétique 155

CHAPITRE II

Relations du Christ préexistant.

I. La trinité dans l'unité.
1. Personnes juxtaposées par coordination 157
2. Intervenant en fonction de leurs relations éternelles 160
II. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit.
1. Dieu le Père 165
2. Le Fils de Dieu 167
3. L'Esprit du Père et du Fils 171
III. Relations externes.
1. Le Christ prime en toutes choses 175
2. Le Rocher d'Israël 176

CHAPITRE III

Jésus-Christ homme.

I. La nature humaine du Christ.
1. Le Christ vraiment homme, mais Homme-Dieu 179
2. Mystère de cette union 182
II. La figure historique de Jésus.
1. Ce que Paul nous dit de Jésus 185
2. Ce qu'il pourrait nous en dire 188

LIVRE QUATRIÈME

L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

La mission rédemptrice.

I. L'envoyé de Dieu.
1. But de la mission rédemptrice 191
2. Le médiateur de la nouvelle alliance 198
3. Pas de médiateur en dehors de lui 201
II. Le nouvel Adam.
1. Parallèle des deux Adam 203
2. Rôle et qualité du second Adam 211

CHAPITRE II

La mort rédemptrice.

I. Sacrifice de la croix.
1. Sacrifice véritable 214
2. Réalisant les figures antiques 216
3. Sacrifice volontaire 221
II. La valeur de la mort rédemptrice
1. Valeur subjective et morale 224
2. Diverses explications de la valeur objective 226
3. Doctrine des Pères 239
III. Synthèse doctrinale.
1. Le principe de la solidarité 240
2. Valeur sotériologique de la résurrection 250
3. Unité et harmonie de la doctrine de Paul 254

CHAPITRE III

Les effets immédiats de la rédemption.

I. La réconciliation opérée.
1. La colère de Dieu 257
2. Aspects de la réconciliation 261
II. Les ennemis vaincus.
1. Le péché, la chair et la mort 266
2. La Loi mosaïque 268

LIVRE CINQUIÈME

LES CANAUX DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

La foi principe de justification.

I. La foi justifiante.
1. Foi protestante et foi catholique..... 279
2. Nature de la foi..... 281
3. Objet de la foi..... 284
4. Valeur de la foi..... 286
II. La justification par la foi.
1. La justice de Dieu..... 291
2. Comment la justice naît de la foi..... 295
III. La sanctification.
1. L'idée de sainteté..... 301
2. Justice et sainteté..... 302

CHAPITRE II

Les sacrements.

I. Le baptême.
1. Multiple symbolisme du baptême..... 306
2. Mort et résurrection mystiques..... 308
3. La foi et le baptême..... 312
II. La confirmation..... 315
III. L'eucharistie.
1. Les formules de Paul..... 317
2. Allusions au sacrifice..... 322
IV. L'ordre..... 323
V. Le mariage..... 327

CHAPITRE III

L'Église.

I. La conception paulinienne de l'Église.
1. Les noms de l'Église..... 331
2. L'Église de Dieu..... 334
3. Les notes de l'Église..... 336
II. La vie de l'Église.
1. Le christ mystique..... 341
2. Le corps mystique du Christ..... 343
3. L'Esprit-Saint âme de l'Église..... 347
4. L'Esprit et le Christ..... 352
5. La communion des saints..... 355
6. Dans le Christ Jésus..... 359

III. Le gouvernement de l'Église.
1. Les dignitaires ecclésiastiques..... 362
2. Pouvoir coercitif de l'Église..... 367
3. Résumé et conclusions..... 371

LIVRE SIXIÈME

LES FRUITS DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

La vie chrétienne.

I. Les principes de la morale.
1. Fondements de la morale chrétienne..... 375
2. La volonté de Dieu..... 378
3. La régénération baptismale..... 384
4. Relations nouvelles..... 386
II. Préceptes de morale sociale.
1. Le chrétien et l'autorité civile..... 388
2. La famille chrétienne..... 394
3. Le mariage chrétien..... 399
III. Préceptes de morale individuelle.
1. Les trois vertus théologales..... 401
2. Prééminence de la charité..... 404
3. Vertus et vices..... 408
4. La prière..... 412
5. Petites vertus..... 414
IV. La perfection chrétienne.
1. La voie des conseils..... 415
2. L'imitation de Jésus-Christ..... 417
4. L'ascèse chrétienne..... 420
4. L'eucharistie sceau de la perfection..... 424

CHAPITRE II

Les fins dernières.

I. Points de contact avec l'eschatologie judaïque.
1. Difficulté du sujet..... 427
2. Siècle présent et siècle à venir..... 430
3. Les vraies sources de l'eschatologie de Paul..... 432
II. La mort et la résurrection.
1. La mort et l'au-delà..... 434
2. La résurrection des justes..... 437
3. Le sort des vivants..... 443
III. Le Jour du Seigneur.
1. La parousie..... 450
2. Le jugement dernier..... 453
3. La séparation des bons et des méchants..... 455
IV. La consommation des choses.
1. Le royaume de Dieu et du Christ..... 458
2. La fin..... 461

NOTES DÉTACHÉES

Note L. — *Le mystère de Paul et les mystères païens.*

1. Sens profane et sens biblique du mot μυστήριον..... 467
2. Prétendus emprunts de saint Paul aux mystères païens..... 469

Note M. — *Dans le Christ Jésus.*

1. Emploi de la formule..... 476
2. Sens de la formule..... 477
3. Dans le Christ et dans l'Esprit..... 479

Note N. — *L'Évangile.*

1. L'Évangile en dehors de saint Paul..... 481
2. L'Évangile dans saint Paul..... 482
3. L'Évangile du Christ..... 484

Note O. — *Langue psychologique de saint Paul.*

1. Notion du mot *corps*..... 486
2. Notion du mot *chair*..... 487
3. Notion du mot *âme*..... 489
4. Notion du mot *esprit*..... 490

Note P. — *Anges et démons.*

1. Le monde des esprits dans les idées juives..... 493
2. Distinction des anges et des démons..... 494
3. Hiérarchie des anges et des démons..... 496
4. Les démons dans la théologie de saint Paul..... 498
5. Les chœurs des anges d'après saint Paul..... 500

Note Q. — *Les éléments du monde.*

1. Évolution sémantique du mot στοιχεῖον..... 503
2. Le *monde* dans les écrits de saint Paul..... 505
3. Sens de l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου..... 507

Note R. — *Les textes christologiques.*

1. Rappel de textes..... 510
2. La suscription de l'Épitre aux Romains..... 510

3. Le Dieu qui acquiert l'Église par son sang..... 513
4. L'hymne au Christ triomphant..... 515

NOTE S. — *Textes trinitaires.*

1. Rappel de textes..... 518
2. Critique de quelques textes..... 519

NOTE T. — *Dominus autem Spiritus est* (2 Cor. 3[17]).

1. Etat de la question..... 522
2. Le sujet de la phrase est *Dominus*..... 523
3. *Dominus* signifie le Christ..... 524
4. *Spiritus* n'est pas la personne du Saint-Esprit..... 525
5. *Spiritus* est l'esprit opposé à la lettre..... 526

NOTE U. — *Théories patristiques de la rédemption.*

1. La théorie du rachat et les droits du démon..... 530
2. Substitution et satisfaction..... 533
3. Le principe de la solidarité..... 534

NOTE V. — *La foi dans saint Paul.*

1. Statistique et constatations..... 536
2. La foi justifiante dont la charité est la forme..... 537
3. La foi justifiante des protestants..... 539
4. La foi de Jésus-Christ..... 543

NOTE W. — *Justice de l'homme et justice de Dieu.*

1. La justice dans l'homme..... 545
2. Justice de Dieu dans saint Paul..... 549

NOTE X. — *Sur le baptême.*

1 Baptiser et baptême..... 551
2. Baptiser *au Christ*..... 552
3. Baptiser *au nom du Christ*..... 553
4. Bain des prosélytes et baptême chrétien..... 556

NOTE Y. — *Vertus et vices.*

1. Les listes de saint Paul..... 559
2. Les mots désignant la charité..... 560
3. L'ascèse dans saint Paul..... 562

NOTE Z. — *Deux points d'eschatologie judaïque.*

1. La durée des temps messianiques..... 564
2. La résurrection des morts..... 565

TABLES GÉNÉRALES

Les tables suivantes sont communes aux deux volumes.

La première est un sommaire analytique des points principaux traités au cours de cet ouvrage, sommaire forcément très incomplet et dont l'unique but est d'orienter vite le lecteur.

La deuxième est une table des matières par ordre alphabétique; sans faire double emploi avec la précédente, elle peut offrir l'avantage de faciliter et d'accélérer les recherches.

La troisième est un index des passages de saint Paul et des Actes commentés ou discutés; les textes simplement cités n'y figurent point.

La quatrième est une liste de mots grecs étudiés au point de vue sémantique, syntactique ou morphologique.

La cinquième n'est qu'une concordance entre les diverses éditions de cet ouvrage, pour permettre au lecteur de retrouver les références faites sur les éditions anciennes.

Dans chacune des tables, les chiffres romains indiquent le tome; les chiffres arabes, la page. Il a paru inutile de mettre une distinction entre les renvois au texte et les renvois aux notes, comme on l'avait fait précédemment.

I. SOMMAIRE ANALYTIQUE

La théologie de saint Paul étant avant tout une doctrine du salut, elle doit être envisagée en fonction de l'acte rédempteur. On s'est efforcé de concilier les divisions usuelles de la dogmatique avec le point de vue de l'Apôtre. Ses enseignements ont été ainsi groupés sous quatre titres généraux, qui sont subdivisés en sections aussi simples et aussi compréhensives que possible :

I. PAUL ET SON ŒUVRE

I. Le Pharisien converti.

1. Éducation à Tarse et à Jérusalem..... I, 14-27.
2. Saul le pharisien persécuteur de l'Église. I, 28-29.
3. Apparition du Christ sur le chemin de Damas..... I, 30-33.
4. Physionomie de Saul..... I, 186-7.
5. Maladie dont il souffrait..... I, 188-190.

II. L'apôtre des Gentils.

1. Premières campagnes..... I, 49-72.
2. Période des grandes luttes.
   a) Thessaloniciens..... I, 84-99.
   b) Corinthiens..... I, 101-123; 168-190.
   c) Galates..... I, 191-197.
   d) Romains..... I, 223-6.
3. Paul prisonnier du Christ..... I, 323-9.
4. Chronologie. Points de repère..... I, 471-485.

III. L'écrivain et son œuvre.

1. Question d'authenticité..... I, 5-8; 544-8; 552-7.
2. Genre littéraire..... I, 73-79.
3. Particularités de style..... I, 80-83.
4. Usage de l'Ancien Testament..... I, 21-7; 486-492.
5. Analyse des Épîtres..... I, 561-598.

IV. Le théologien.
1. De la théologie biblique..... I, 1-5.
2. Notion du paulinisme..... II, 1-24.
3. Sources du paulinisme..... II, 25-52.
4. Théologies de saint Paul..... II, 567-581.

II. DIEU ET LE CHRIST

I. Vie intime de Dieu.
1. La trinité dans l'unité..... II, 157-164.
2. Dieu le Père..... II, 165-6.
3. Le Fils de Dieu..... II, 167-170.
4. Le Fils et le Saint-Esprit..... II, 171-4; 352-4.

II. Les plans rédempteurs.
1. Volonté salvifique du Père céleste..... II, 91-4.
2. Élection et prédestination dans le Christ. I, 287-295.
3. Plan du salut des hommes..... II, 97-112.

III. Les préparations providentielles.
1. L'état de nature ou siècles d'ignorance... II, 112-4.
2. L'ère des promesses messianiques..... II, 115-8.
3. Le régime de la Loi mosaïque..... II, 119-128.
4. La plénitude des temps..... II, 129.

III. L'HOMME ET LE CHRIST

I. La nature humaine.
1. Psychologie paulinienne..... II, 53-65.
2. Homme intérieur et homme extérieur.... II, 59-64; 486-492.
3. La chair et l'esprit..... II, 81-90.

II. L'homme et le péché.
1. Origine du péché..... II, 66-8; I, 252-260.
2. Universalité du péché..... II, 69-72.
3. Règne du péché..... II, 72-78.

III. L'homme et la rédemption.
1. Impuissance de la nature et de la Loi.... I, 229-241.
2. Le Christ opère l'expiation et la propitiation. I, 242-6; 504-7.
3. Apport de l'homme : la foi au Christ..... I, 246-9.

IV. LE CHRIST SAUVEUR

I. La personne de Jésus-Christ.

1. *Nature divine.*
   - *a*) Préexistence éternelle..... II, 131-6.
   - *b*) Attributs divins..... II, 137-147.
   - *c*) Égalité avec Dieu..... II, 148-156.
2. *Nature humaine.*
   - *a*) Le Christ vraiment homme..... II, 179-181; I, 443-4.
   - *b*) Figure historique de Jésus..... II, 185-190.
3. *Union des deux natures.*
   - *a*) Mystère de cette union..... II, 182-4; I, 352-4.
   - *c*) Ni mélange ni diminution..... I, 378-386.
4. *L'envoyé de Dieu.*
   - *a*) Mission rédemptrice..... II, 191-7.
   - *b*) Le Christ médiateur unique..... II, 198-202.
   - *c*) Sans péché et impeccable..... II, 211-3.
5. *Primauté du Christ.*
   - *a*) Premier-né de la création..... I, 345-9.
   - *b*) Supérieur aux anges..... I, 349-351.
   - *c*) Lien et centre de la création..... II, 107-111.

II. L'œuvre de la rédemption.

1. *Le fait de la rédemption.*
   - *a*) Jésus-Christ agent de propitiation. I, 244-5.
   - *b*) Jésus-Christ prêtre et hostie..... I, 445-456; II, 214-220.
2. *Théorie de la rédemption.*
   - *a*) Valeur subjective et objective.... II, 224-239.
   - *b*) Principe de la solidarité..... II, 240-9; 534-5.
   - *c*) Synthèse doctrinale..... II, 254-6.
3. *Les effets immédiats de la rédemption.*
   - *a*) Dieu rendu propice..... II, 257-260.
   - *b*) Les créatures réconciliées..... II, 261-5.
   - *c*) Les ennemis vaincus..... II, 266-278; I, 250-282.

III. Les canaux de la rédemption.

1. *La foi justifiante.*
   - *a*) Nature de la foi..... II, 281-3.
   - *b*) Objet de la foi..... II, 284-5.
   - *c*) Valeur de la foi..... II, 286-290.
   - *d*) Justice de Dieu..... II, 291-4; 549-550.
   - *e*) Justification par la foi..... II, 295-300.

2. *Les Sacrements.*
a) Le baptême..... II, 306-314; I, 264-7.
b) La confirmation..... II, 315-6.
c) L'eucharistie..... II, 317-322; I, 146-9.
d) L'ordre..... II, 323-6.
e) Le mariage..... II, 327-330; I, 126-134.
3. *L'Église.*
a) Nom, notion et propriétés..... II, 331-340.
b) Vie de l'Église..... II, 341-361; I, 359-369.
c) Communion des saints..... II, 355-8.
d) Hiérarchie ecclésiastique..... II, 362-6; I, 407-418.
e) Gouvernement de l'Église..... II, 367-374.

IV. Les fruits de la rédemption.
1. *La morale chrétienne.*
a) Principes de la morale..... II, 375-387.
b) Morale sociale..... II, 388-400.
c) Morale individuelle..... II, 401-414.
d) Perfection et conseils..... II, 415-426.
2. *Les fins dernières.*
a) Eschatologie de Paul..... II, 427-433.
b) La parousie du Christ..... II, 450-2.
c) La résurrection des justes..... II, 437-442; I, 157-162.
d) La glorification des vivants..... II, 443-9; I, 163-167.
e) Le jugement dernier..... II, 453-7.
f) Remise du royaume au Père..... II, 458-463.
g) La consommation des choses..... II, 464-5.

II. TABLE ALPHABÉTIQUE

Actes des apôtres, voir **Discours des Actes.**

Adam. — Adam et le péché, I, 252-261. — Adam et le Christ, I, 514-6. — Chute d'Adam dans la théologie judaïque, I, 516-8. — Nouvel Adam, II, 203-213.

Agapes. — Quatre abus dans la célébration des agapes, I, 143-5.

Alliances. — Contraste des deux alliances, I, 457-460. — Obligations de la nouvelle alliance, I, 460-6 (Hébreux).

Ame. — Notion du mot, II, 489-490. — Ame et esprit, II, 61-2.

Analyse des Épîtres, voir **Épîtres.**

Anges. — Noms différents, I, 350-1. — Distinction des anges dans saint Paul, II, 500-2.

Anges et démons dans les idées juives, II, 493-6. — Hiérarchie des anges et des démons, II, 496-8.

Antéchrist. — Obstacle à son apparition, I, 95-96. — Conjectures diverses sur l'Antéchrist, I, 97-9.

Apostolat (charisme de l'), I, 499-500.

Apôtre. — Collaborateur de Dieu, I, 109-113. — Serviteur du Christ, I, 114-6.

Ascèse (chrétienne), II, 420-4 et 562-3.

Augustin (saint) sur la prescience et la prédestination, I, 296-9. — Sur l'endurcissement, I, 314-5.

Aumône (motifs de l'), I, 178-181.

Authenticité, voir **Épîtres.**

Autorité (le chrétien et l'), II, 388-394.

Baptême. — Mort mystique, I, 264-6 et II, 308-312. — Principe de vie, I, 266-8. — Multiple symbolisme, II, 306-8. — Baptême et foi, II, 312-5. — Baptême pour les morts, I, 162-3. — Baptême chrétien et bain des prosélytes, II, 556-8.

Baptiser et baptême. — Notion des mots, II, 551-2. — Baptiser au Christ, II, 552-3. — Baptiser au nom du Christ, II, 553-6.

Captivité (Épîtres de la). — Caractères communs, I, 323-9.

Catéchèse apostolique. — Son existence, II, 32-8. — Son contenu, II, 38-42.

Célibat, voir **Mariage.**

Chair. — Notion du mot, II, 81-4 et 487-9. — Chair et corps, II, 60. — Chair et péché, II, 87-90. — Chair et esprit, II, 61-3 et 84-7. — Chair vaincue par l'esprit, I, 279-283.

Charismes. — Définition, I, 150-2. — Listes des charismes, I, 498-9. — Distinction, I, 499-502.

Charité. — Mots qui la désignent, II, 560-2. Voir **Vertus théologales.**

Christ et **Christologie,** voir **Jésus-Christ.**

Chronologie. — Les points fixes, I, 471-9. — Principales dates, I, 479-485.

Citations de l'Ancien Testament. — Listes des citations, I, 486-489 et 556 (Hébreux). — Manière de citer, I, 489-492 et 555 (Hébreux).

Cœur dans la psychologie de Paul, II, 54.
Colère de Dieu. — Notion, II, 257-260.
Collecte, en faveur des pauvres de Jérusalem, I, 177-8. — Motifs de l'aumône, I, 178-181.
Colossiens (Épître aux), I, 334-5. — Erreurs des Colossiens, I, 335-342. — Analyse, I, 587-8.
Commission biblique, sur la parousie, I, 99. — Sur les Pastorales, I, 551. — Sur l'Épître aux Hébreux, I, 559.
Communion, voir **Eucharistie**.
Communion des saints, II, 355-9.
Confirmation, II, 315-317.
Conscience dans la psychologie de Paul, II, 56-7.
Conseils évangéliques, II, 415-7.
Consommation, dans l'Épître aux Hébreux, I, 467-470.
Consommation des choses, II, 458-465. Voir **Eschatologie**.
Corinthiens (Épîtres aux). — Les partis à Corinthe, I, 101-116. — Les scandales, I, 116-121. — Les procès entre chrétiens, I, 122-3. — Les cas de conscience, I, 124-167. Voir **Mariage, Idolothytes, Charismes, Agapes, Eucharistie, Résurrection, Collecte**. — Malentendus, I, 168-171. — Réponse aux mécontents, I, 171-6; aux agitateurs, I, 181-6. — Analyse des deux Épîtres, I, 568-581.
Corps. — Notion du mot, II, 486-7.
Corps et chair (différence), II, 59-60.
Corps mystique du Christ, I, 359-369. — Fondement de la morale, II, 387-8.
Création associée à la glorification de l'homme, I, 285-6.

Décret de Jérusalem sur les observances légales, I, 56-8. — Sens du décret, I, 493-4. — Forme occidentale, I, 494-5. — Comment compris par les Pères, I, 495-7.
Démon, voir **Satan**.
Démons et anges dans les idées juives, II, 493-6. — Dans saint Paul, II, 498-502.
Dépouillement du Christ ou kénose, I, 378-386.
Diaconesses (?), I, 418-9.
Diacres. — Le nom, I, 409. — Les qualités, I, 416-8.
Dieu. — Fidèle et juste dans le rejet des Juifs, I, 300-315.
Voir **Trinité**.
Discours des Actes. — Valeur historique, I, 9-13. — Sermons de Paul, I, 61-3. — A Antioche de Pisidie, I, 63-6. — A Lystres, I, 67-8. — A Athènes, I, 69-72.
Don des langues, voir **Glossolalie**.
Doxologie. — Notion, II, 141-5. Voir **Jésus-Christ**.

Église. — Les noms de l'Église, II, 331-4. — Notion paulinienne, II, 334-6. — Les quatre notes, II, 336-341. — L'Église complément du Christ, II, 341-3. — Corps mystique du Christ, II, 343-7, dont le Saint-Esprit est l'âme, II, 347-352. — Gouvernement hiérarchique, II, 362-6. — Pouvoir coercitif, II, 367-370. — Les églises de saint Paul, II, 371-3.
Élection divine, I, 513; II, 104.
Éléments du monde. — Notion du mot, II, 503-5. — Sens de l'expression, II, 125-9 et 507-9.
Élémentaires (esprits), II, 78-80 et 508-9.
Endurcissement (de Pharaon), I, 306. — Comparaison du potier, I, 307-311. — Doctrine des Pères, I, 311-315.
Envoyé du Père, voir **Mission rédemptrice**.
Éphésiens (Épître aux). — Authenticité, I, 8-9. — Caractères et contenu, I, 321-8 et 369. — Analyse, I, 584-6.
Épîtres. — Authenticité, I, 5-9; voir **Pastorales, Hébreux**. — Analyse, I, 560-598. Voir **Lettres**.
Ésaü et Jacob, I, 303-5.

Eschatologie. — Points de contact avec le judaïsme, II, 427-432. — Les vraies sources de l'eschatologie du N. T., II, 433. — La mort et l'au-delà, II, 434-7. — Parousie ou Jour du Seigneur, II, 450-3. — Résurrection des morts, II, 437-443. — Sort des vivants témoins de la parousie, II, 443-9. — Jugement dernier, II, 453-5. — Séparation des bons et des méchants, II, 455-7. — Le royaume céleste, II, 458-464. — Le terme final, II, 464-5. — Eschatologie judaïque et eschatologie paulinienne, II, 561-6. Voir **Antéchrist**.

Esclaves, I, 329-331. — Esclaves et maîtres, II, 395-7.

Espérance. — Certitude, I, 284-299. Voir **Vertus théologales**.

Esprit. — Notion du mot, II, 490-2. — Esprit et âme, II, 61-3. — Esprit et lettre, II, 525-9.

Esprit-Saint. — Divinité, II, 156-165. — Personnalité, II, 171-5. — Ame de l'Église, II, 345-352. — L'Esprit et le Christ, II, 352-5. — Dans l'Esprit et dans le Christ, II, 479-480.

Esprits élémentaires, voir **Éléments**.

Étapes de l'humanité, II, 112-129.

Eucharistie. — Jointe à la célébration des agapes, I, 146-150. — Formules de Paul, II, 317-321. — Allusions au sacrifice, II, 322-3. — Dispositions pour la recevoir, I, 149-150. — Moyen de perfection, II, 424-6.

Évangile. — Notion du mot, II, 481-2, dans saint Paul, II, 482-3. — L'Évangile agent de salut, I, 226-9 et 242-9.

Évangile de Paul. — En quoi il consiste, II, 3-11 et II, 484. — Quels en sont les éléments, II, 11-13.

Évangile du Christ, II, 484-5.

Évêque. — Dans les lettres de saint Ignace, I, 407-8. — Point d'évêque proprement dit dans les églises de Paul, I, 411-2 et II, 365, 372.

Famille chrétienne, II, 394-401.

Fils de Dieu, II, 167-170. Voir **Jésus-Christ**.

Fin du monde, fins dernières, voir **Eschatologie**.

Foi. — Notion générale et éléments, I, 202-5. — Justification par la foi, I, 205-212. — Saint Paul et saint Jacques, I, 212-4. — Définition de la foi, I, 460-3 (Hébreux). — Nature, II, 281-4. — Objet, II, 284-6. — Valeur, II, 287-290. — Foi protestante et foi catholique, II, 279-280. — La foi et le baptême, II, 312-5.

Galates (Épître aux). — Destinataires, I, 193-4. — Menées des agitateurs, I, 195-7. — Analyse, I, 581-4.

Gentils, II, 112-5. — Connaissaient Dieu, I, 230-4 et la loi naturelle, I, 234-7. — Comment punis, I, 237-9.

Glossolalie. — Nature de ce charisme, I, 152-7 et 502-3.

Grâce, voir **Plan rédempteur, Volonté salvifique, Jésus-Christ.**

Grâce et libre arbitre, II, 97-101.

Hébreux (Épître aux). — Caractère et style, I, 421-3. — Authenticité, I, 423-7 et 553-5. — Rapports avec Philon (?), I, 427-430. — Rapports avec saint Paul, I, 430-1. — Cadre historique et destinataires, I, 431-3. — Idée maîtresse, I, 434-5. — Hypothèses sur l'auteur et le rédacteur, I, 557-9. — Décision de la commission biblique, I, 559. — Analyse, I, 596-8.

Hellénisme, voir **Paulinisme**.

Hiérarchie ecclésiastique, I, 407-420 et II, 362-6.

Idolothytes ou viandes consacrées aux idoles. — Les trois cas, I, 135-7. — Solutions, I, 137-140.

Imitation de Jésus-Christ, II, 417-420.

Infidélité (dangers de l'), I, 465-6 (Hébreux).

Jacob, voir **Ésaü**.

Jacques et Paul, voir **Foi**.
Jésus-Christ. Préexistant, II, 134-7, 175-6. — Image de Dieu, I, 343-4. — Premier-né de toute créature, I, 345-7. — Créateur de toutes choses, I, 348-9 et 441-3 (Hébreux). — Empreinte et rayonnement du Père, I, 436-9 (Hébreux). — Jésus-Christ Seigneur, identifié avec Jéhovah, II, 137-142 et 176-8. — Objet de prières et de doxologies, II, 142-7. — Jésus-Christ Fils de Dieu et Dieu, II, 148-156. — Principaux textes christologiques, I, 373-8 et 533-544; II, 149-155; 510-517.

Jésus envoyé de Dieu, II, 192-203. — Nouvel Adam, II, 203-213. — Médiateur unique de la nouvelle alliance, II, 198-203. — Tête du corps mystique, I, 362-8. — Chef des anges, I, 349-351. — Possédant la plénitude d'être et de grâces, I, 352-8. — Résumé de ses titres, II, 155-6.

Jésus-Christ vraiment homme, II, 179-181; I, 443-4 (Hébreux). — Union en lui de deux natures, II, 182-5. — Mystère de ce dépouillement, I, 378-386. — Pontife selon l'ordre de Melchisédech, I, 445-452 (Hébreux). — S'immole sur la croix, I, 452-6 (Hébreux) et II, 214-6. — Vainqueur du péché, I, 252-263, de la mort, I, 264-8, de la chair, I, 268-282 et II, 266-8.

Jésus et Paul, II, 24-32. — Idée que Paul se fait du Christ, II, 131-3. — Ce qu'il nous dit du Christ historique, II, 185-9.

Le Christ et l'Esprit, II, 352-5 et 479-480.

Communication d'idiomes entre le Christ et les chrétiens, II, 20-23. La formule *In Christo Jesu*, II, 359-362 et 476-9.
Jour du Seigneur, voir **Eschatologie**.
Judaïsme, voir **Paulinisme**.
Jugement dernier, voir **Eschatologie**.
Juifs sous le joug du péché, I, 239-242. — Leur élection, I, 303-6. — Leurs prérogatives, I, 301-2; II, 120-2. — Leur rejet juste et providentiel, I, 301-317. — Leur conversion future, I, 317-321.
Juste et justice. — Notion catholique, I, 199-201 et II, 545. — Justice de Dieu, II, 291-5 et 549-550. — Comment la justice naît de la foi, II, 296-300. — Justice et sainteté, II, 302-4. — Justice intérieure et actuelle opposée à la justice forensique et eschatologique, II, 546-9.
Justification. — Notion, I, 200-2. — Justification par la foi, I, 205-212. — Nature et Loi impuissantes à justifier, I, 229-242.

Lettres de Paul. — Traits généraux, I, 73-76. — Lettres ou épîtres? I, 76-80. — Style, I, 80-84. Voir **Épîtres** ainsi que le nom des divers destinataires.
Libre arbitre et grâce, II, 97-101.
Loi. — Divers sens du mot, I, 268.
Loi mosaïque. — Rôle de la Loi, I, 214-8. — Régime de la Loi, enfance de l'humanité, I, 218-222; II, 119-125. — La Loi auxiliaire du péché, I, 270-9. — La Loi abolie, clouée à la croix, II, 269-277.

Mariage. — Pleinement licite, I, 126-9. — Moins parfait que la virginité, I, 129-132. — Indissoluble, I, 132. — Privilège paulin, I, 134-5. — Sacrement, II, 327-330.
Mission rédemptrice du Christ, II, 191-7.
Monde. — Notion du mot, II, 505-7.
Monde présent et monde à venir, II, 74-5.
Morale. — Principes et fondements, II, 375-388. — Morale sociale, II, 388-401. — Morale individuelle, II, 401-415. — Voie des conseils, II, 415-426.
Mort rédemptrice. — Valeur subjective, II, 224-6. — Valeur objective, II, 226-238. — Explication des Pères, II, 239.

Mystère. — Notion biblique et notion profane, II, 467-9. — Prétendus emprunts de Paul aux mystères païens, II, 469-475.
Mystère (le grand), I, 369; II, 341-3.

Onésime, I, 331-3.
Ordre (sacrement), II, 323-7. Voir **Hiérarchie.**
Ordre d'intention et ordre d'exécution, II, 103-5.

Parousie. — Notion, II, 450-1. — Perspective prochaine, I, 89-90. — Vivants au moment de la parousie, I, 90-2. Voir **Eschatologie.**
Pastorales. — Authenticité, I, 387-397 et 544-551. — Cadre historique, I, 398-400. — Les erreurs combattues, I, 401-6. — Décision de la Commission biblique, I, 551. — Analyse, I, 591-5.
Paul (saint). — Éducation à Tarse et action du milieu helléniste, I, 14-9. — Éducation à Jérusalem et influence rabbinique, I, 20-6. — Persécuteur de l'Église, I, 29-30. — Converti sur le chemin de Damas, I, 30-32. — Première mission avec Barnabé, I, 49-51. — Assemblée de Jérusalem sur la question des observances légales, I, 51-58. — Incident d'Antioche entre Pierre et Paul, I, 58-61. — Paul prédicateur et missionnaire, I, 61-72. Voir **Discours.** — Il écrit aux Thessaloniciens, I, 84-99 aux Corinthiens, I, 101-190; aux Galates, I, 191-222; aux Romains, I, 223-321; aux Colossiens, I, 334-358; à Philémon, I, 329-333; aux Éphésiens, I, 359-370; aux Philippiens, I, 371-386; à Timothée et à Tite, I, 387-420; il inspire l'Épître aux Hébreux, I, 421-6.
Paul et le *stimulus carnis*, ou aiguillon dans la chair, I, 188-190. — Paul et Jésus, voir **Jésus et Paul.**
Théologies de saint Paul, II, 567.
Paulinisme. — Définition, II, 1-3. — Son objet et ses éléments, II, 3-13. — Le Christ en est le centre et le résumé, I, 14-24. — Influence du judaïsme, II, 42-3; de l'hellénisme, II, 43-7; des religions orientales, II, 47-51. — Véritables sources, II, 51-2; I, 5-34. — Progrès des révélations, I, 34-45.
Péché. — Noms divers, I, 252-3. — Originel, I, 253-263; II, 66-9. — Règne du péché, II, 69-70. — Vaincu par le Christ, I, 261-3; II, 266-7.
Perfection chrétienne, II, 415-426.
Pharaon, voir **Endurcissement.**
Philémon (Épître à), I, 329-333.
Philippiens (Épître aux), I, 371-2. — Analyse, I, 586-7.
Plan rédempteur. — Les conditions qu'il doit remplir, I, 247-9. — Le salut par l'Évangile, I, 242-6. — Dans l'ordre d'intention et dans l'ordre d'exécution, II, 97-107. — Extension du plan rédempteur, II, 107-112.
Plénitude du temps ou des temps, II, 129-130.
Plénitude d'être et de grâces, voir **Jésus-Christ.**
Potier (comparaison du), voir **Endurcissement.**
Prédestiner. — Notion, I, 509-510.
Prescience. — Notion, I, 511-2.
Prescience et prédestination, I, 287-296 et 519-526. — Doctrine de saint Augustin, I, 296-9 et 527-531.
Prêtres. — Noms, I, 412. — Qualités, I, 413-6.
Prière, II, 412-4. Voir **Jésus-Christ.**
Privilège paulin, voir **Mariage.**
Procès entre chrétiens, I, 121-3.
Promesses divines, II, 115-9.
Prophétie (charisme), I, 155-6.
Propos divin, I, 510-1.
Psychologie de Paul. — Fond biblique, II, 53-6. — Emprunts helléniques, II, 56-9. — Le composé humain, II, 59-64. — Langage éclectique, II, 64-5. — Homme intérieur et homme extérieur, II, 58-9. Voir **Ame, Esprit, Corps, Chair, Cœur.**

Rachat ou **rançon**, voir **Rédemption.**
Réconciliation avec Dieu. — Notion, II, 257-261. — Comment opérée, II, 261-6.
Rédemption. — Sens du mot, I, 507-8. — Théories de la rédemption, II, 226-238. — Principe de la solidarité, II, 240-9 et 534-5. — Synthèse doctrinale de la Rédemption, II, 254-6. — Théories patristiques, II, 530-5.
Régénération, voir **Baptême** et **Morale.**
Réprobation, I, 531-2.
Résurrection. — Certitude, I, 157-9. — Preuves diverses, I, 160-3 et II, 437-443. — Valeur sotériologique, II, 250-3. — État des corps glorieux, I, 164-7.
Révélation, voir **Paulinisme.**
Romains (Épître aux). — Idée générale, I, 225-9. — Analyse, I, 562-8. — L'église de Rome, I, 223-5.
Royaume de Dieu, II, 32. Voir **Eschatologie.**

Sacrements, II, 305 et 467-8. Voir **Baptême, Confirmation, Eucharistie, Ordre, Mariage.**
Sacrifice du Christ, voir **Jésus-Christ** et **Eucharistie.**
Sagesse divine et sagesse humaine, I, 106-8.
Saint-Esprit, voir **Esprit-Saint.**
Salut, voir **Évangile, Plan rédempteur.**
Sanctification, voir **Rédemption.**
Satan (règne de), II, 72-8. Voir **Démons.**
Scandaleux (chrétiens), I, 116-121.
Seigneur nom propre du Christ, II, 524-5. Voir **Jésus-Christ.**
Sens scripturaires, I, 22-6.
Siècle présent et siècle à venir, II, 74-5; 430-2.
Solidarité (principe de la), II, 240-250. Voir **Rédemption.**
Stoïcisme (prétendus emprunts au), II, 44-7 et 560.
Substitution pénale, voir **Rédemption.**

Théologie biblique. — Définition, I, 1-3. — Méthode à suivre, I, 3-5. Voir **Paulinisme.**
Thessaloniciens (Épîtres aux). — Craintes vaines des néophytes, I, 85 et 93-5. — Comment l'Apôtre les rassure, I, 86-91 et 96-9. — Analyse des deux Épîtres, I, 589-591.
Trinité dans saint Paul, II, 157-165. — Dieu le Père, II, 165-7. — Dieu le Fils, II, 167-170. — Dieu le Saint-Esprit, II, 171-5. — Principaux textes trinitaires, II, 518-521.

Vertus. — Théologales, II, 401-4. — Morales, II, 408-410. — Charité, II, 404-8 et 560-2. — Petites vertus, II, 414-5. — Vertus et vices, II, 559-560.
Veuves (ordre des), I, 418-9.
Vices, II, 410-412. — Vices et vertus, II, 559-560.
Virginité, I, 129-132.
Vocation divine. — Notion, I, 512-3.
Voile des femmes à l'église, I, 140-3.
Volonté salvifique, II, 91-5. — Volonté de Dieu (aspects de la), II, 95-7. — Fondement de la morale, II, 378-384.

III. TABLE EXÉGÉTIQUE

On n'a mis dans cette liste que les passages de saint Paul, de l'Épître aux Hébreux et des Actes des apôtres, commentés *ex professo* ou expliqués avec quelque développement. Les autres textes scripturaires n'y figurent pas, non plus que les textes de saint Paul cités en passant.

Rom. 1$^{1-7}$, II, 510-3.
1$^{3-4}$, II, 181.
1$^{16-17}$, I, 226-9.
1^{17}, II, 294.
1$^{18-32}$, I, 230-4.
1^{20}, I, 233.
1^{32}, I, 232.
2$^{11-16}$, I, 235-9.
2^{14}, II, 378.
2^{16}, II, 10.
2$^{21-23}$, I, 239.
3$^{1-9}$, I, 241-2.
3$^{11-18}$, I, 240.
3^{20}, I, 216-7.
3$^{21-26}$, I, 242-7.
3^{25}, II, 219.
4^{3}, I, 249.
4^{25}, II, 250-2.
5$^{1-5}$, II, 520.
5$^{8-9}$, I, 251.
5$^{10-11}$, II, 262-3.
5$^{12-21}$, I, 514-6; II, 209-211.
5$^{12-14}$, I, 253-9.
5$^{15-17}$, I, 261-3.
5$^{18-19}$, I, 259-260.
5^{20}, I, 217.
6^{3}, II, 563.
6$^{3-5}$, I, 265-6.
6^{5}, I, 267.
6$^{8-11}$, I, 267-8.
6$^{13-23}$, II, 380.
6^{17}, II, 35.
6^{23}, I, 264.
7$^{1-4}$, I, 269-270.
7$^{4-6}$, II, 269.
7$^{5-25}$, I, 271-7.
7^{22}, II, 58.
8$^{3-4}$, II, 194-7.
8$^{9-11}$, II, 173-4.
8$^{14-17}$, II, 161-2.
8$^{15-17}$, I, 287.
8^{16}, II, 84.
8$^{19-22}$, I, 285-6.
8$^{23-27}$, I, 287.
8$^{28-30}$, I, 519-530.
8$^{28-30}$, I, 288-294.
8$^{33-39}$, I, 295-6.
9 — 11, I, 315-321.
9^{4}, II, 120-2.
9$^{4-5}$, I, 301-2.
9^{5}, II, 150-1.
9$^{11-13}$, I, 303-5.
9^{17}, I, 490.
9^{18}, I, 24.
9$^{19-24}$, I, 307-310.
9^{22}, II, 558.
9^{33}, I, 491.
10$^{6-9}$, I, 25.
10^{9}, I, 204.
10^{20}, I, 491.
11$^{1-2}$, I, 318.
11^{4}, I, 490.
11^{8}, I, 491.
11$^{16-24}$, II, 331.
11$^{28-29}$, II, 260-1.
11^{29}, I, 319.
11^{36}, II, 518.
12$^{4-5}$, II, 343-4.
12$^{6-8}$, I, 501-2.
12$^{8-15}$, II, 376.

Rom. 12[19], I, 490.
13[16], II, 390-4.
13[9], I, 491.
14[17], II, 460.
14[17-18], II, 520.
15[15-16], II, 164.
15[30], II, 520.
16[1-2], I, 418.
16[25], I, 37.
16[25-26], II, 3-4.

1 Cor. 1[10-17], I, 104-6.
1[13-17], II, 552, 556.
2[2], II, 18.
2[6-7], II, 49-50.
2[9], II, 43.
2[10-12], II, 172-3.
3[8-17], I, 110-111.
4[1-7], I, 114.
4[17], II, 41.
5[1-5], I, 116-9.
5[7], II, 217-8.
5[12-13], I, 120.
6[1-5], I, 121-3.
6[9-11], II, 302.
6[11], I, 202.
6[15-20], II, 519.
7[1], I, 124-5.
7[6], I, 127.
7[10-11], I, 132; II, 261.
7[12-15], I, 133-5.
7[20-21], I, 330.
7[25-34], I, 130-2.
7[36-38], I, 128-9.
8[10], I, 135-140; II, 360.
9[9], I, 27.
9[24-27], II, 420-2.
9[27], II, 100.
10[1-2], I, 80; II, 317.
10[4], II, 176-7.
10[16-17], II, 425-6.
10[20-21], I, 138.
10[25], II, 140.
11[3], II, 146.
11[3-16], I, 141-2.
11[10], I, 143-4.
11[16-22] I, 143-5.
11[22-32], I, 146-150.
11[23], I, 147, II, 318.
11[25], II, 320-1.
12 — 14. I, 150-7.

1 Cor. 12[3], I, 151; II, 520.
12[4-6], II, 158.
12[5], II, 344.
12[8-10], 1, 498-503.
12[12-27], II, 344-6.
12[28-30], I, 498-503.
12[13], II, 316.
12[31] — 13[13], II, 404.
13[4-7], II, 407-8.
13[12], II, 457.
14[14-15], II, 85.
14[17], II, 460.
14[23-28], I, 156.
15[1-11], II, 35-36.
15[12], I, 158.
15[14-19], I, 159.
15[16-21], I, 160-1.
15[21-22], II, 208.
15[23-24], II, 439-440.
15[24-26], II, 461-2.
15[29], I, 162.
15[35], I, 164.
15[42-49], I, 165.
15[44-49], II, 204-9.
15[51-53], I, 166-7.
16[5-9], I, 171.
16[7], I, 169.

2 Cor. 1[15-16], I, 169, 171.
1[21-22], II, 163 et 315.
2[1], I, 168.
2[17], I, 173; 182-3.
3[3], II, 520.
3[4-6], I, 174-5.
3[17], II, 522-9.
4[7], I, 176.
4[10-11], II, 563.
5[1-5], II, 445-8.
5[6-8], II, 436.
5[7], II, 457-8.
5[14-15], II, 241-3.
5[16], II, 27-28.
5[18-20], II, 264-5.
5[21], II, 244-5.
6[14-16], II, 48.
6[18], I, 491.
7[10-13], I, 135.
7[20-21], I, 330.
8[8-9], I, 177-180.
8[9], I, 179; II, 181.
11[2], II, 333.

2 Cor. 11[4], I, 183.
11[22], I, 185.
11[23-33], I, 187.
12[7], I, 188-190.
12[14], I, 168.
13[1-2], I, 168-9.
13[5], II, 360.
13[13], II, 158.

Gal. 1[1], II, 142.
1[6-7], I, 194-5.
1[11-12], I, 36.
1[18], I, 481
2[1], I, 481.
2[6], II, 33-34.
2[1-10], I, 54-55.
2[11-14], I, 59.
2[15-21], I, 197-9.
2[18-19], II, 270-1.
2[20], II, 360.
3[1], II, 17.
3[3], I, 195.
3[11-14], II, 520.
3[13-14], II, 245-8.
3[19], I, 216.
3[19-20], II, 115-7.
3[21-23], I, 218.
3[26-27], II, 314.
5[27-28], I, 330.
3[27], II, 552-3.
4[1-5], I, 219-220.
4[3], II, 126.
4[4-5], II, 191-3.
4[4], II, 129.
4[8-10], II, 126-7.
4[6], II, 160.
4[13], I, 189-190,
4[21-31], I, 221-2.
4[30], I, 491.
5[1], I, 222.
5[6], II, 538.
5[13], I, 222.
6[6], II, 34.
6[17], II, 563.

Eph. 1[3-14], II, 101-3.
1[3-6], II, 105-7.
1[9-10], II, 109-11:
1[10], II, 129.
1[21-23], I, 352.
1[23], I, 357-8; II, 341-2.

Eph. 2[2], II, 76-77.
2[3], II, 71-72.
2[8-9], I, 209; II, 289-29
2[8-10], I, 328.
2[13-16], II, 272-4.
2[18], II, 520.
2[20], II, 340.
2[22], II, 521.
3[1-13], II, 6-7.
3[3-4], II, 7-8.
3[6], II, 8.
3[8-9], II, 8-9.
3[14], II, 166.
3[14-17], II, 521.
3[16], II, 59.
3[19], I, 355-6.
4[3-6], II, 337.
4[4-6], II, 521.
4[8], I, 490.
4[11], I, 499.
4[12-16], I, 366-8.
4[13], I, 356.
4[22-24], II, 87.
5[2], II, 220.
5[14], I, 491.
5[18-20], II, 520.
5[26], II, 307-8.
5[32], II, 327-8.
6[1-2], II, 397.
6[4], II, 398.
6[5-8], II, 395.
6[9], II, 396.
6[11], II, 76.
6[13-17], II, 381.

Phil. 2[5-11], I, 373-8 et 533-543.
2[6], I, 380-2.
2[12-13], II, 99.
2[21-23], II, 436.
3[2-3], I, 326.
3[7-9], II, 423-4.
3[9], I, 227-8.
3[12-14], II, 423-4.

Col. 1[6-8], II, 520.
1[14-23], I, 343-9.
1[15], I, 343-5.
1[16-17], I, 347-8.
1[18], II, 116.
1[19-20], II, 107-9.
1[24], II, 357.

Col. 1$^{24-27}$, II, 5-6.
2^{8}, I, 338; II, 127.
2^{9}, II, 182-3.
2$^{9-10}$, II, 181.
2^{11}, I, 337.
2$^{13-14}$, II, 275-6.
2^{15}, II, 201-2.
2$^{16-17}$, I, 336.
2^{17}, I, 23; II, 60.
2$^{18-19}$, I, 340, 364-5.
2$^{20-21}$, I, 337; II, 128-9.
2^{23}, I, 339.
3^{5}, I, 281.
3$^{9-10}$, II, 86-87.
3^{14}, II, 406.
3^{20}, II, 397.
3$^{21-25}$, II, 395 et 398.
4^{1}, II, 396.

1 Thess. 1^{3}, II, 402.
1$^{9-10}$, I, 62.
2^{3}, I, 203.
2^{13}, II, 284-5.
4^{13} — 5^{11}, I, 86-87.
4$^{15-17}$, II, 443-4.
5^{8}, II, 402.
5$^{19-22}$, II, 376.
5^{23}, II, 62-63.

2 Thess. 1$^{5-10}$, II, 455-7.
1$^{7-8}$, II, 452.
2$^{1-2}$, I, 93.
2$^{3-9}$, II, 453.
2$^{3-12}$, I, 94-95.
2$^{6-7}$, I, 95-98.
2$^{13-14}$, II, 519.

1 Tim. 1$^{3-7}$, I, 403-6.
1^{15}, II, 134.
2$^{1-5}$, II, 91-5.
2^{5}, II, 199-200.
2^{6}, I, 507; II, 235.
3$^{3-7}$, I, 414-6.
3$^{8-13}$, I, 417-420.
3^{15}, II, 370-1.
3^{16}, II, 515-7.
4$^{1-4}$, I, 403.
4^{16}, II, 325.
6$^{3-5}$, I, 403.
6^{20}, I, 407.

2 Tim. 1$^{6-7}$, II, 325-6.
1^{9}, I, 397.
2^{8}, II, 10-11.
2$^{14-18}$, I, 404.
2^{17}, I, 401.
3$^{1-9}$, I, 404.
4$^{3-4}$, I, 404.
4^{18}, II, 145.

Tit. 1$^{4-6}$, II, 162.
1$^{6-9}$, I, 414-6.
1$^{10-16}$, I, 402.
1^{12}, I, 17.
2$^{13-14}$, II, 152.
3$^{4-6}$, I, 395; II, 162.
3$^{5-7}$, II, 311-2.
3$^{9-11}$, I, 402.

Philem. 15-20, I, 332.

Hebr. 1^{1}, I, 437-8.
1^{2}, I, 441.
1$^{3-4}$, I, 442.
4$^{9-11}$, I, 467.
4^{12}, I, 429.
5$^{1-4}$, I, 445.
6$^{1-2}$, II, 37-38.
8$^{8-12}$, I, 459.
9$^{16-27}$, I, 458; II, 437.
10^{1}, I, 460.
10$^{22-23}$, I, 460-2.
11^{1}, I, 461-2.
13$^{20-21}$, II, 145.
13$^{23-24}$, I, 421-2.

Act. 9^{7}, I, 31.
11^{20}, I, 49.
13$^{1-3}$, I, 49-50.
13$^{15-41}$, I, 63-6.
13^{46}, I, 51.
14$^{15-17}$, I, 67-69.
14^{23}, II, 366.
15$^{19-21}$, I, 493-7.
15$^{28-29}$, I, 494-5.
17$^{22-31}$, I, 69-72.
17^{28}, I, 17.
18^{25}, I, 102.
19$^{5-6}$, I, 102.
20$^{22-23}$, I, 35.
20^{28}, II, 513-5.
22^{9}, I, 31.
26$^{14-18}$, I, 31.

IV. INDEX PHILOLOGIQUE

On a réuni dans cette liste un certain nombre de mots rares ou employés par saint Paul dans une acception spéciale et pour lesquels une explication n'était pas inutile. D'autres termes pauliniens auraient pu y trouver place, à aussi juste titre peut-être; mais il fallait se borner.

Ἀγαθωσύνη, II, 409.
Ἀγάπη, ἀγαπᾶν, II, 561-2.
Ἅγιος (et dérivés), II, 301; I, 133.
Ἀγοράζειν (et composés), II, 229-230.
Ἀδόκιμος, I, 531-2.
Ἀδύνατον (τὸ) τοῦ νόμου, I. 279.
Ἄζυμος, II, 217.
Αἷμα Θεοῦ, II, 514.
Αἵρεσις, I, 144.
Αἰσχροκερδής, I, 414; 417.
Αἰών, II, 74-5.
Ἀκούειν (accus. et gén.), I, 31.
Ἀληθεύειν, I, 367.
Ἁμαρτία, I, 252; 256.
Ἁμαρτίας (περὶ), II, 194.
Ἀνά (dans les composés), I, 277.
Ἀνακεφαλαιοῦν, II, 109-110.
Ἀνακαίνωσις, II, 312.
Ἀνέγκλητος, ἀνεπίληπτος, I, 416.
Ἄνθρωπος (ὁ ἔξω, ὁ ἔσω), II, 59.
Ἀνταναπληροῦν, II, 357.
Ἀντί et ὑπέρ, II, 236.
Ἀντί (dans les composés), II, 235-6.
Ἀντιθέσεις, I, 407.
Ἀντίληψις, I, 501.
Ἀντίλυτρον, II, 235-6.
Ἀπαύγασμα, I, 439.
Ἀπό, I, 233; 421; II, 160.
Ἀπό et παρά, I, 147.
Ἀπό et διά, II, 142.
Ἀποκαραδοκία, I, 285.
Ἀπολυτροῦν, ἀπολύτρωσις, I, 507-8.
Ἀποστασία, II, 453.
Ἀπόστολος, I, 499-500.
Ἁρπαγμός, I, 380-1; 538-540.
Ἀσχημονεῖν, I, 128.
Ἀφή, I, 365, 367.
Ἀφιλάργυρος, I, 414.
Ἀχειροποίητος, I, 337.

Βαπτίζειν, II, 551.
— εἰς Χριστόν, II, 552-3.
— εἰς τὸ ὄνομα, II, 553-6.
Βαπτίζεσθαι ὑπέρ, I, 162.
Βασιλεύς, II, 92.
Βασκαίνειν, II, 17.
Βεβαιοῦν, II, 163, 315.

Γέγραπται, I, 489.
Γενεαλογίαι, I, 406.
Γενόμενος ἐκ, II, 192.
Γλῶσσα, I, 503.
Γνῶσις, I, 407; II, 457.
Γνωστὸν (τὸ) τοῦ Θεοῦ, I, 231.

Δαίμων, δαιμόνιος, II, 494.
Δεδεμένος τῷ πνεύματι, I, 35.
Δειγματίζειν, II, 201-2.
Δεισιδαίμων, I, 69.
Δέσμιος, II, 7; 474.
Διά (accusatif) I, 244; II, 250.
Διάβολος (ὁ), II, 73; 497-8.
Διαθήκη, II, 120; I, 457-9.

Διαίρεσις, II, 159.
Διακόνισσα, I, 419.
Διάκονος, I, 409.
Διακρίνειν, I, 114.
Δίκαιος, II, 545.
Δικαιοσύνη Θεοῦ, II, 549-550.
Δικαιοῦν, I, 200.
Δικαίωμα, I, 232; II, 195-6.
Δίλογος, I, 417.
Δόγματα, II, 274-6.
Δογματίζεσθαι, I, 337.
Δοκοῦντες (οἱ), I, 54; 185.
Δόξα, II, 120.
Δοξάζειν, I, 294.
Δῶρον, I, 453.

Ἐγκρατής, I, 414.
Ἑδραίωμα, II, 371.
Εἶδος, II, 457.
Εἰρηνοποιεῖν, II, 108.
Εἰς et ἐπί, I, 243.
Ἐκλεκτός, ἐκλογή, I, 513.
Ἐκκλησία, II, 335.
Ἐλαχιστότερος, II, 8.
Ἐλεῶν, I, 501.
Ἐμβατεύειν, I, 364.
Ἐξαγοράζειν, II, 193.
Ἐξαλείφειν, II, 276.
Ἐξαποστέλλειν, II, 160; 192-4.
Ἐξουσία, I, 142; II, 77-8; 391.
Ἐπίγνωσις, I, 327.
Ἐπισκοπή, I, 411.
Ἐπίσκοπος, I, 411.
Ἐπιτελεῖσθαι, I, 195.
Ἐπιχορηγεῖν, -γία, I, 364.
Ἐπουράνιος, II, 209.
Ἐρᾶν, II, 561.
Ἐρεθίζειν, II, 398.
Ἔσοπτρον, II, 458.
Ἑτεροζυγεῖν, II, 48.
Ἕτερος et ἄλλος, I, 194-5.
Εὐαγγελίζεσθαι, II, 482-3.
Εὐαγγέλιον, II, 481-4.
Εὐαγγελιστής, I, 500.
Εὐδοκία, II, 96; 99.
Εὐλογητός, II, 145.
Ἐχθρός, II, 260.

Ζωοποιεῖν, II, 205; 208.

Ἡλικία, I, 367.
Ἡμέρα (ἡ), I, 112.

Θειότης et θεότης, II, 182.
Θριαμβεύειν, II, 202.
Θυρεός, II, 381.
Θυσία, I, 453.
Θώραξ, II, 381.

Ἰδιώτης, I, 155.
Ἱερουργεῖν, II, 164.
Ἱκανος (et dérivés), I, 175.
Ἱλάσκεσθαι, II, 219.
Ἱλαστήριον, I, 504-7; II, 219.
Ἴσα Θεῷ, I, 379.
Ἰσότης, II, 396.

Καθιστάναι, I, 260.
Καινός, II, 87, 217.
Καλεῖν, κλῆσις, I, 512-3.
Καλός, I, 125.
Κάπηλος, καπηλεύειν, I, 183.
Καρδία, II, 54.
Καταβραβεύειν, I, 364.
Κατακρίνειν, II, 195.
Καταλλάσσειν (et dérivés), II, 262-5.
Κατάπαυσις, I, 467.
Κατάρα, II, 247.
Καταργεῖν, II, 462.
Καταρτίζειν, I, 366.
Κατατομή, I, 467.
Κατεγνωσμένος, I, 59.
Κατεργάζεσθαι, II, 99.
Κατέχειν, I, 230-1.
Κατέχων(ὁ), I, 95-6.
Κατηχεῖν, II, 34.
Κατοικεῖν, II, 182-3.
Κάτοχος, II, 474.
Κέλευσμα, II, 452.
Κενός, κενοῦν, I, 379; 540-3.
Κένωσις, I, 383; 536-9.
Κήρυγμα, II, 4.
Κλῆσις, κλητός, I, 512-3.
Κοιμᾶσθαι, II, 436.
Κοινωνία, II, 158.
Κοσμοκράτωρ, II, 76.
Κόσμος, II, 74; 505-7.
Κρίνειν, II, 18; 27.
Κυβέρνησις, I, 502.
Κυριακή, I, 140.
Κύριος (ὁ), II, 137-140; 524-5.

Λατρεία, II, 120.
Λειτουργός, II, 164; 392.

Λογία, I, 178.
Λογίζεσθαι, I, 175; II, 249 (εἰς).
Λύτρον, I, 506; II, 231-2.
Λυτροῦν, I, 507-8; II, 228.
Λύτρωσις, I, 507-8.

Μάχαιρα, II, 381.
Μενοῦνγε, I, 308.
Μετά et διά, II, 326.
Μεσίτης, II, 115-7; 199.
Μεσότοιχον, II, 273.
Μεταδιδούς, I, 501.
Μεταμορφοῦσθαι, I, 292-3.
Μεταξὺ ἀλλήλων, I, 235-6.
Μετριοπαθεῖν, I, 445.
Μορφή, I, 377; 535-7.
Μῦθοι, I, 406.
Μυστήριον, II, 3-9; 50; 467-8.

Νέκρωσις, II, 563.
Νεός, II, 87, 217.
Νηφάλιος, I, 414.
Νόμος, I, 216-8; 269.
Νοῦς, II, 58.

Ὁ ἐπὶ πάντων, II, 151-2.
Ὁδός, II, 41.
Οἰκεῖοι, II, 332, 337.
Οἰκονομία, II, 7.
Οἶκος Θεοῦ, II, 370.
Ὁλοκαύτωμα, I, 453.
Ὀργὴ Θεοῦ, II, 258-9.
Ὁρίζω, ὁρισθείς, II, 512.
Ὄψις, II, 457.

Παλιγγενεσία, II, 312.
Παράβασις, παρακοή, παράπτωμα, I, 253; 256; 260; 275.
Παροργίζειν, II, 398
Παρουσία, II, 450.
Πατριά, II, 166.
Περί, II, 235-6.
Περικεφαλαία, II, 381.
Περπερεύεσθαι, II, 407.
Πέτρα, II, 176-7.
Πίστις, I, 204-5; II, 281-2; 536.
Πίστις Ἰησοῦ, II, 543-4.
Πλεονεκτεῖν (et dérivés), II, 411.
Πλήρωμα, I, 352-8; II, 341.
Πλήρωμα (καιρῶν, χρόνου), II, 129-130.
Πληροῦν, II, 129, 379.
Πλησμονή, I, 339.
Πνεῦμα, II, 61, 173-4; 490-2.
Πνεῦμα ἁγιωσύνης, II, 512-3.
Πνεύματι (ἐν), II, 479-480.
Πνευματικός, II, 317.
Πολλοί (οἱ), I, 260.
Πορνεία, I, 116-7; 120-1.
Πραΰτης, II, 341.
Πρεσβύτερος, I, 410.
Προγινώσκειν, I, 318.
Πρόγνωσις, I, 511-2.
Προγράφειν, II, 17.
Πρόθεσις, I, 510-1.
Προορίζειν, I, 509-510.
Προσφορά, I, 453.
Πρόσωπον (κατὰ), I, 59.
Προτίθεσθαι, I, 244, 511.
Προφήτης, I, 154; 500.
Πρωτότοκος, I, 345-6.
Πτωχεύειν, I, 179.
Πώρωσις, I, 321.

Ῥῆμα, II, 308.

Σάρκινος, σαρκικός, I, 108; 272.
Σάρξ, II, 487-9.
Σοφία, I, 106-7.
Σπλάγχνα, II, 55.
Στέργειν, II, 561.
Στίγματα, II, 563.
Στοιχεῖον, II, 503-5.
Στοιχεῖα (τὰ) τοῦ κόσμου, II, 126-8; 507-9.
Στῦλος, II, 370.
Σύν (composés de), II, 21.
Συγκληρονόμος, II, 8.
Συμβιβαζόμενος, I, 364.
Συμμέτοχος, II, 8-9.
Σύμμορφος, I, 292.
Σύμφυτος, I, 266-7.
Συναρμολογούμενος, I, 367.
Συνείδησις, II, 56-7.
Συνεργεῖν, I, 288.
Συνιστάναι, I, 348.
Συνέχειν, II, 242.
Σύσσωμος, II, 8-9.
Συστοιχεῖν, I, 221.
Σχῆμα, I, 377.
Σχίσμα, I, 144.
Σῶμα, II, 486-7.
Σωματικῶς 183.

Τάγμα, II, 439-440.
Ταπεινοφροσύνη, II, 409.
Τέλειος, τελειοῦν, I, 469; II, 49; 416-7.
Τομεύς, τομώτερος, I, 429-430.
Τράπεζα, I, 139.
Τύπος, I, 515.
Τύπος διδαχῆς, II, 35.

Ὑγιής, ὑγιαίνειν, I, 401.
Ὑπάρχειν, I, 374, 378.
Ὑπέρ, II, 235-6.
Ὑπέραχμος, I, 128.
Ὑπερλίαν ἀπόστολοι (οἱ), I, 185.
Ὑπόστασις, I, 461.
Ὑστερεῖσθαι, I, 244.
Ὑστέρημα, II, 357.
Ὑπωπιάζειν, II, 100, 421.

Φιλεῖν, II, 561-2.
Φιλοσοφία, I, 338.
Φόβος καὶ τρόμος, II, 99.
Φρήν et dérivés, II, 55.
Φύσει, I, 235; II, 71.

Χάρισμα, I, 151; 264; II, 325-6.
Χειρόγραφον, II, 275-6.
Χειροποίητος, I, 337.
Χειροτονεῖν-νία, II, 366.
Χοϊκός, II, 205.
Χρηστότης, II, 409.
Χριστῷ (ἐν), II, 476-9.
Χωρίζεσθαι, I, 134.

Ψυχή, II, 61-3, 489.
Ψυχικός, II, 205-6; 490.

V. CONCORDANCE DES ÉDITIONS

Les changements faits aux premières éditions de cet ouvrage n'avaient pas notablement modifié la pagination; mais, à partir de la *septième* édition pour le premier volume et de la *sixième* pour le second, toute la pagination est bouleversée. Quelques lecteurs ont manifesté le désir d'avoir une table comparée qui leur permette de retrouver les références.

Dans cette table le signe + indique les additions et le signe — les omissions, c'est-à-dire ce qu'une édition contient en plus ou en moins par rapport à l'autre. Les chapitres ou les passages récrits sont mis entre parenthèses.

TOME PREMIER.

Éditions 1-6	**7e éd. et suivantes**	**Éditions 1-6**	**7e éd. et suivantes**
Pages	Pages	Pages	Pages
1-5	1-5	255-258	(t. II, 279-281)
—	+ 6-7	259-276	223-241
6-8	8-9	277-278	(233-235)
—	+ 10-13	279-286	242-249
9-12	(471-497)	287-289	504-508
3-16	—	290-302	250-263
17-34	(14-29)	303-307	514-518
35-43	486-492	308-326	264-283
44-62	30-45	327-328	(273-276)
65-74	47-61	329-341	283-295
75-78	493-497	342-344	507-513
79-80	(58-60)	345-352	(519-530)
81-92	61-72	—	+ 531-532
93-103	(74-84)	353-361	300-315
104-117	84-99	362-364	(307-308)
118-120	—	365-369	316-321
123-136	101-116	371-376	296-299
137-138	(111-112)	379-389	323-339
139-145	116-123	390-405	334-351
146-179	124-157	306-309	(t. II, 496-502)
180-181	498-503	410-414	352-358
185-194	157-167	415-416	(352-354)
195-202	168-176	417-425	359-368
203-204	(174-176)	426-429	(t. II, 336-342)
205-218	177-190	430-433	369-370
221-254	191-222	434-436	(t. II, 476-478)

Éditions 1-6	7e éd. et suivantes	Éditions 1-6	7e éd. et suivantes
Pages	Pages	Pages	Pages
437-444	371-386	448-494	(409-414)
445-451	533-543	497-510	421-435
455-464	387-307	511-516	552-559
465-469	544-551	517-550	436-470
470-485	401-420	551-591	560-598
486-487	(401-406)		

TOME DEUXIÈME.

Éditions 1-5	6e éd. et suivantes	Éditions 1-5	6e éd. et suivantes
Pages	Pages	Pages	Pages
1-20	—	264-265	(204-5 note)
21-32	(268-572)	266-303	214-256
33-56	1-24	305-307	(250-252)
—	+ 25-32	308	(216-217)
57-60	481-485	309	(239)
61-66	(33-42)	310-315	530-535
—	+ 43-52	316-330	257-277
67-78	53-65	331-332	(275-6 note)
79-94	66-80	333-334	(272-4 note)
95-104	81-90	335-356	279-300
105-110	486-492	—	+ 301-304
111-116	(493-499)	360-361	543-544
117-151	91-130	362-366	545-550
152-153	(107-8 note)	367-392	305-330
153-155	(109-110 note)	393-395	467-468
156-161	501-509	—	+ 469-475
162-164	126-8 notes	397-402	551-558
165-188	131-156	403-412	331-341
189-190	(148-149)	413-428	341-358
191-195	510-517	—	359-362
195-197	(t. I, 345-346)	429-435	(362-373)
198-204	157-164	436-440	(363-366)
205-213	165-174	441-480	375-414
214-217	175-178	—	+ 415-426
218-220	518-521	481	561
221-226	522-529	482-484	(405-407)
227-233	179-184	485-491	427-433
234-238	(185-189)	492	563
239-242	(t. I, 383-386)	493	(430-432)
243-256	191-213	494	564-565
257-258	(192-3 note)	495-516	434-457
259-260	(194-6 note)	517-520	(445-448)
261	(203-4 note)	521-528	458-467
262-263	(t. I, 516-517)		