

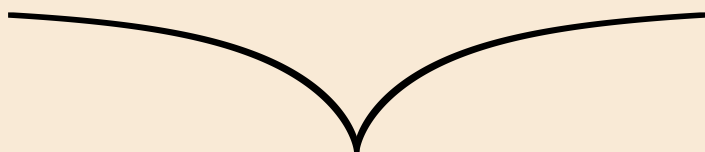
Frédéric Godet

COMMENTAIRE

SUR

LA PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX

CORINTHIENS



THÉO_TEX

COMMENTAIRE

SUR

LA PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX
CORINTHIENS

PAR

Frédéric GODET

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PROFESSEUR À LA FACULTÉ DE L'ÉGLISE INDÉPENDANTE DE NEUCHÂTEL

1886



Soleil d'Orient

— 2008 —

Avant-propos

En publiant ce nouveau commentaire, je ne me sens pas exempt de toute anxiété. L'accueil fait à ses frères aînés m'encourage, il est vrai ; mais le livre apostolique expliqué dans ces pages est d'une nature tellement pratique et touche par conséquent à un si grand nombre de phénomènes religieux actuels, qu'il est difficile de s'abstenir de certains rapprochements qui peuvent nuire à l'objectivité du travail. Puis la responsabilité du commentateur s'accroît d'autant plus que les résultats qu'il obtient sont propres à exercer une influence plus directe sur la solution des questions qui préoccupent aujourd'hui l'Eglise. Aussi suis-je particulièrement pressé de demander à Dieu d'éloigner toute conséquence nuisible des erreurs que j'aurais pu commettre en interprétant ce livre si important, et de dire à mes lecteurs, comme l'apôtre lui-même, mais dans un sens un peu différent du sien : « Jugez vous-mêmes de ce que je dis ».

Je n'ajouterai qu'un mot d'explication relativement à la fixation du texte. On m'a plus d'une fois reproché en Angleterre mon criticisme défectueux sur ce point-là, ce qui, si je ne me trompe pas, signifie au fond que j'ai le tort de ne pas adhérer en plein à la théorie et à la pratique critiques de MM. Westcott et Hort. Je respecte et j'admire autant que qui que ce puisse être l'immense travail de ces deux savants ; mais il m'est impossible d'accepter sans réserve le résultat auquel ils sont arrivés. L'exégèse m'a convaincu trop souvent des erreurs du Sinaïticus et du Vaticanus, iso-

lés ou même réunis, pour que je puisse me livrer à ces manuscrits les yeux bandés, comme croient devoir le faire les hommes vénérés que je viens de nommer. Je rendrai mes lecteurs attentifs à trois passages seulement dans notre épître où l'erreur du texte de ces documents, qu'on le nomme neutre ou alexandrin ou l'un et l'autre, me paraît manifeste ; ce sont : 4.1 ; 9.10 et 13.3. Dans ces cas-là, comme dans bien d'autres, il ne me paraît pas qu'une saine critique puisse se résoudre à sacrifier à la transcription de deux copistes du IV^e siècle, si souvent surpris en faute, le bon sens exégétique. Il m'est d'ailleurs impossible de croire qu'un homme tel que Chrysostome ait pu, en adoptant en plein et sans scrupule le texte syrien ou byzantin, donner aveuglément la préférence à une œuvre de compilation toute récente et dont l'autorité n'aurait eu dans les documents antérieurs aucun point d'appui.

J'espère que le second volume pourra paraître dans quelques mois. Puisse ce travail contribuer en quelque chose à la gloire du Seigneur et au bien de son Eglise !

Neuchâtel, 28 décembre 1885.

FRÉDÉRIC GODET.

Introduction

Un intérêt tout particulier s'attache à la correspondance de saint Paul avec l'Eglise de Corinthe. Ayant fondé lui-même cette Eglise et vécu dans son sein pendant près de deux ans, il n'avait pas à lui exposer par écrit, comme à l'Eglise de Rome, *son évangile*. Mais il fut appelé par des circonstances particulières à compléter sur plusieurs points son enseignement et surtout à combattre certaines altérations qui s'étaient produites ou qui menaçaient de s'introduire dans la vie de l'Eglise. Nos deux épîtres aux Corinthiens furent aussi le produit de circonstances spéciales, locales et temporaires. C'est là la raison pour laquelle un critique éminent, Weizsäcker, les a appelées : « Un fragment d'histoire ecclésiastique tel qu'aucun autre ».

On pourrait conclure de l'origine purement occasionnelle de ces deux épîtres qu'elles appartiennent à un passé qui ne nous regarde plus et n'ont plus pour nous, par conséquent, une valeur religieuse actuelle. Si même il en était ainsi, ne serait-ce rien que de nous laisser transporter par elles en pleine vie ecclésiastique à l'époque des premiers temps et d'assister en quelque sorte aux crises par lesquelles avaient à passer les nouveaux convertis d'il y a dix-huit siècles ? Mais l'intérêt qu'excitent ces épîtres va bien plus loin et plus profond encore. Le cœur de l'homme reste le même dans tous les temps. Les expériences des chrétiens apostoliques ne diffèrent pas essentiellement de celles que nous faisons nous-mêmes. Cette observation est particulièrement vraie à l'égard de l'Eglise de Co-

rinthe. Car ce ne sont plus ici, comme en Galatie, les préjugés judaïques contre lesquels l'apôtre a essentiellement à lutter, au moins dans la première épître. En Achaïe, nous assistons au premier contact de l'Évangile avec la vie hellénique, si richement douée et si brillante, mais d'autre part si frivole et si mobile, et qui ressemble à tant d'égards à notre vie moderne. En particulier, la tendance à faire des vérités religieuses l'objet de l'étude intellectuelle plutôt que du travail de la conscience et de l'acceptation du cœur, la disposition, qui en résulte, à ne point placer toujours la conduite morale sous l'influence de la conviction religieuse, et à donner essor à celle-ci plutôt par le discours oratoire que par l'énergie de la sainteté, — ce sont là des défauts que plus d'une nation moderne partage avec le peuple grec. Et la question est de savoir si l'apôtre, après avoir tiré de l'Évangile, tel que le Seigneur le lui avait révélé (Galates 1.11-12), la parole d'affranchissement propre à émanciper la conscience du joug mosaïque, y trouvera aussi la puissance nécessaire pour réprimer la licence païenne et amener la volonté captive sous la loi de la sainteté, sans retomber dans l'emploi des formes légales.

Mais ce qui donne le plus vif intérêt aux questions soulevées par l'état de l'Église de Corinthe, c'est la manière dont l'apôtre les discute et les résout. En traitant chaque fait particulier soumis à son appréciation, l'apôtre ne s'arrête point à la surface ; il s'efforce de pénétrer jusqu'à la racine de ces manifestations diverses. Au lieu de trancher sommairement les questions comme par un article de code, il cherche dans les profondeurs de l'Évangile le principe permanent qui s'applique au phénomène passager, de telle sorte que pour juger les manifestations et les tendances analogues de nos jours, nous n'avons qu'à redescendre nous-mêmes de la règle pratique par laquelle il termine chacune de ces discussions jusqu'au principe évangélique où il l'a puisée, afin d'appliquer à notre tour ce principe au phénomène contemporain qui nous préoccupe. Il n'y a pas de travail à la fois plus stimulant pour l'intelligence et plus propre à former la conscience

chrétienne que celui-là. Par l'épître aux Romains, nous connaissons saint Paul comme docteur ; dans celle aux Galates il nous apparaît comme le polémiste et le dialecticien consommé ; nous apprenons à le connaître dans la première aux Corinthiens en sa qualité d'apôtre pasteur et casuiste, en prenant ce dernier mot dans son meilleur sens.

Enfin un autre genre d'intérêt est éveillé chez nous par l'étude de cette lettre. M. Renan dit de saint Paul : « Il n'avait pas la patience qu'il faut pour écrire ; il était incapable de méthode ». Ces jugements sommaires font loi pour plusieurs et sont volontiers répétés par les écrivains superficiels. Nous aurons très particulièrement, dans l'étude de cette épître, l'occasion de mettre à l'épreuve cette appréciation. La question de méthode se présentait dans ce cas d'une manière plus difficile que dans toute autre. Quand l'apôtre avait à développer un côté de la vérité chrétienne, sa marche lui était tracée par le sujet lui-même et par la forme logique de sa pensée. Ici rien de pareil. Saint Paul se trouve en face d'un certain nombre de questions pratiques particulières, sans relation directe les unes avec les autres. Il s'agit de dissensions, de scandales, de procès, de mariage et de célibat, de viandes sacrifiées, de la tenue des femmes dans le culte, d'agapes, de résurrection... et l'on se demande, non sans curiosité, si son esprit parviendra à dominer cette multiplicité de sujets et à les disposer rationnellement de manière à laisser ici, aussi bien qu'ailleurs, l'impression de l'ordre et de l'unité.

Dans l'introduction de l'épître aux Romains, j'ai traité de la vie de saint Paul en général ; je n'y reviendrai pas ici. Quatre sujets nous occuperont :

1. La fondation de l'Eglise de Corinthe.
2. Les circonstances extérieures dans lesquelles notre première épître canonique lui a été adressée.
3. Les événements qui étaient survenus depuis la fondation de l'Eglise et qui motivèrent cette lettre.

4. L'arrangement adopté par l'apôtre dans la suite et le groupement des sujets à traiter.

1. La fondation de l'église

Ce fut, si nous ne nous trompons, vers l'automne de l'an 52, peu après l'assemblée appelée le Concile de Jérusalem, que Paul partit d'Antioche avec Silas pour accomplir un second voyage missionnaire. Ils visitèrent d'abord les Eglises de Lycaonie et de Pisidie, fondées dans le premier voyage par Paul et Barnabas. Puis, selon toute probabilité, ils annoncèrent l'Évangile dans la province de Galatie, située plus au nord, et, traversant de l'est à l'ouest l'Asie-Mineure sans que l'Esprit leur permît d'y prêcher, ils arrivèrent jusqu'au bord de la mer Egée, à Troas, et là, avec le jeune Timothée qu'ils s'étaient adjoint en Lycaonie et le médecin Luc, déjà chrétien sans doute, qu'ils rencontrèrent dans cette ville, ils s'embarquèrent pour la Macédoine. Après avoir fondé l'Église dans les deux principales villes de cette province, Philippes et Thessalonique, Paul partit seul pour la Grèce méridionale et se rendit à Athènes d'abord, puis à Corinthe, capitale de la province d'Achaïe. Il fut bientôt rejoint dans cette dernière ville par ses deux collaborateurs Silas et Timothée, et il y demeura avec eux pendant deux ans environ.

Détruite en 146 avant J.-C. par les Romains, Corinthe depuis un siècle à peu près était sortie de ses ruines. En l'an 44, Jules-César l'avait fait rebâtir et l'avait peuplée de nombreux colons, pour la plupart affranchis romains ; à ceux-ci étaient venues se joindre une certaine portion de population grecque, et bientôt une colonie juive. La ville comptait, au moment où l'apôtre y arriva, de six à sept cent mille habitants, dont deux cent mille

hommes libres et quatre cent mille esclaves. Elle avait une lieue et demie de tour. Cet immense et rapide accroissement, qui rappelle celui de certaines villes des Etats-Unis d'Amérique, était dû surtout à sa situation sur l'isthme qui porte son nom et qui, joignant le Péloponnèse au continent, séparait les deux mers Egée et Ionienne. Corinthe possédait deux ports principaux, celui de Cenchrée, donnant à l'est, et celui de Lechæum, à l'ouest. Elle était bien vite devenue le grand entrepôt de commerce entre l'Asie et l'Occident. Aussi cette cité que l'on appelait autrefois « la lumière et l'ornement de la Grèce », avait-elle promptement recouvré son ancienne splendeur. Au sommet de son acropole brillait le temple de Vénus, d'une magnificence incomparable. Corinthe possédait tous les moyens de culture dont jouissaient alors les capitales du monde civilisé, les ateliers d'industrie et de beaux-arts, les salles de rhéteurs, les écoles de philosophie. Un ancien historien dit que l'on ne pouvait faire un pas dans les rues de Corinthe sans rencontrer un sage.

Mais, comme et plus qu'ailleurs, la corruption des mœurs avait marché de pair avec le développement de la culture et de la richesse. Le mélange d'éléments hétérogènes dont se composait la population de la nouvelle Corinthe avait sans doute contribué à produire cet état de choses. Un mot dit tout. On désignait par le terme de *κορινθιάζειν*, *vivre à la Corinthienne*, un genre de vie absolument dissolu. Les expressions de *banquet corinthien*, de *buveur corinthien* étaient proverbiales.

C'est au milieu de cette société en état de pleine prospérité extérieure, mais aussi de complète dissolution morale, que le sel vivifiant de l'Evangile vint à tomber par l'arrivée de saint Paul, vingt-quatre ans environ après l'ascension du Seigneur Jésus.

Si Paul, au moment de sa conversion, vers l'an 37, était âgé de trente ans au moins, le jour où il entra dans Corinthe, il devait approcher de la cinquantaine. Représentons-nous l'apôtre, faisant seul, comme simple ouvrier, son entrée dans la grande ville. Sa profession était celle soit de tisse-

rand, soit de tapissier ; le terme de faiseur de tentes (Actes 18.3) comporte les deux significations. La seconde cependant paraît plus probable. L'apôtre ne tarda pas à découvrir une famille juive qui exerçait le même métier que lui ; elle venait d'arriver de Rome, à la suite d'un édit de l'empereur Claude qui avait frappé d'expulsion les Juifs de cette capitale. Il se joignit à elle et, tout en partageant son travail, la gagna à sa foi. On a prétendu qu'Aquila et Priscille étaient déjà croyants à leur arrivée. Cette supposition est contraire aux termes du récit (« un certain *Juif* nommé Aquila ») ; elle n'a d'autre but que de fournir un appui à l'idée de l'existence d'une église judéo-chrétienne, à cette époque, parmi les Juifs de Rome.

Le récit des Actes nous montre l'apôtre commençant son œuvre à Corinthe au sein de la colonie juive. On a récemment rejeté ce récit dans le domaine de la fable^a. Par quelles raisons ? Paul, dit *Heinrici*, n'eût pas été assez imprudent pour braver inutilement par sa prédication évangélique les colères de la synagogue dont il connaissait les préjugés insurmontables. Mais, lors même que Paul ne se flattait certainement pas de convertir tous les membres de la synagogue, il pouvait espérer d'en gagner au moins quelques-uns des mieux disposés et de trouver en eux le noyau solide de la société de croyants qu'il désirait former à Corinthe. Il savait bien que ce n'était pas en vain que Dieu avait préparé la prédication de l'Évangile dans le monde païen par la dissémination du peuple d'Israël et que c'était là la porte providentiellement ouverte à la proclamation de la bonne nouvelle au sein de la Gentilité. La manière dont la fondation de l'Église en général, avait eu lieu par la prédication des apôtres au sein du peuple juif, avant toute mission chez les Gentils, était pour lui l'indice de la méthode à suivre pour la fondation de l'Église dans chaque ville païenne en particulier. C'est d'après ce principe que Paul avait procédé avec Barnabas dans la première mission en Asie-Mineure (Actes 13.14 et suiv. ; 14.1 et suiv.) ; c'est ainsi qu'il avait continué avec Silas dans la seconde, à Philippes (16.13

^aHeinrici, *Erklärung der Corintherbriefe*, 1880, I, p. 7 et suiv. ; Holsten, *das Evangelium des Paulus*, 1881, I, p. 186.

et suiv.), à Thessalonique (17.1 et suiv.), à Bérée (v. 10 et suiv.). Il déclare positivement lui-même (Romains 1.16 : « aux Juifs *d'abord*, puis aux Grecs ») que cette manière de faire n'était point accidentelle, mais qu'elle reposait sur une conviction réfléchie. Pourquoi n'y serait-il pas resté fidèle à Corinthe? Le récit des Actes n'est donc nullement suspect sur ce point, et si cette prédication initiale dans la synagogue n'y était pas expressément racontée, nous devrions la supposer. *Holsten* élève une autre objection. Si Paul avait débuté auprès des Juifs de la synagogue, pourquoi aurait-il été intimidé jusqu'au tremblement, ainsi qu'il le décrit 2.1-5? N'était-il pas habitué à ce genre d'auditeurs? Mais l'apôtre, en arrivant à Corinthe, savait bien que, s'il y arrivait avec l'intention de s'adresser d'abord aux Juifs, il n'y venait pas uniquement ni même essentiellement pour eux. Il avait devant lui le spectacle de cette grande capitale grecque et se sentait chargé seul, du moins pour ces premiers temps, de la responsabilité du message divin qu'il y apportait. Il n'ignorait pas que dans la synagogue même il rencontrerait une élite de prosélytes appartenant à toutes les classes de la société corinthienne, et que le moment ne tarderait pas où ce serait auprès de ces derniers spécialement et de la population grecque tout entière, qu'il devrait s'acquitter de son message. C'était la première fois qu'il se trouvait dans une semblable position, si nous exceptons l'exemple de sa prédication d'Athènes dont le résultat n'était pas propre à l'encourager. En face de semblables auditoires, il n'avait plus le point d'appui que lui prêtaient auprès des Juifs la loi et la prophétie; et d'autre part il était résolu à ne pas recourir aux moyens d'action généralement employés dans les conférences publiques, l'éclat de l'art oratoire, l'habileté dialectique, la profondeur spéculative. Il ne lui restait qu'une force — et son plus grand acte de foi fut de n'en pas vouloir d'autre, — le simple témoignage rendu à Christ et à sa croix; le fait divin lui-même exposé sans art et, s'il est permis de parler ainsi, dans sa nudité. Si l'on se met à la place de l'apôtre en ce moment de sa carrière, on comprend le sentiment d'impuissance et d'anxiété qui l'accablait aux débuts de son ministère dans cette ville. Bien

loin qu'il y ait là rien de propre à nous faire douter de la circonspection avec laquelle il procéda en s'adressant premièrement aux Juifs, on peut dire que cette marche prudente lui était imposée par l'anxiété même qu'il ressentait.

Paul prêcha donc pendant quelques semaines dans la synagogue. Mais bientôt, voyant l'exaspération de ses adversaires juifs s'accroître au point qu'il ne lui était plus possible de travailler utilement dans ce milieu, il s'établit avec les croyants, Juifs et prosélytes, dans une maison voisine appartenant à l'un des convertis juifs, et dès ce moment il prêcha surtout aux païens, ne parant le salut en Christ ni des charmes de l'éloquence, ni de l'attrait de la sagesse humaine, de sorte que si sa prédication exerça une puissante influence, ce fut uniquement par l'action divine qui l'accompagna et, comme le dit l'apôtre, par la démonstration d'Esprit et de puissance. Les cœurs sérieusement disposés furent profondément saisis, réellement gagnés. Une Eglise formée d'un certain nombre de Juifs et « d'une grande multitude » de païens surgit au milieu de cette ville d'affaires et de débauche. La majorité de ses membres n'appartenait point aux classes élevées, riches, cultivées (1 Cor. 1.26-28) ; c'étaient pour la plupart des pauvres, des esclaves, des gens méprisés pour leur ignorance et leur basse condition sociale. Mais l'œuvre n'en était que plus solide ; il ne s'y mêlait pas d'alliage humain. C'étaient là autant de consciences brisées que la vertu de Dieu avait guéries et restaurées.

Pendant près de deux ans (Actes 18.11,18), Paul continua à ensemencher ce sol fécond, vivant du travail de ses mains, parfois aussi des secours que lui envoyaient les églises récemment fondées en Macédoine (2 Cor. 11.7-9 ; 12.13-15). Le proconsul d'Achaïe résidait à Corinthe ; c'était alors Gallion, le frère du philosophe Sénèque. Ce personnage est connu par sa correspondance avec son frère ; c'était un homme équitable et plein d'urbanité. Il se montra tel envers saint Paul lorsque celui-ci fut traîné par les Juifs devant son tribunal. Ainsi s'acheva en paix ce premier séjour de Paul à

Corinthe. Paul quitta cette ville vers la Pentecôte de l'an 54 pour se rendre à Jérusalem, et de là à Antioche, où il ne comptait faire qu'un court séjour. Ses plans d'avenir étaient formés. Entre les deux domaines qu'il avait défrichés dans ses deux premiers voyages se trouvait la portion occidentale de l'Asie-Mineure, la riche et intéressante contrée de l'ancienne Ionie, appelée alors province d'Asie, avec Ephèse pour capitale ; c'était là qu'il se sentait appelé à travailler maintenant. A son départ de Corinthe, il fut accompagné d'Aquila et de Priscille qui devaient l'attendre à Ephèse et lui préparer la voie dans ce nouveau champ de travail.

2. Les circonstances extérieures dans lesquelles fut composée l'épître

Nous n'avons pas à discuter longuement l'authenticité de la I^{re} aux Corinthiens, contre laquelle il ne s'est jamais élevé d'objection sérieuse. La composition de cet écrit par saint Paul ressort avec une grande évidence de la lettre elle-même ; et d'abord du témoignage de son auteur 1.1, ainsi que de la manière dont il parle de lui-même comme fondateur de l'Eglise (4.15 et ailleurs). En confirmation de ce témoignage, *Schleiermacher* a fait ressortir la relation entre les détails historiques de notre épître et ceux que renferme le livre des Actes. « Quand on compare, dit ce théologien^a, plusieurs passages des Actes (ch. 18 à 20) avec les détails personnels qui commencent et terminent les deux épîtres aux Corinthiens, tout s'emboîte, tout se complète parfaitement, et cela néanmoins de telle sorte que chacun des documents suit sa propre marche et que les données renfermées dans l'un ne sauraient être empruntées à celles de l'autre. » Mais

^a*Einleitung in das N. T.*, p. 148.

ces coïncidences de détail sont une preuve moins frappante encore que ne l'est le tableau si vivant et si actuel que ces lettres nous présentent de l'état d'une Eglise chrétienne primitive. Voici sur ce point l'impression de Baur^a : « Notre première épître porte le sceau de son authenticité en elle-même ; car, plus qu'aucun autre écrit du Nouveau Testament, elle nous transporte dans le vivant milieu d'une Eglise chrétienne en formation et nous procure l'intuition des circonstances qu'avait à traverser le développement de la vie nouvelle évoquée par le christianisme ». *Beet (Commentaire)* fait aussi ressortir avec force la preuve d'authenticité renfermée dans les reproches si sévères et si humiliants adressés à l'Eglise de Corinthe dans ces deux lettres. Aucune Eglise n'aurait accepté et conservé si aisément et sans une rigoureuse enquête « le monument de sa dégradation ».

Ces indices internes sont confirmés par le témoignage de la *tradition*. Déjà vers la fin du I^{er} siècle, *Clément de Rome* dans sa lettre aux Corinthiens cite plusieurs fois notre épître. Le passage du ch. 47 est particulièrement remarquable : « Reprenez l'épître du bienheureux apôtre Paul : que vous a-t-il écrit dès le début, au commencement de la prédication de l'Évangile ? En vérité, il vous a donné des directions spirituelles tant sur lui-même que sur Céphas et Apollos, parce que déjà alors vous vous livriez à des préférences. » — Il ne nous paraît pas douteux que lorsqu'Ignace dans l'épître aux Ephésiens, ch. 18, appelle la croix « un scandale pour les infidèles », et s'écrie : « Où est le sage, où est le discuteur ? » il ne reproduise les termes de notre épître. — Il en est de même de *Polycarpe* dans son épître aux Philippiciens, ch. 5 : l'énumération qu'il fait des vicieux exactement parallèle à celle de 1 Cor. 6.9-10, et il la termine aussi en déclarant que de pareils croyants « n'hériteront point le royaume de Dieu ». — Dans l'homélie vulgairement appelée *seconde épître de Clément* et qui doit avoir été écrite en Grèce de 120-140, nous trouvons ces mots tirés du 1^{er} chapitre de notre épître : « Il a voulu nous faire être de ce qui n'est pas ». Il serait inutile de

^aBaur, *Der Apostel Paulus*, I. p. 260.

poursuivre en détail cette liste de témoignages. Nous aurions à mentionner vraisemblablement *Justin Martyr, Dialogue*, ch. 14 (« le vieux levain » et « les pains sans levain » ; comparez 1 Cor. 5.8) et ch. 3 (« Christ notre Pâque ») ; plus certainement *l'épître à Diognète*, remplie de pensées puisées dans notre épître ; probablement aussi la *Didaché des douze apôtres* (entre 120 et 160), où l'on croit trouver quelques allusions à 1 Cor. (*Gebhardt, Edwards*) ; très sûrement le *Fragment, de Muratori ; Athénagore, Théophile* ; enfin *Irénée, Clément d'Alexandrie et Tertullien*. Je renvoie les lecteurs qui désirent se renseigner plus exactement sur ce point, à *Charteris, Canonicity*, p. 222-229.

Ce qui nous importe actuellement, c'est de fixer, dans la vie de l'apôtre, le moment et le lieu où il composa cette lettre ; et cette tâche n'est pas difficile.

Le lieu de la composition ne peut être qu'Ephèse. « Je reste, dit l'apôtre, à Ephèse jusqu'à la Pentecôte ; car une grande porte m'y est ouverte » (16.8-9). On ne comprend pas au premier coup d'œil comment, en face d'un texte aussi positif, la souscription de l'épître dans un certain nombre de manuscrits, ainsi que dans plusieurs de nos traductions, peut être formulée ainsi : « La première aux Corinthiens a été écrite de Philippies ». Il est probable que cette donnée provient de la lecture inintelligente et superficielle de 16.5 : « Car je passe par la Macédoine ». On n'a pas compris que ce présent : *je passe*, se rapportait non à un fait actuel, mais au plan de voyage de l'apôtre. Il était aisé de voir cependant que, si Paul était déjà en Macédoine, il devrait saluer de la part des Eglises de cette province, et non de la part de celles d'Asie, comme il le fait au v. 19. Dans ce même verset se trouve également la salutation d'Aquila et de Priscille qui, comme nous l'avons vu, étaient venus avec Paul se fixer à Ephèse. La souscription dans le *Vaticanus* est exacte : « a été écrite d'Ephèse ». Le séjour complet de Paul à Ephèse a duré trois ans environ (Actes 20.31). Il importe de savoir à quel moment de ce séjour il faut placer la composition de notre lettre. Nous

possédons sur ce point plusieurs indices suffisamment clairs :

1. La parole que nous venons de citer prouve que le séjour de Paul en Asie approchait de sa fin.
2. Au moment où Paul rédigeait cette lettre, il avait auprès de lui Apollos revenu de Corinthe (16.12). Or ce docteur alexandrin, converti à Ephèse par Aquilas et Priscille peu après leur arrivée dans cette ville et avant celle de Paul (Actes 18.24-26), s'était rendu de là en Achaïe avec une recommandation d'Aquilas pour y continuer le travail de Paul et y avait exercé un ministère très influent ; après quoi il était revenu à Ephèse. Tout cela suppose un temps assez considérable écoulé depuis l'arrivée de Paul à Ephèse et nous conduit également à un temps avancé de son séjour dans cette ville.
3. Nous lisons Actes 19.21 qu'après deux ans et trois mois de travail à Ephèse (v. 8 et 10) Paul forma en son cœur de vastes desseins. Il s'agissait pour lui de dire un adieu définitif à l'Orient et de consacrer le reste de sa vie à l'Occident. Mais avant de se rendre à Rome, il tenait à visiter encore une fois Jérusalem et à offrir à l'Eglise de cette ville un témoignage solennel d'amour et de communion spirituelle de la part de toutes les Eglises fondées par lui chez les Gentils. Il se décida donc, d'après Actes 19.22, à envoyer d'Ephèse Timothée et Eraste pour préparer en Macédoine et en Achaïe l'exécution de ce projet. Or cet envoi de Timothée à Corinthe coïncide parfaitement avec celui dont il est parlé deux fois dans notre 1^{re} épître (4.17 ; 16.10). Il eut lieu au moment où l'apôtre composait celle-ci et peu avant son expédition, puisque Paul y annonce l'envoi de son jeune collaborateur comme un fait déjà accompli.
4. Cette grande collecte que devait préparer Timothée et dont il est parlé expressément 16.1 et 2 Cor. ch. 8 et 9, ne peut être que celle par laquelle l'apôtre termina son ministère en Orient et dont il parle dans les deux passages Romains 15.24-33 et Actes 24.17. C'est là un nou-

vel indice qui nous conduit encore à la même date.

Comme il est impossible par toutes ces raisons de supposer une date antérieure aux circonstances indiquées, il ne l'est pas moins d'en supposer une plus tardive. En effet, au moment où écrit l'apôtre, il dispose encore librement de sa personne. Mais on sait que peu après, à la suite de la remise de la somme collectée entre les mains des chefs du troupeau de Jérusalem, il fut jeté en prison et que dès ce moment il resta captif pendant une longue suite d'années.

Si le séjour de Paul en Asie au moment où fut écrite notre lettre avait duré environ deux ans et trois mois (Actes 19.8,10), à dater de la fin de l'an 54 où Paul arriva à Ephèse, elle a donc été composée au printemps de l'an 57, avant la Pentecôte de cette année, probablement à l'époque de la fête de Pâques à laquelle paraît faire allusion le passage 5.7-8. Nous verrons plus tard comment s'explique l'indication d'Actes 20.31, d'après laquelle le séjour d'Ephèse a duré trois ans entiers.

3. Les choses qui s'étaient passées à Corinthe dans l'intervalle entre la fondation de l'église et la composition de l'épître

Nous avons à énumérer ici une série de faits qu'il est indispensable de connaître pour bien comprendre notre épître, mais au sujet desquels nous ne sommes renseignés en grande partie que par cette épître elle-même. C'est l'un des exemples les plus frappants de l'influence légitime qu'ont à exercer l'une sur l'autre l'exégèse et la critique.

1. Le premier fait à nous connu qui modifia l'état de l'Eglise de Corinthe après le départ de son fondateur, fut le ministère du docteur alexandrin Apollos. Nous possédons deux témoignages de l'action exercée à Corinthe par ce prédicateur éloquent ; d'abord les quatre premiers chapitres de notre épître, puis la fin du 18^e chapitre des Actes : « Il contribua beaucoup par la grâce, est-il dit dans ce dernier passage, à l'avancement de ceux qui avaient cru ; car il discutait puissamment avec les Juifs en public, démontrant par les Ecritures que Jésus était le Christ ». De ce passage il résulte que le ministère d'Apollos dut amener un double changement dans l'état de l'Eglise. Homme puissant dans l'interprétation des Ecritures, Apollos gagna à l'Evangile un très grand nombre de Juifs, évidemment d'entre ceux qui avaient résisté à l'action de saint Paul. La proportion entre les deux éléments dont se composait la jeune Eglise se trouva ainsi modifiée au profit de l'élément juif. Il est probable, de plus, qu'en même temps que la minorité juive s'accrut par le travail d'Apollos, un certain nombre de païens appartenant à la classe lettrée furent attirés par le talent oratoire et les dons brillants du jeune docteur. Seulement il est naturel de supposer que la conversion de ces nouveaux venus ne provenait pas d'un travail de conscience aussi profond que celui qui avait amené au baptême la plupart des anciens convertis. Les besoins de l'intelligence et de l'imagination eurent dans bien des cas plus de part à leur adhésion que ceux du cœur et de la conscience.

2. Outre la visite d'Apollos, faut-il admettre l'arrivée à Corinthe d'un personnage plus important encore, de l'apôtre Pierre ? Dans le passage 1.12, il fait mention d'un parti de Céphas qui est placé après celui d'Apollos. Serait-ce là un indice d'un séjour de cet apôtre en Achaïe à cette époque ? Un pareil fait semble peu probable. En l'année 54 nous trouvons Pierre à Antioche (Galates ch. 2). Sans doute, dans le cours des trois années qui suivirent jusqu'au printemps de l'an 57, il put bien se rendre de Syrie en Achaïe. Mais rien ne fait supposer que Pierre se soit déjà alors tourné vers

l'Occident ; et il serait difficile de comprendre comment notre épître, qui porte des traces si évidentes du séjour d'Apollos à Corinthe, n'en offrirait pas de plus marquées encore du passage de Pierre. Cependant, tout en faisant abstraction d'une visite personnelle de Pierre à Corinthe, nous ne pouvons méconnaître dans l'expression que nous venons de signaler, l'indice d'un fait grave dans le développement de la jeune Eglise : une influence sensible du christianisme palestinien doit certainement s'être exercée à ce moment-là dans l'Eglise de Corinthe. Dans quelle direction ? C'est ce que nous verrons plus tard.

3. Nous sommes forcés d'admettre en même temps une recrudescence fâcheuse des anciennes habitudes païennes avec lesquelles les nouveaux convertis avaient d'abord complètement rompu. Le sérieux puissant de la prédication de saint Paul avait dans les premiers temps dominé l'Eglise et refoulé les penchants vicieux sous l'empire desquels avaient jadis vécu la plupart des nouveaux chrétiens (1 Cor. 6.11). Mais à mesure que les impressions premières s'affaiblirent et que la communauté reçut de nouveaux membres moins profondément remués et transformés, la légèreté grecque se réveilla et menaça l'œuvre divine. Nous avons même des indices de l'abus fait par plusieurs du principe de la liberté spirituelle que proclamait saint Paul (6.12 ; 10.23). Les membres vraiment sanctifiés de l'Eglise durent alors se demander ce qu'ils avaient à faire à l'égard de ceux qui retombaient ainsi dans leur ancienne manière de vivre. La question fut posée à l'apôtre. Celui-ci y répondit dans une lettre antérieure à nos deux épîtres canoniques ; comparez 1 Cor. 5.9. Il demandait « qu'on ne se mêlât pas avec de tels hommes », c'est-à-dire, qu'en rompant toute relation privée avec les membres vicieux, l'Eglise protestât contre cette profession mensongère de la foi chrétienne et montrât hautement qu'elle ne la reconnaissait point comme sérieuse.

4. Cette lettre de Paul fut suivie d'une réponse des Corinthiens à l'apôtre. Ils objectaient que, si l'on devait rompre ainsi avec tous les vicieux, il

ne restait plus qu'à sortir du monde (5.10). Ils l'interrogeaient aussi sur quelques sujets nouveaux, tels que la préférence à donner au célibat sur le mariage, et le libre usage des viandes qui avaient figuré sur l'autel des idoles. Quant au premier de ces sujets, Paul l'introduit expressément par ces mots : « A l'égard des choses dont vous m'avez écrit » (7.1). Et il est probable que quand il introduit le second en disant, 8.1 : « En ce qui concerne les viandes sacrifiées », il passe à un autre point traité aussi dans leur lettre. Comme nous retrouvons la même forme 12.1, lorsque l'apôtre en vient à traiter les questions relatives à l'usage des dons spirituels, il est également vraisemblable qu'il reprend encore ici un sujet sur lequel ils l'avaient interrogé. Il y avait donc eu, depuis la fondation de l'Eglise, une correspondance assez active entre elle et l'apôtre^a.

5. Outre cette réponse des Corinthiens à Paul, trois délégués de l'Eglise étaient arrivés auprès de l'apôtre. Ils sont désignés par leurs noms et qualifiés de la manière la plus honorable (16.15-18). Etaient-ils les porteurs de la lettre de l'Eglise ou arrivèrent-ils plus tard sous l'empire de circonstances nouvelles et plus délicates? Nous l'ignorons. Mais une telle démarche prouve en tout cas la gravité de la situation, déjà à ce moment-là. Nous ne pensons pas que, comme le dit la souscription de notre épître et comme on le répète fréquemment, ce soient ces députés qui, à leur retour, aient été les porteurs de la 1^{re} aux Corinthiens. Le passage 16.11 : « Je l'attends (Timothée) avec les frères », me paraît prouver qu'ils étaient encore à Ephèse auprès de l'apôtre, quand partit cette lettre qui devait arriver à temps pour recommander Timothée au bon accueil des Corinthiens.

6. En effet, Timothée était alors en route pour la Macédoine d'abord,

^aLes deux lettres retrouvées dans l'Eglise arménienne et dont Rinck a défendu l'authenticité, ne pourraient, même si elles étaient de Paul, être celles dont nous constatons ici la perte. Rinck le reconnaît lui-même, car elles traitent de tout autres sujets que ceux qui sont supposés par notre épître. Et dans ces lettres, ce sont les Corinthiens qui écrivent les premiers et c'est Paul qui répond. Mais leur authenticité est de plus complètement insoutenable. Ce sont de simples collections de paroles pauliniennes, sans liaison logique; et la citation qu'en a faite Grégoire l'Illuminateur, au IV^{me} siècle, ne saurait évidemment en garantir la composition apostolique.

puis pour Corinthe, chargé d'une mission importante de Paul. Il devait appuyer par son influence personnelle l'effet que Paul désirait produire par notre 1^{re} épître (4.17), et puis sans doute préparer l'exécution de la collecte projetée en faveur de l'Eglise de Jérusalem (1 Cor. 16.1). Quoique Timothée fût parti avant la lettre, celle-ci devait arriver avant lui, parce qu'elle était envoyée directement par mer, tandis que Timothée faisait le tour par la Macédoine.

7. A ces diverses circonstances, il faut en ajouter une tout à fait accidentelle, mais qui a eu peut-être l'influence la plus considérable sur la lettre que nous devons étudier. Une dame, nommée Chloé, arriva à Ephèse de Corinthe où elle avait séjourné (1.11). Nous ignorons si, étant elle-même de Corinthe, elle avait fait un voyage à Ephèse, ou si Ephésienne d'origine, elle revenait d'une visite à Corinthe. Les gens de sa maison, soit ses fils, soit ses esclaves, firent part à Paul d'une circonstance qui dut le toucher vivement. L'Eglise était divisée en partis qui se heurtaient dans les assemblées générales. On entendait retentir des paroles telles que celles-ci : « *Moi, je suis de Paul* » ; — ainsi parlaient sans doute les plus anciens convertis, ceux qui avaient ressenti plus profondément la sainte efficacité de l'Evangile — ou bien : « *Mais moi, je suis d'Apollos* » ; — c'était le mot d'ordre de ceux qu'avaient gagnés les démonstrations éloquentes et habiles de ce docteur — puis encore : « *Mais moi, je suis de Céphas* » ; — ceux-ci étaient surtout, sans doute, des chrétiens d'origine juive qui avaient entendu parler de Pierre ou qui l'avaient rencontré lui-même dans leurs voyages de fêtes à Jérusalem. Ils estimaient assez naturellement que la première place dans l'Eglise appartenait au chef du collège apostolique choisi par Jésus, et que, s'il y avait quelque différence entre Paul et lui, c'était lui qu'il fallait suivre. D'autres enfin, secouant hardiment toute autorité apostolique, celle de Pierre, paraît-il, non moins que celle de Paul, répliquaient à tous les autres : « *Mais moi, je suis de Christ* », comme pour dire : « Je ne reconnais pas d'intermédiaire entre le Seigneur et moi ; je prétends dépendre

directement de lui et de lui seul ».

On se demande qui pouvaient être ces derniers et comment un tel parti avait pu surgir à Corinthe. Étaient-ce des chrétiens d'origine païenne qui, admirant les enseignements du Christ, pensaient qu'il fallait les dégager des formes judaïques dans lesquelles les enveloppaient les apôtres et, jusqu'à un certain point encore, Paul lui-même ? Ou bien étaient-ce des chrétiens d'origine et de tendance judaïques, qui, repoussant l'évangile de Paul, condamnaient les concessions que les Douze croyaient devoir faire à cet apôtre, et cela en alléguant contre ces derniers l'exemple et les paroles du Christ ? C'est là une question que nous ne pouvons examiner ici et que nous traiterons dans le commentaire à l'occasion de 1.12. Saint Paul a dit quelque part : « Quelqu'un est-il scandalisé, que je n'en sois aussi comme brûlé ? » S'il en était ainsi quand il s'agissait d'un simple croyant scandalisé, que dut-il éprouver en apprenant que l'une des plus florissantes Eglises qu'il lui eût été donné de fonder était comme menacée de dissolution ?

Nous avons, maintenant sous les yeux l'ensemble des circonstances qui avaient rempli le temps écoulé depuis que saint Paul avait quitté Corinthe, et nous pouvons nous faire une idée des préoccupations multiples qui remplissaient son cœur au moment où il se mit à dicter notre première épître, à proprement parler sa seconde, à cette Eglise.

Il nous reste à examiner ici en peu de mots une question fort discutée dans ces derniers temps et sur laquelle les plus récents travaux ne sont point d'accord. De plusieurs passages de la *seconde aux Corinthiens*, il paraît résulter que l'apôtre avait été deux fois à Corinthe avant le moment où il écrivit cette lettre. Ces passages sont surtout les quatre suivants : 2.1 ; 12.14 ; 12.21 ; 13.1-2. En effet, dans les trois derniers Paul semble dire que sa prochaine visite à Corinthe sera la troisième, et du premier il paraît ressortir que la seconde avait été si pénible pour lui, qu'il n'avait pas voulu

s'exposer jusqu'ici à en faire une nouvelle dans des circonstances pareilles. Or rien dans tout ce que nous avons vu ne peut nous faire supposer que Paul fût retourné à Corinthe depuis son premier séjour, dans lequel il avait fondé l'Eglise.

Il y a trois manières de traiter ces passages. Ou bien on peut y voir, comme le font *Baur, Hilgenfeld, Renan*^a et d'autres, non pas tant l'indication de séjours réels que celle de *projets* de visite que l'apôtre avait formés, mais qu'il n'avait pu exécuter. Mais il est impossible à ce point de vue de se rendre compte des deux paroles 12.14 et 2.1. On traduit ainsi la première : « Voici la troisième fois que je me prépare à venir chez vous » ; au lieu de : « Voici, je me prépare à venir chez vous pour la troisième fois ». Mais on oublie que l'apôtre déclare ici sa ferme résolution de ne pas se laisser entretenir par l'Eglise durant son séjour prochain ; car il ajoute : « et je ne vous serai point à charge ». Or il résulte de là que le « *pour la troisième fois* » implique deux séjours antérieurs, non seulement annoncés, mais *réels*. Car un séjour projeté ne coûte rien. — Le passage 2.1 confirme cette conclusion. On explique ces mots : « J'ai résolu de ne pas venir de nouveau chez vous dans la douleur », dans ce sens : « J'ai résolu que mon second séjour, que je vais faire chez vous, ne sera pas un séjour pénible et douloureux ». Ce sens est compatible avec la forme du texte reçu ; mais celui-ci a contre lui l'autorité de tous les Majuscules. D'après la vraie position des mots : « *dans la douleur* », ce régime porte non seulement sur l'idée de *venir*, mais sur la locution tout entière : « *venir de nouveau chez vous* ». Il résulte donc de cette parole que Paul avait déjà fait chez eux un séjour *douloureux*, ce qui ne peut se rapporter au séjour dans lequel il avait fondé l'Eglise et implique par conséquent une seconde visite qui avait eu lieu dès lors^b.

^a*Saint Paul*, p. 451, note ; comparez aussi M. *Farrar, Vie et œuvre de saint Paul*, II, p. 101, note 2 ; *Edwards*, p. XIV.

^bM. *Farrar* pense avec Chrysostome que l'expression ainsi comprise pourrait aussi se rapporter à un séjour purement hypothétique, séjour qui, s'il avait eu lieu, *aurait eu* un caractère douloureux (II, p. 101, note 3). Mais l'autorité de Chrysostome ne suffit pas pour rendre probable une interprétation aussi forcée.

Si donc l'apôtre avait certainement séjourné deux fois à Corinthe avant d'écrire notre seconde épître à cette Eglise, la question est de savoir si ce séjour doit être placé avant ou après notre première aux Corinthiens. A la suite de *Bleek*, qui, le premier, a traité à fond cette question^a, un grand nombre d'écrivains ont placé ce second voyage avant notre première épître. Les uns, comme *Anger*, y ont vu uniquement la seconde partie du séjour de fondation qui aurait été partagé en deux par une excursion au nord de la Grèce. D'autres, comme *Reuss*, supposent que, pendant son long séjour à Ephèse, Paul aurait fait une rapide visite en Grèce et spécialement à Corinthe. Mais la première de ces explications ne répond point à l'expression *venir*, qui indique une arrivée proprement dite, et non un retour après une simple excursion. Quant à la seconde, comment, demande avec raison *Hilgenfeld*, les adversaires de Paul à Corinthe auraient-ils pu dire qu'il renvoyait toujours son arrivée parce qu'il n'osait pas revenir dans cette Eglise (1 Cor. 4.18), s'il l'avait visitée tout récemment ? *Reuss* s'appuie sur 1 Cor. 16.7 : « Je ne veux pas maintenant vous voir en passant » ; parole qui, selon lui, implique qu'il avait fait récemment chez eux un court séjour. Mais cette conclusion tirée du mot *maintenant* n'est pas fondée. Paul veut simplement dire : « Les circonstances sont telles en ce moment que je ne veux pas vous voir seulement en passant », ce qui ne suppose nullement qu'une courte visite eût précédé. Par cette observation Paul veut expliquer un changement dans le plan de voyage qu'il avait annoncé précédemment, d'après lequel il s'était proposé de visiter rapidement Corinthe, en allant en Macédoine, et de revenir ensuite pour plus longtemps de Macédoine à Corinthe. Il renonce maintenant à agir ainsi ; il visite d'abord la Macédoine et c'est de là qu'il se rendra chez eux pour y rester. — Il est surtout un fait qui empêche de placer la seconde visite de Paul à Corinthe avant la 1^{re} aux Corinthiens. Dans cette lettre, Paul ne fait pas une seule allusion à un second séjour au sein de cette Eglise, tandis qu'il rappelle

^a*Studien u. Kritiken*, 1830.

fréquemment les circonstances du séjour de fondation (1.14-17; 26 et suiv.; 2.1 et suiv.; 3.1 et suiv.; 3.10-11; 4.15; 15.1-2). Cela ne serait pas possible s'il eût visité de nouveau les Corinthiens dans le temps qui avait précédé cette épître. En échange, c'est dans la seconde épître que se trouvent toutes les allusions au séjour dont nous parlons. Il faut donc le placer, comme l'ont pensé *Ewald* et *Eylau*, dans un remarquable programme^a, entre la composition de nos deux épîtres canoniques. En général, je pense avec ce dernier que l'intervalle entre la première et la seconde aux Corinthiens doit avoir été beaucoup plus considérable et plus rempli qu'on ne l'admet généralement. *Bleek* a prouvé, dans l'article cité plus haut, que plusieurs passages de la seconde épître supposent non seulement un second séjour de Paul à Corinthe, mais même une épître aujourd'hui perdue qui doit se placer entre notre première et notre seconde aux Corinthiens. Si ce second fait est admis — comme il me paraît qu'il doit l'être, — l'histoire des relations entre Paul et l'Eglise à cette époque se complique nécessairement et doit être complétée par des faits graves et nombreux dans l'exposé desquels nous ne saurions entrer ici et qui expliquent l'expression étrange de *trois ans* par laquelle l'apôtre exprime (Actes 20.31) la durée de son séjour à Ephèse. Nous admettons donc une seconde visite de Paul à Corinthe avant le séjour qu'il fit dans cette ville durant les trois mois d'hiver, années 58-59. Mais nous ne devons point ranger ce séjour parmi les facteurs qui ont influé sur la composition de la première épître, parce qu'à nos yeux il est postérieur à cette lettre et doit se placer entre nos deux épîtres.

^a*Programm des Gymnasiums zu Landsberg, a. d. W. 1873 : Zur Chronologie der Corinthierbriefe, v. Dr Gustav Otto Eylau.*

4. Plan de l'épître

Dix sujets plus ou moins étendus et très hétérogènes étaient présents à l'esprit de l'apôtre quand il se mit à composer cet écrit ; et la question qui s'élève est celle-ci : Se bornera-t-il à passer de l'un à l'autre par voie de juxtaposition ou trouvera-t-il le moyen de les lier entre eux par une gradation logique ou morale, de manière à laisser dans l'esprit du lecteur une impression d'ordre et d'unité ? En d'autres termes, la 1^{re} aux Corinthiens sera-t-elle un monceau ou un édifice ? Dans cette lettre même, saint Paul se compare à un architecte qui a posé sagement le fondement de l'Eglise. Nous allons voir que, quoiqu'en pense M. *Renan*, il s'est montré tel aussi dans la composition de l'épître qu'il lui a adressée.

Ce qui devait lui importer avant tout, c'était de mettre un terme aux divisions qui régnaient dans l'Eglise. Pour être écouté de tous dans les sujets divers qu'il avait à traiter, il devait d'abord avoir reconquis sa position d'autorité auprès de la congrégation tout entière. C'est pourquoi le sujet auquel il assigne la première place est celui des partis qui se sont formés à Corinthe. Il commence par sonder la nature de l'Evangile ; il expose ensuite celle du ministère, et enfin il formule la vraie relation entre l'Eglise et ses docteurs, et sape ainsi le mal par la racine.

Cette question appartient au domaine ecclésiastique ; il passe de là aux sujets qui rentrent dans le domaine moral, et cela en commençant par une question qui tient encore en quelque manière à l'organisation de l'Eglise, celle de l'action que la communauté doit exercer sur ceux de ses membres qui, par une conduite scandaleuse, déshonorent la profession chrétienne. Suivent quatre questions d'ordre purement moral ; d'abord ces deux qui sont aisément tranchées par l'esprit même de l'Evangile : celle des procès

entre chrétiens, portés devant les tribunaux païens, et celle du vice de l'impureté, puis deux autres, dont la tractation est plus difficile, parce qu'elle se complique du rôle que joue dans ces matières le fait de la liberté chrétienne : ce sont celle de la préférence à accorder au célibat sur le mariage et celle de l'usage des viandes qui ont été offertes aux idoles. Aussi la solution de ces deux dernières questions donne-t-elle lieu à des discussions étendues et à des distinctions très délicates.

A la suite de ces matières de nature morale, l'apôtre place celles qui se rapportent à la vie religieuse et à la célébration du culte. Il rencontre ici trois sujets. Le premier, dans lequel l'élément de la liberté chrétienne joue encore un certain rôle, est celui de la tenue des femmes dans les assemblées. L'apôtre s'occupe ensuite de la manière dont les fidèles doivent se conduire dans l'agape qui précède la cérémonie de la Cène. Enfin il traite avec un soin particulier le sujet le plus difficile et le plus délicat : la meilleure manière d'user des dons spirituels, répandus à Corinthe avec une abondance particulière, spécialement du don des langues et de celui de prophétie.

Nous remarquons jusqu'ici dans la marche de la lettre une tendance à aller de l'extérieur à l'intérieur ; Paul arrive en terminant à ce qu'il y a de plus profond, de plus décisif, de plus vital pour l'Eglise, au domaine de la doctrine. Car, comme la plante n'est que la sève incarnée, l'Eglise et le chrétien ne sont que l'enseignement évangélique réalisé. L'apôtre traite ici de la résurrection des corps, que quelques-uns niaient à Corinthe, et il montre la relation de ce point de doctrine, en apparence si secondaire, avec tout l'ensemble du salut chrétien et de la victoire remportée par Christ sur le mal au sein de l'humanité.

Les matières traitées sont ainsi classées, malgré leur profonde diversité, en quatre groupes naturels, et ces groupes se trouvent rationnellement gradués :

- I. Une question *ecclésiastique* : 1.10 à ch. 4 fin.
- II. Cinq questions *morales* ; en tête celle de la discipline qui touche encore au côté ecclésiastique : ch. 5 à 10.
- III. Trois questions *liturgiques* ou relatives au culte : ch. 11 à 14.
- IV. Une question *doctrinale* : ch. 15.

Le morceau 1.1-9, forme le préambule ; comme d'ordinaire, celui-ci comprend l'adresse et une action de grâces. Le ch. 16 est une conclusion semblable à celle par laquelle Paul termine chacune de ses épîtres, renfermant commissions, nouvelles et salutations.

Jugera-t-on avec M. Renan que saint Paul « était incapable de méthode » et « qu'il ne possédait pas la patience nécessaire pour faire un livre » ? Jamais, nous paraît-il, édifice intellectuel ne fut conçu et exécuté plus admirablement que la 1^{re} épître aux Corinthiens, quoique avec les matériaux les plus variés.

On s'est demandé où l'apôtre avait puisé les moyens de résoudre tous ces problèmes didactiques et pratiques que lui posait en ce moment l'état de l'Eglise, et l'on a répondu : « Dans la conception qui forme le pivot de toute sa théologie, celle de *l'union mystique* entre Christ et le croyant » (*Edwards*, p. XXII). Nous croyons que cette réponse satisferait plutôt certains commentateurs modernes de Paul que Paul lui-même. L'esprit clair et positif de l'apôtre répugne à tout ce qui est vague et nuageux. A la base de chaque sentiment, il y a toujours chez lui une idée précise, et cette idée est toujours la représentation intérieure d'un fait positif. Le Christ crucifié, que l'apôtre met à la base de notre épître (ch. 1), et le Christ ressuscité, dont il fait le couronnement de sa lettre (ch. 15), voilà le double trésor où il puise dans tout le cours de l'écrit les solutions dont il a besoin. C'est en analysant le Christ historique qu'il résout la question du ministère (1.13; 3.23); c'est à la force de ce Christ glorifié qu'il en appelle pour résoudre celle de la discipline (5.4); et ainsi de suite, jusqu'à ce chapitre magnifique

où l'étude du Christ ressuscité lui fournit la solution de tous les problèmes eschatologiques.

Ce n'est donc pas l'union mystique, ce nuage d'où chacun fait sortir tout ce qu'il lui plaît, c'est le Christ historique toujours vivant, qui est la base sur laquelle Paul fait reposer l'édifice élevé dans son écrit.

Appendice

Disons encore quelques mots des plus importants *documents* du texte, ainsi que des *travaux* les plus récents sur notre épître.

Sources

D'entre les 19 manuscrits ou fragments de manuscrits écrits en lettres majuscules, dans lesquels nous ont été conservées les épîtres de saint Paul, il y en a 15 qui renferment tout ou partie de la 1^{re} aux Corinthiens.

Ce sont :

- * **N** (*Sinaïticus*) et B (*Vaticanus*) ; du IV^e siècle ;
- * A (*Alexandrinus*) et C (*C. d'Ephrem*) ; du V^e s. ;
- * D (*Claromontanus*), H (*Coislinianus*), I (fragment, à Pétersbourg) ; du VI^e s. ;
- * F^a (deux versets cités comme notes marginales dans H) ; du VII^e s. ;
- * E (*Sangermanensis*), F (*Augiensis*), G (*Börnerianus*), K (*Mosquensis*), L (*Angelicus*), M (fragment, à Londres), P (*Porfirianus*) ; du IX^e s.

Nous ne parlons ici ni des minuscules, ni des versions ni des citations des Pères, renvoyant pour ces instruments de la critique aux ouvrages d'Introduction générale au Nouveau Testament.

Commentateurs

Quant aux commentaires, il est inutile de parler des plus anciens et de ceux d'entre les modernes qui sont universellement connus, d'autant plus que nous pouvons renvoyer pour ce sujet à l'exposé vraiment magistral de l'histoire de l'interprétation depuis ses origines jusqu'à nos jours dans l'Introduction du commentaire de M. *Edwards* (p. XXV-XXXV). Parmi les travaux les plus récents, nous mentionnerons seulement les suivants qui nous ont paru les plus importants :

- *Hofmann* (1874) ; sagace, exact, profond, mais souvent fantaisiste à l'excès.
- *Reuss* (*Les épîtres pauliniennes*, 1878) ; l'esprit et la manière de cet auteur sont connus.
- *Lang* (dans le II^e volume de la *Protestanten-Bibel*) ; courtes notes interprétant notre épître d'après les intuitions de l'école de *Baur*.
- *Heinrici* (1880). Deux traits distinguent ce commentaire : la grande abondance de parallèles intéressants tirés des écrivains classiques, et l'essai de déduire les formes de l'organisation des Eglises, fondées en Grèce par saint Paul, de la constitution des associations religieuses, qui fleurissaient alors dans cette contrée en vue de protéger l'individu contre les souffrances de l'isolement et de l'indigence (θίασοι, θιασῶται) ; comparez dans le commentaire, p. 20-29 et, de plus, le travail approfondi de l'auteur : *Die christliche Gemeinde und die religiösen Gemeinschaften der Griechen* (*Zeitschr. für wissensch. Theol.*, 1876,

IV). Néanmoins cette dernière opinion n'a pas trouvé jusqu'ici un accueil bien favorable chez les savants qui l'ont discutée (*Weizsäcker, Hilgenfeld, Holsten, Schürer*). La formation de la constitution ecclésiastique chrétienne pourrait plutôt s'expliquer par l'importation des formes synagogales. Mais elle est évidemment le produit de l'esprit chrétien lui-même, et dans son développement elle a suivi sa marche propre. En tout cas, comme l'observe *Holsten*, l'apôtre n'aurait pas été demander les formes de l'Eglise de Dieu à des confréries religieuses célébrant un culte qu'il envisageait comme celui des démons. C'est à Jérusalem déjà que nous voyons apparaître les premiers éléments d'organisation, les anciens et les diacres. C'est dans les Eglises d'Asie-Mineure, fondées bien avant l'arrivée de Paul en Grèce, que nous rencontrons la première élection d'anciens sous la direction de saint Paul (Actes 14.23). Le baptême, l'agape, la sainte Cène remontent bien plus haut que le premier contact de l'Évangile avec le monde grec, jusqu'au Seigneur lui-même. Que la conscience grecque ait fait un rapprochement entre l'Eglise et ces confréries helléniques, cela est possible, probable même ; et cela paraît résulter du terme de *θιασῶται*, que *Celse* applique aux disciples de Christ (*Orig. Cont. Cels.*, III, 22) et du titre de *θιασάρχης* chrétien, que *Lucien* donne à son *Peregrinus*. Comparez *Neumann* : *θιασῶται* Ἰησοῦ dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1885, I. Mais ce rapprochement, que faisaient naturellement les païens, n'a rien de commun avec l'influence qu'attribue *Heinrici* aux formes des associations helléniques sur la constitution de l'Eglise chrétienne.

- *Holsten* (*Das Evangelium des Paulus*, Theil 1, 1880) ; pénétrant, bref, original, hardi, mais dominé par les prémisses de l'école de Tubingue. A l'imitation du théologien hollandais *Straatmann*, qui a découvert récemment toute une série d'interpolations plus ou moins graves dans les ch. 11 à 15 de notre épître, mais avec plus de mesure et moins de fantaisie, *Holsten* croit pouvoir éliminer du texte une foule de pré-

tendues gloses, comme si les documents apostoliques n'avaient pas été conservés avec le plus grand soin dans les églises et avaient été abandonnés à la merci du premier venu !

- *Beet* (1883). Ce commentateur anglais est connu par son travail sur l'épître aux Romains. Il me paraît posséder à un haut degré le don d'exposer d'une manière simple, claire et judicieuse le cours des idées de l'apôtre.
- *Edwards* (1885). L'auteur de ce commentaire le plus récent, est Principal d'un collège universitaire dans le pays de Galles ; il possède une culture philologique éminente. L'esprit et la valeur de son exégèse ressortiront des citations que nous ne manquerons pas de faire de cet ouvrage important.

Titre

Le titre se présente sous la forme la plus simple dans les documents datant des IV^e, V^e et VI^e s. (N B A C D) : πρὸς Κορινθίους ἡ πρώτη, *aux Corinthiens la première*. Plus tard on l'amplifie graduellement jusqu'à la forme qui se trouve dans L (IX^e s.) : *la première épître aux Corinthiens du saint et illustre apôtre Paul*.

Le titre original a dû être tout simplement πρὸς Κορινθίους ; car cette lettre n'était pas *la première* que l'apôtre adressait à cette Eglise (Introduction, ⇒), et l'eût-elle été, il n'eût pu prévoir qu'il en écrirait plus tard une seconde. Le titre, tel que nous le trouvons dans les plus anciens Mss., a été rédigé par ceux qui ont formé la collection des lettres de saint Paul.

Cette épître nous présente le même cadre général que toutes les autres du même apôtre :

1. Le *preambule*, comprenant l'adresse et une action de grâces : 1.1-9.
2. Le *corps de la lettre*, où sont traités les sujets qui ont motivé sa composition : 1.10 à ch 15, fin.
3. La *conclusion*, renfermant commissions, nouvelles et salutations : ch. 16.

PRÉAMBULE

L'ADRESSE

(1.1-3)

1.1 Paul, apôtre de Christ Jésus^a par appel^b, par la volonté de Dieu, et Sosthènes le frère,

Les adresses des lettres de Paul sont généralement calquées sur le type de l'adresse antique : N. à N., salut ! (comparez Actes 23.26.) Paul ne se borne pas à traduire cette forme reçue en langage chrétien ; il la modifie à chaque fois selon les préoccupations qui remplissent son cœur et en vue de l'état de l'Eglise à laquelle il écrit. — A son nom, il ajoute le titre en vertu duquel il s'adresse actuellement à ses lecteurs ; c'est comme *apôtre* qu'il leur écrit. Le caractère spécial de cette charge est l'appel reçu directement de Christ lui-même. Paul met ce caractère en relief par l'épithète *κλητός*, *appelé* ; c'est là un adjectif qualificatif, et non point un participe (*κληθείς*), comme si l'apôtre eût voulu dire : *appelé à être* apôtre. Le sens est : « apôtre en vertu d'un appel ». Il veut dire qu'il n'a pas pris cette charge de son

^aB D E F G It. placent Χριστου (*Christ*) après Ιησου.

^bA D E omettent κλητος (*appelé*).

propre chef, mais qu'il l'a reçue par un acte divin. Je ne pense pas qu'il y ait là une intention polémique contre des gens qui nieraient son apostolat : que prouverait cette assertion ? Il veut plutôt placer tout le contenu de la lettre qui va suivre sous la garantie de celui qui lui a confié sa mission. — Il faut lire, d'après plusieurs anciens Mjj. : *de Christ Jésus*, c'est-à-dire « du Messie qui est Jésus » ; et non : *de Jésus-Christ* (Jésus qui est Messie), d'après le texte reçu. La forme technique a été machinalement substituée à la moins ordinaire par les copistes. Par ce complément, Paul peut désigner Christ comme *l'auteur* de l'appel ou bien comme le maître dont il est devenu par cet appel la *propriété*. Comme le régime suivant attribue l'appel à Dieu, le second sens doit être préféré. — Les mots *par la volonté de Dieu*, rappellent toutes les circonstances providentielles de la naissance et de l'éducation de Paul, par lesquelles avait été préparée sa mission apostolique ; puis surtout l'acte extraordinaire qui couronna cette préparation et triompha de sa résistance ; tout ce que Paul résume dans ces expressions de l'épître aux Galates (1.15) : « Mais lorsqu'il plut à Dieu qui m'avait mis à part dès le sein de ma mère, et qui m'a appelé par sa grâce^a... ». C'est avec un sentiment de profonde humiliation qu'il fait ressortir si expressément cette idée de la volonté de Dieu ; car il sent qu'il a fallu une miséricorde insondable pour l'arracher à la rébellion obstinée à laquelle il se livrait. Mais en même temps il est puissamment fortifié, vis-à-vis de lui-même et de l'Église, par cette assurance que ce qu'il est, c'est Dieu qui a voulu qu'il le fût.

Paul joint à son nom celui d'un chrétien, le *frère Sosthènes*. *Reuss* ne voit dans cet homme qu'un personnage obscur qui a sans doute servi de secrétaire à l'apôtre. Je crois qu'il y a là deux erreurs : la place attribuée ici à Sosthènes est toute différente de celle que donne l'apôtre à un simple secrétaire, comme par exemple Tertius (Romains 16.22). Paul use d'une délicatesse particulière dans la manière dont il mentionne ceux qu'il associe

^aVoir le développement de cette idée dans mon commentaire sur l'épître aux Romains, t. I, p. 4-8.

à la composition de ses lettres. Dans ses deux épîtres adressées à l'Eglise de Thessalonique, dont Silas et Timothée avaient été avec lui les fondateurs, il les mentionne absolument comme ses égaux, sauf en ce qu'il se met à la première place ; et la première personne du pluriel, dont il se sert fréquemment, s'applique plusieurs fois, comme dans le v. 2, aux trois personnages réunis. Il en est à peu près de même (Philippiens 1.1) où le nom de Timothée est associé étroitement dans l'adresse à celui de Paul, sans doute parce que Timothée avait travaillé avec lui à la fondation de cette Eglise. Il y a une différence marquée entre cette forme et celle de l'épître aux Colossiens où le nom de Timothée est bien associé à celui de Paul, mais où il en est plus profondément distingué par un appendice ajouté à celui-ci, d'abord, puis par le titre d'*apôtre* donné à Paul et celui de *frère* à Timothée. Cette différence vient de ce que ni l'un ni l'autre n'ayant fondé cette Eglise, Paul écrit ici en sa qualité d'apôtre des Gentils, que ne partage point Timothée. Dans les lettres aux Romains et aux Ephésiens, que Paul adresse plus expressément encore comme apôtre du monde païen, il n'associe aucun nom au sien. La position faite à Sosthènes dans notre adresse a donc quelque rapport avec celle de Timothée dans les épîtres aux Philippiens et aux Colossiens. Paul associe ce frère, dans une certaine mesure, à la composition et à la responsabilité de cette lettre. Sosthènes est peut-être son secrétaire, sans doute ; mais il est plus que cela : ce doit être un homme qui jouit auprès des Corinthiens d'une haute considération, un collaborateur de l'apôtre qui, aussi bien que Timothée (2 Cor. 1.1), a coopéré à l'évangélisation de Corinthe et de l'Achaïe. S'il en est ainsi, il est probable que nous retrouvons ici le personnage qui, comme chef de la synagogue de Corinthe, avait joué un rôle dans la scène de la comparution de Paul devant Gallion (Actes 18.17). Ce fut lui qui, après la libération de Paul, fut, dit le récit des Actes, « battu par tous » (les mots : *les Grecs* sont une glose), par conséquent par les Juifs et par les Grecs, sans que Gallion s'en mît en peine. Il avait probablement dans cette affaire une attitude douteuse et il prit plus tard une position plus tranchée (voir *Hofmann*). La place qui lui

est assignée ici est par conséquent, comme dit *Heinrici*, une place d'honneur : elle rappelle celle que Paul attribue à ceux dont il dit dans l'adresse de l'épître aux Galates (1.2) : « et tous les frères qui sont avec moi ». Assurément ces frères n'étaient pas tous ses secrétaires, mais tous, au nom de la fraternité chrétienne, exhortaient les Galates à prendre à cœur les avertissements que Paul leur adressait comme leur père spirituel ; c'est ainsi que le crédit que possède Sosthènes auprès de l'Eglise doit s'ajouter à l'autorité supérieure de l'apôtre. Clément d'Alexandrie faisait, au rapport d'Eusèbe (*H. E. I*, 12), de Sosthènes l'un des septante disciples ; cette donnée est sans valeur.

De l'auteur, Paul passe aux lecteurs :

1.2 à l'Eglise de Dieu, les sanctifiés en Christ Jésus^a qui est à Corinthe, saints par appel, avec tous ceux qui invoquent en tout lieu le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, qui est^b le leur et le nôtre.

Le terme ἐκκλησία, *Eglise*, formé des deux mots ἐκ, *dehors*, et καλεῖν, *appeler*, désigne dans la langue grecque ordinaire une assemblée de citoyens appelés hors de leur demeure par une convocation officielle (comparez Actes 19.41). Appliqué au domaine religieux dans le N. T., ce mot conserve au fond le même sens. Il y a aussi un convoquant : Dieu, qui appelle les pécheurs au salut par la prédication évangélique (Galates 1.6). Il y a des convoqués : les pécheurs, appelés à la foi pour former désormais la société nouvelle dont Christ est le chef. Le complément *de Dieu* indique à la fois celui qui a convoqué l'assemblée et celui à qui elle appartient. Le terme *l'Eglise de Dieu* répond ainsi à l'expression ordinaire de l'A. T. *kehal Yahvé*, *l'assemblée de l'Eternel* ; mais il y a cette différence que cette dernière se recrutait par voie de filiation, tandis que dans la nouvelle alliance, l'Eglise se forme et se recrute par l'adhésion personnelle de la foi.

^aB D E F G It. placent après θεου (*de Dieu*) les mots ἡγιασμενοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*sanctifiés en Christ Jésus*) ; le T. R. les place, avec **N** A L P Syr., après τη οὐση ἐν Κορινθῶ (*qui est à Corinthe*).

^b**N** A B D F G omettent le τε devant και que lit T. R. avec E L P.

D'après la leçon de plusieurs Mjj. (*Vatic.*, *Clarom.*, etc.), l'apôtre ajoute immédiatement à ces mots : *l'Église de Dieu*, l'apposition ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, *les sanctifiés en Christ Jésus*. Comme l'Église est composée d'une pluralité d'individus, l'apôtre peut bien, par une construction *ad sensum*, joindre au substantif singulier cette apposition au pluriel. La leçon reçue sépare ce substantif de son apposition en plaçant entre deux les mots τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, *qui est à Corinthe*. Cet arrangement paraît au premier coup d'œil plus naturel ; mais il a par là même le caractère d'une correction. Il me paraît probable que, pensant déjà aux désordres moraux qui souillaient cette Église, l'apôtre s'est senti plus pressé de caractériser moralement que géographiquement la communauté à laquelle il s'adresse : Dieu est saint et l'Église de Dieu doit être sainte comme celui à qui elle appartient. — Le participe parfait ἡγιασμένοις indique non une obligation à remplir, mais un état qui existe déjà chez eux, et cela en vertu d'un fait précédemment accompli. Ce fait, c'est la foi en Christ, qui renferme implicitement l'acte d'une consécration totale à Dieu. Embrasser Christ par la foi, c'est accepter la sainteté qu'il a réalisée en sa personne ; c'est se transplanter du sol de sa vie naturelle et profane dans celui de sa sainteté divine. Le régime *en Christ Jésus* exprime cette idée : que notre sainteté n'est que la participation à la sienne, en vertu de l'union de la foi avec lui : « Je me sanctifie moi-même pour eux, » dit Jésus (Jean 17.19), « afin qu'eux aussi soient sanctifiés en vérité ». Plusieurs Pères ont appliqué l'expression *sanctifiés en Jésus-Christ*, au fait du baptême ; leur erreur a été de confondre le signe de la foi avec la foi elle-même.

Après avoir ainsi qualifié l'assemblée de Dieu comme composée de consacrés, l'apôtre ajoute la détermination locale : *qui est* (qui existe réellement, οὔσῃ) *à Corinthe*. Il avait passé de l'unité de l'Église à la pluralité de ses membres ; il revient de la pluralité à l'unité qui doit demeurer. On sent qu'il est déjà préoccupé des divisions qui menacent de rompre cette unité. Quand on se rappelle l'effroyable corruption qui régnait dans cette ville

(Introduction ⇒), on comprend avec quelle satisfaction intime l'apôtre devait écrire ces mots : l'Eglise de Dieu... à Corinthe ! Bengel a bien rendu ce sentiment dans cette courte annotation : *Ecclesia in Corintho, lætum et ingens paradoxon.*

On est étonné de rencontrer à la suite des mots *sanctifiés en Christ Jésus*, ceux-ci : « *saints par appel* », qui semblent faire pléonasme avec les précédents. La solution de cette difficulté se lie à l'explication du régime suivant : « *avec tous ceux qui invoquent...* » Ce régime a été rattaché au datif τῇ ἐκκλησίᾳ, comme si l'apôtre voulait dire : J'adresse ma lettre ou j'adresse cette salutation à l'Eglise qui est à Corinthe, et non seulement à elle, mais encore aux chrétiens du monde entier (*Chrysostome, Théodoret, Calvin, Osiander, Reuss*). Mais aucune lettre apostolique n'a au contraire une destination aussi particulière et aussi locale que la 1^{re} aux Corinthiens. Meyer limite l'application des mots *avec tous ceux qui invoquent*, d'après l'adresse semblable de 2 Cor. 1.1 : « *avec tous les saints qui sont dans toute l'Achaïe* », et pense qu'il s'agit ici uniquement de tous les chrétiens dispersés dans la province d'Achaïe et qui se sont groupés autour de l'Eglise de la métropole ; ainsi, d'après lui, *Beet, Edwards* et d'autres. Mais le passage cité prouve précisément le contraire de ce qu'on en conclut. Car il montre comment Paul eût écrit, ici aussi, si telle eut été sa pensée. *Holsten*, sentant l'impossibilité d'importer une telle restriction, en imagine une autre moins arbitraire. Il rapporte ces mots aux chrétiens d'autres Eglises qui pouvaient se trouver en séjour momentané à Corinthe, spécialement aux émissaires venus de Jérusalem (*ceux de Christ*), dont Paul connaissait bien la présence. Mais l'expression employée est beaucoup trop générale pour comporter une application aussi restreinte. *Mosheim, Ewald* pensent que Paul veut par là renfermer expressément dans cette salutation tous les partis qui s'étaient formés. Mais la préposition σύν, *avec*, supposerait qu'une partie d'entre eux s'étaient déjà détachés de l'Eglise elle-même, tandis que toute la lettre prouve qu'ils en faisaient encore partie. Il faut

donc renoncer à faire dépendre le régime « *avec tous ceux qui...* » du terme à l'Eglise de Dieu, et le rattacher, ce qui en soi est plus naturel, aux mots précédents : *saints par appel*. Le sens est : « saints en vertu de l'appel divin, et cela en communion avec tous ceux qui invoquent le nom du Seigneur en tout lieu ». Par là disparaît la tautologie de ces mots : « saints par appel », avec les précédents : « sanctifiés en Christ Jésus ». Ce n'est pas ici une nouvelle épithète équivalente ajoutée fastidieusement à la précédente. La sainteté des fidèles est relevée une seconde fois afin d'y rattacher ce trait nouveau : que la sainteté est le sceau commun des membres de l'Eglise universelle. Les mots κλητοῖς ἁγίοις sont là uniquement comme point d'appui du régime suivant : σὺν πᾶσι, *avec tous ceux qui...* Cette construction explique aussi tout naturellement les deux adjectifs πᾶσι, *tous*, et παντί, *tout (lieu)*, qui suivent. Plus d'une fois dans cette lettre l'apôtre devra reprocher aux Corinthiens d'isoler leur marche de celle du reste de l'Eglise et d'agir comme s'ils étaient la seule Eglise au monde (comparez surtout 14.36) ; c'est pourquoi dès l'abord il les fait rentrer dans un plus grand tout, dont ils ne sont que l'un des membres, et avec lequel ils doivent marcher d'accord. *Heinrici*, tout en expliquant le σὺν comme nous, croit pouvoir séparer κλητοῖς de ἁγίοις par une virgule et faire dépendre le σὺν de κλητοῖς seul : « saints, appelés avec tous ceux qui... » Cette traduction est grammaticalement forcée, et de plus elle laisse subsister le pléonasme de « saints » et « sanctifiés ».

La sainteté est le caractère normal *de tous ceux qui invoquent le nom du Seigneur*, dit l'apôtre. Cette locution est évidemment dans sa pensée la paraphrase du terme de « fidèles ». Un chrétien est donc à ses yeux un homme qui invoque le nom de Jésus comme son Seigneur. Le terme ἐπικαλεῖσθαι n'est appliqué dans l'A. T. (chez les LXX) qu'à l'invocation de Yahvé (Esaïe 43.7 ; Joël 2.32 ; Zacharie 13.9). Immédiatement après la Pentecôte, le nom des fidèles fut « ceux qui invoquent le nom du Seigneur » (Actes 9.14,21 ; Romains 10.12-13) ; le nom de Jésus était substitué dans cette

formule à celui de Yahvé dans l'A. T. Le terme même de *nom*, appliqué, comme il l'est dans ces passages, à Jésus, renferme l'idée d'un être divin; ainsi quand l'Eternel dit de son ange (Exode 23.21) : « Mon nom est en lui »; c'est-à-dire qu'il fait de cet être sa parfaite révélation. — Le titre de *Seigneur* qualifie Jésus comme celui à qui Dieu a transmis la souveraineté universelle qui lui appartient à lui-même; et l'Eglise est, aux yeux de l'apôtre, la société de ceux qui le reconnaissent et l'adorent en cette qualité. C'est donc sur un acte d'adoration, et non sur une profession de foi de nature intellectuelle, qu'il fait reposer la qualité de chrétien. — Les mots ἐν παντὶ τόπῳ, *en tout lieu*, désignent l'universalité de droit (et déjà, en partie, de fait, lorsqu'écrivait saint Paul) de l'Eglise chrétienne (comparez 1 Timothée 2.8). Cette idée convient au πάνσι, *tous*, qui précède, et, comme nous l'avons vu, elle est en relation avec le contexte. Mais un grand nombre d'interprètes s'efforcent de limiter le sens de cette expression, en lui donnant pour complément les mots suivants : αὐτῶν καὶ ἡμῶν, *d'eux et de nous*, ou *le leur et le nôtre*. Mais que signifierait cette expression : « *leur et notre lieu* ? » De Wette, Oslander, Ruckert entendent par là Corinthe et Ephèse; Paul voudrait dire : tous ceux qui invoquent le Seigneur de votre côté de la mer, aussi bien que du nôtre. Mais à quoi bon cette distinction? D'ailleurs l'Eglise de Corinthe avait déjà été suffisamment désignée au commencement du verset. Mosheim et Ewald pensent que par « *notre lieu* » l'apôtre veut désigner le lieu de culte de ses propres partisans, et par « *leur lieu* » les locaux où se réunissaient les autres partis. Cette explication est déjà réfutée par nos remarques précédentes (⇒). Et Paul se serait bien gardé de légaliser en quelque sorte la scission qu'il blâmait si sévèrement. L'explication de Meyer, suivie par Beet et Edwards, me paraît plus forcée encore; l'expression « *notre lieu* » désignerait les communautés chrétiennes d'Achaïe, en tant que propriété morale *des apôtres* (ici de Paul et de Sosthènes qui y ont prêché l'Evangile); et l'expression « *leur lieu* » se rapporterait à ces mêmes communautés, en tant que dépendant de l'Eglise de Corinthe, leur métropole. Une telle monstruosité exégétique mérite-t-elle réfutation? Ce-

pendant elle est encore dépassée, si possible, par l'explication de *Hofmann*, d'après laquelle Paul voudrait dire que les chrétiens (*eux*), plus spécialement les prédicateurs de l'Évangile (*nous*), se trouvent partout chez eux là où Christ est invoqué ! — Il faut tout simplement, avec *Chrysostome*, *Calvin*, *Olshausen*, etc., renoncer à faire dépendre les compléments *d'eux* et *de nous* du mot *lieu* ; et laisser à la locution : *en tout lieu*, son sens absolu et général. Quant aux deux pronoms αὐτῶν et ἡμῶν, *d'eux* et *de nous*, ils dépendent du mot *Seigneur*, et sont la reprise plus détaillée du pronom ἡμῶν (*notre Seigneur*), qui précédait : « Notre Seigneur, qui l'est non seulement de *vous*, nos lecteurs, mais aussi de *nous*, vos prédicateurs ». Il y a là comme une protestation anticipée contre ceux qui, oubliant qu'il n'y a dans l'Église qu'un seul Seigneur, disent : « Moi, je suis de Paul ; moi, d'Apollos ; moi, de Pierre ! » « Qui est Paul, qui est Apollos, autre chose que des *serviteurs* par lesquels vous avez cru, par chacun d'eux selon que *le Seigneur* lui a donné ? » (3.5,22-23). C'est tellement là la préoccupation dominante dans l'esprit de l'apôtre, dès le commencement de cette lettre, que six fois, du v. 1 au v. 10, il répète cette expression « *de notre Seigneur Jésus-Christ* ». La leçon reçue τε καὶ au lieu du simple καὶ, peut certainement se soutenir, lors même qu'elle a contre elle plusieurs manuscrits importants : elle insiste un peu plus fortement sur le fait que les fidèles ont Jésus-Christ pour *leur seul* Seigneur, aussi bien que les prédicateurs, et par là se justifie mieux la reprise du ἡμῶν précédent dans ces deux pronoms.

1.3 Grâce et paix vous soient données de la part de Dieu, notre Père, et du Seigneur Jésus-Christ !

Ce vœu est la paraphrase chrétienne des salutations grecque (χαίρειν, Actes 23.26) et hébraïque (« Paix te soit »). — La *grâce* est la bienveillance divine s'inclinant, pleine de compassion, vers le pécheur, pour lui pardonner ; vers l'enfant réconcilié, pour le bénir. La *paix* est la quiétude profonde dont la foi à cet amour divin remplit le cœur du fidèle. — Paul ne dit pas « vous soient données de Dieu *par* Jésus-Christ » ; mais « de Dieu *et*

de Jésus-Christ », car Jésus n'est pas à ses yeux le canal impersonnel de l'amour divin : il aime de son propre amour de frère, comme Dieu aime de son amour de Père. — Par ce vœu, l'apôtre invite les Corinthiens à se replacer toujours de nouveau sous l'action de cette double source de salut, l'amour du Père et l'amour du Fils.

Nous avons dit que dans l'adresse des lettres de Paul se trahissent déjà les préoccupations dont son âme est remplie au moment d'écrire : on le constate aisément dans les épîtres aux Romains et aux Galates, et nous en avons aussi la preuve dans l'adresse que nous venons d'étudier. La sainteté comme caractère des membres de l'Eglise ; la relation de vie commune entre l'Eglise particulière et l'Eglise universelle ; la dignité de Seigneur, comme ne convenant qu'au seul Jésus : tels sont les traits qui distinguent cette adresse de toute autre ; et n'est-il pas manifeste qu'ils sont inspirés à l'apôtre par les circonstances particulières de l'Eglise de Corinthe, au moment où il écrit ?

L'ACTION DE GRÂCES

(1.4-9)

L'épître aux Galates est la seule où, de l'adresse, l'apôtre passe directement à la tractation, sans placer entre deux une action de grâces. Cela tient au ton de réprimande brusque et sévère qui caractérise le commencement de cette lettre. Dans les autres épîtres, avant de parler à l'Eglise de ce qui lui manque, de ce qu'il veut lui enseigner ou corriger chez elle, l'apôtre commence par exprimer sa reconnaissance pour l'œuvre déjà accomplie et les vœux qu'il forme pour les nouveaux progrès à faire. C'est ce qu'il fait

ici dans les versets 4 à 9. Mais, tout comme dans les adresses, il y a dans ces actions de grâces une grande variété, selon l'état de chaque Eglise. Si l'on compare celle qui va suivre avec celles des deux épîtres aux Thessaloniens, on sentira immédiatement toute la différence : là, il félicite les Thessaloniens de l'œuvre de leur *foi*, du travail de leur *amour*, de la constance de leur *espérance* (1 Th. 1.3 ; 2 Th. 1.3 et suiv.). Ici, rien de semblable : l'apôtre bénit Dieu pour les dons spirituels, soit de *connaissance*, soit de *parole*, qu'il fait abonder à Corinthe. Nous comprendrons sans peine la raison de cette différence.

1.4 Je rends continuellement grâces à mon^a Dieu à votre sujet, pour la grâce de Dieu qui vous a été donnée en Jésus-Christ, 5 parce qu'en toutes choses vous avez été enrichis en lui, en toute espèce de parole et en toute espèce de connaissance, 6 selon la manière dont le témoignage du Christ^b a été confirmé parmi vous ;

En raison de la sévérité des reproches que renfermera cette lettre, quelques interprètes ont cru voir dans l'action de grâces suivante une teinte de flatterie ou bien d'ironie. Mais l'épître entière montre que l'apôtre n'est pas un adulateur et l'ironie est exclue par cette expression : « Je rends grâces à mon Dieu ». Lors même qu'il manquait beaucoup de choses à l'Eglise de Corinthe, la reconnaissance qu'exprime l'apôtre envers son Dieu pour ce qu'il a fait en sa faveur, n'en est pas moins sincère et sérieuse ; c'est ce qui ressort du reste de la mesure même qu'il apporte à ses éloges dans les termes dont il se sert.

Il adresse ses remerciements à *son* Dieu : par là, il désigne Dieu comme celui dans l'intimité duquel il vit et travaille ; qui l'a, en particulier, assisté dans son œuvre à Corinthe, et lui a donné là les preuves les plus personnelles de son secours et de son amour (Actes 18.9-10) ; s'il emploie le mot *mon* au lieu de *notre* (Sosthènes et moi), c'est qu'il s'agit ici de sa rela-

^a B omettent le mot μου (*de moi*).

^b B F G lisent θεου (*de Dieu*) au lieu de του Χριστου (*du Christ*).

tion personnelle avec Dieu à laquelle il ne peut associer aucun de ceux qui travaillent avec lui. C'est sans doute par erreur que le *Sinaït.* et le *Vatic.* ont omis ce pronom μου. Le premier correcteur du *Sinaït.*, qui est presque contemporain du copiste, l'a déjà suppléé (*Edwards*). — Le mot *continuellement* pourrait paraître exagéré ; mais la préoccupation constante de l'apôtre était l'Eglise en général, et celle de Corinthe en était l'un des membres les plus importants. — Le terme général à *vosre sujet*, est déterminé par l'expression plus précise *pour la grâce de Dieu qui...*, destinée à énoncer le sujet le plus spécial de l'action de grâces. Cette grâce comprend tout l'état de salut, avec la vie nouvelle qui s'est déployée dans l'Eglise. C'est à tort, me paraît-il, que beaucoup d'interprètes restreignent l'application de ce mot *grâce* aux dons spirituels dont il va être parlé : le terme est plus général.

Verset 5. Dans le sens du mot *grâce* que nous venons de rejeter, il faudrait traduire ὅτι par *en ce que*. Mais si nous prenons ce mot *grâce* dans le sens le plus général, ou doit être traduit par *vu que* ou *parce que*. En effet, c'est ici un fait nouveau prouvant la réalité du précédent. C'est seulement de l'état de grâce qu'a pu surgir l'abondance de dons qui distingue l'Eglise de Corinthe et qui motive plus spécialement la gratitude de l'apôtre. — Le : *en toute chose*, est déterminé par les deux termes suivants de *connaissance* et de *parole*. La suite de l'épître ne laisse aucun doute sur le sens de ces deux termes. Les chapitres 12 à 14 montreront quelle richesse de dons, soit de connaissance chrétienne, soit de manifestations en parole (langues, prophéties, enseignement), avait été accordée à cette Eglise. On voit par 8.1,10; 13.2,8-9, que le mot γνῶσις, *connaissance*, désigne l'intelligence des faits du salut et de leurs applications diverses à la vie chrétienne. Il renferme ici l'idée de σοφία, *sagesse*, qui en est parfois distinguée (comparez 12.8). — Le terme de *parole* a été appliqué par *de Wette* au riche enseignement chrétien que les Corinthiens avaient reçu de la bouche de Paul et où ils avaient puisé leur connaissance évangélique. Mais le terme de *parole* doit désigner

un don spirituel accordé aux Corinthiens, et en relation avec le terme de connaissance. Il s'agit donc de ces différentes formes du langage nouveau que le Saint-Esprit avait développé dans l'Eglise. Le verbe ἐπλουτίσθητε en indique l'abondance ; le mot παντί, *toute*, la variété (comparez 14.26 : « Lorsque vous vous réunissez, chacun de vous a un psaume, un enseignement, une parole en langue, une révélation, une interprétation... ») *Edwards* voit dans cet aoriste une allusion à la perte actuelle de cette richesse précédente, comme si l'on devait traduire : « Vous *aviez été* enrichis ». C'est assurément une erreur : la richesse subsistait encore, comme le montrent les ch. 12 à 14. L'aoriste se rapporte simplement au moment où eut lieu la dotation spirituelle de l'Eglise, lorsque sa foi fut scellée par la communication de l'Esprit. Ce n'est pas accidentellement que l'apôtre mentionne ici uniquement les facultés spéculatives et oratoires, et non les vertus morales ; Les *dons* de l'Esprit et non les *fruits* de l'Esprit, comme à Thessalonique. Son intention n'est pas douteuse ; car 13.8-13, il oppose lui-même les deux principaux dons de parole, les langues et la prophétie, puis la connaissance, comme des choses qui passent, aux trois choses qui demeurent : la foi, l'espérance et la charité. A côté de la richesse dont l'apôtre rend grâces, nous discernons donc ici déjà le déficit qui l'afflige, mais dont il ne parle pas, parce que ce serait contraire au but de ce passage consacré à l'action de grâces. Ce déficit était en rapport avec le caractère de l'esprit grec, qui se distinguait plutôt par les dons intellectuels et oratoires, que par le sérieux du cœur et de la conscience.

Verset 6. Ce verset peut être compris de deux manières. Les uns (*Meyer, Edwards, etc.*) y trouvent l'indication de la *cause* de cette abondance de dons qui vient d'être signalée. On applique alors le terme ἐβεβαιώθη, *a été confirmé*, ou plutôt *affermi*, à un fait intérieur « en raison de la profondeur et de la fermeté de la foi avec laquelle l'Evangile s'est implanté (affermi) en vous ». On s'appuie pour ce sens sur le βεβαιώσει du v. 8 ; mais nous verrons que cette raison ne prouve rien, parce que l'idée de confirmation s'ap-

plique là, non à l'Évangile, mais à la personne des Corinthiens. Cette explication n'est pas conforme au sens naturel de καθώς, *selon que*, qui indique plutôt un mode qu'une cause. Le sens me paraît tout autre : l'apôtre veut dire, non que la richesse de leurs dons est provenue de la profondeur et de la solidité de leur foi, ce qui serait contraire à l'esprit de tout ce passage, mais que ces dons ont été le *mode* de confirmation de l'Évangile accordé spécialement à l'Église de Corinthe. Ailleurs, Dieu a pu confirmer la prédication apostolique d'une autre manière : par des miracles, par exemple, ou par les vertus morales, fruits de l'Esprit ; comparez Hébreux 2.3 : « Le salut qui, ayant d'abord été prêché par le Seigneur, nous a été *confirmé* par ceux qui l'ont entendu, Dieu même rendant témoignage avec eux par des signes et des miracles, et la répartition des forces de l'Esprit » ; puis 1 et 2 Thess. 1.3 et Galates 3.2. La conjonction καθώς convient parfaitement à ce sens : « C'est ainsi, et pas autrement, qu'a eu lieu chez vous la divine confirmation du témoignage rendu à Christ ». — Ce terme de *témoignage* est employé ici pour désigner la prédication, parce que celle-ci est essentiellement l'attestation d'un fait historique (v. 23-24). Le génitif Χριστοῦ désigne l'objet du témoignage, et non son auteur. Il en serait autrement du génitif θεοῦ, *de Dieu*, si on lisait de cette manière avec le *Vaticanus*.

1.7 de sorte qu'il n'y a manque chez vous à l'égard d'aucun don, en attendant la révélation de notre Seigneur Jésus-Christ ;

Dans l'explication du verset précédent que nous avons rejetée, le ὥστε, *de sorte que*, porterait sur le verbe ἐβεβαιώθη du v. 6 : « Votre foi a été tellement affermie, que, ensuite de cela, aucun don ne vous a fait défaut. . . » Mais dans le sens du v. 6 que nous avons adopté, ce verset étant plutôt une observation jetée en passant, il est naturel de faire porter le ὥστε sur le ἐπλουτίσθητε du v. 5, ce qui donne un sens plus simple et plus clair : « Vous avez été enrichis de telle sorte qu'en fait de dons rien ne vous manque ». Il y a en effet contraste évident entre les deux idées *d'être enrichi* et de *manquer*. — Le mot ὑστερεῖν, *manquer*, désigne un déficit soit par

rapport au niveau normal qu'une Eglise doit atteindre (16.17; Colossiens 1.24; 1 Thessaloniens 3.10), soit comparativement à d'autres Eglises plus richement douées (2 Cor. 11.5; 12.11). Le premier de ces deux sens est évidemment celui qui convient le mieux ici. Les Corinthiens réalisent, au point de vue des dons, des *χαρίσματα*, tout ce que l'on peut désirer pour une Eglise terrestre. Le *ἐν μηδενί* répond au *ἐν παντί* du v. 5.

Le mot *χάρισμα*, *don*, jouera un grand rôle dans cette épître. Comme la forme du terme grec l'indique, il désigne en général tout produit concret dans lequel s'incarne la grâce. Plusieurs interprètes (*Calvin, de Wette, Meyer*) appliquent ici ce mot aux biens du salut en général, comme Romains 1.11; mais la relation évidente avec le v. 5 (comparez le rapport de *ὕστερεῖσθαι* à *πλουτισθῆναι*, et celui de *μηδενί* à *παντί*) conduit à donner un sens plus déterminé au mot *χάρισμα*. D'après les deux expressions *connaissance* et *parole*, il doit être appliqué ici aux nouvelles facultés spirituelles dont l'Esprit avait doué les membres de l'Eglise de Corinthe. Ces facultés diverses, qui portent si souvent chez Paul le nom de *χαρίσματα*, *dons de grâce*, sont certainement les effets de la vie surnaturelle due à la foi en Christ; mais elles se rattachent cependant aux aptitudes naturelles préexistantes chez les individus et chez les peuples. Le Saint-Esprit ne se substitue pas à l'âme humaine; il la sanctifie et consacre au service de l'œuvre du salut ses talents innés. Par cette destination nouvelle, il les purifie et les exalte, et leur fait atteindre leur parfait développement. Voilà ce qui s'était passé à Corinthe, et c'était par là surtout que le témoignage apostolique avait été divinement confirmé dans cette Eglise. On voit combien Paul se garde, encore ici, (tout comme v. 5), de parler des fruits moraux de l'Evangile, car sur ce point il y avait précisément déficit, et grave déficit, à Corinthe.

Les mots suivants : *en attendant la révélation...*, ont été très diversement compris. *Grotius* et *Rückert* y ont vu un reproche indirect pour ceux des membres de l'Eglise qui, d'après le ch. 15, n'avaient la résurrection. Mais l'apôtre parle de l'attente du *retour* du Seigneur, et non de la foi à la résur-

rection. *Chrysostome* suppose qu'il veut les effrayer par ce regard jeté sur l'approche du jugement ; cela ne conviendrait guère à une action de grâces. *Calvin, Hofmann, Meyer* supposent au contraire qu'il veut les encourager : « Vous pouvez aller au-devant de l'avènement du Seigneur avec confiance, car vous possédez toutes les grâces suffisantes pour attendre ce moment » ; ou bien, comme dit *Meyer* : « Les bénédictions que vous avez reçues vous permettent de voir venir le Seigneur sans crainte ». Mais l'apôtre voudrait-il rassurer ainsi des gens qu'il voyait remplis de la plus présomptueuse satisfaction d'eux-mêmes et livrés à une trompeuse sécurité ? (comparez 4.6-8 ; 10.1-22.) *Reuss* suppose que Paul veut les engager à mettre à profit les secours spirituels dont ils jouissent actuellement. Mais Paul aurait énoncé plus clairement cette intention. *Mosheim* me paraît s'être rapproché davantage du vrai sens, en voyant ici une ironie : « Il ne vous manque rien, en attendant pourtant la grande révélation ! » Sans aller jusqu'à croire à un sarcasme qui serait ici déplacé, je pense qu'il y a réellement dans cet appendice « en attendant la révélation... » l'intention de ramener à une appréciation plus modeste cette Eglise trop satisfaite d'elle-même. Si riches qu'ils soient, ils ne doivent pas oublier pourtant que ce n'est encore là qu'un état d'attente : il ne leur manque rien... en attendant le moment qui leur donnera tout. Comme il est dit en effet (13.11), tous nos dons actuels de parole et de connaissance ont encore le caractère de l'état imparfait de l'enfance, en comparaison de ce qu'amènera l'état parfait. Il y avait tendance chez les Corinthiens à anticiper ce dernier état ; ils s'imaginaient déjà qu'ils nageaient en pleine jouissance du règne de Dieu accompli (4.8). L'apôtre leur rappelle que la connaissance réelle est encore à venir ; et c'est là sans doute la raison pour laquelle il emploie ici ce terme : *la révélation de Jésus-Christ*, pour désigner son avènement. Il veut moins caractériser par là sa présence visible (*παρουσία*), que la pleine révélation et de lui et de toutes choses en lui, qui accompagnera ce moment-là. Que deviendront à cette lumière votre connaissance, vos prophéties et vos extases actuelles ? (comparez 2 Thessaloniciens 1.7 ; 1 Pierre 1.7, où l'emploi de ce terme est mo-

tivé aussi par le contexte.) — Le terme ἀπεκδέχασθαι, composé des trois mots : ἀπό, *loin de* (ici *de loin*), ἔκ, *des mains de*, et δέχασθαι, *recevoir*, peint admirablement l'attitude de l'attente.

Après avoir exprimé sa reconnaissance pour ce que Dieu a déjà fait chez ses lecteurs, l'apôtre ajoute, comme Ephésiens 1.17 et suiv. et Philippiens 1.6 et suiv., l'espoir que Dieu accomplira encore en eux tout ce qui leur manque pour qu'ils puissent subsister dans ce grand jour ; c'est là l'idée des deux versets suivants.

1.8 lequel aussi vous affermira jusqu'à^a la fin pour que vous soyez irréprochables au jour^b de notre Seigneur Jésus-Christ. 9 Fidèle est Dieu par lequel^c vous avez été appelés à la communion de son Fils Jésus-Christ, notre Seigneur.

Le pronom ὅς, *lequel*, se rapporte naturellement à la personne de *Jésus-Christ* (v. 7). Cependant, ce nom étant expressément répété à la fin du verset, plusieurs interprètes ont pris de là occasion de rapporter le pronom ὅς à θεός, *Dieu* (v. 4). Mais cette relation réduirait tout le passage v. 5 à 7 au rôle d'une simple parenthèse ; elle a d'ailleurs contre elle la répétition du mot θεός au v. 9. Si l'expression *notre Seigneur Jésus-Christ* se retrouve à la fin du verset, au lieu du pronom, cela provient de ce que le terme « le jour de Christ » est une locution en quelque sorte technique dans le N. T. ; elle répond à celle du « jour de l'Éternel » dans l'A. T. — Le καί, *aussi*, rappelle que l'œuvre à accomplir encore ne sera que la légitime continuation de celle qui est déjà opérée chez eux. — Il y a sans doute une corrélation intentionnelle entre le βεβαιώσει, *affermira*, du v. 8 et le ἐβεβαιώθη, *a été confirmé*, du v. 6. Après que Dieu a confirmé la prédication de Paul à Corinthe par les dons que son Esprit y a fait surgir, il saura bien affermir les croyants dans la foi à l'Évangile, jusqu'à la fin. — Cette fin, c'est

^aDEFG : ἀχρι τελους au lieu de εως τελους.

^bDEFG It. : παρουσια, au lieu de ημερα.

^cDFG : υφ' ου, au lieu de δι' ου.

le retour du Seigneur que l'Église doit attendre incessamment, précisément parce qu'elle en ignore le moment (comparez Luc 12.35-36 ; Marc 13.32). Si cet événement n'arrive pas pendant la vie de telle ou telle génération, c'est la mort qui le remplace pour elle, jusqu'à celle pour laquelle il se réalisera extérieurement. L'expression *au jour de Christ*, ne dépend pas du verbe *affermira*, mais de l'attribut ἀνεγκλήτους, *irréprochables*. Il faut sous-entendre entre ce verbe et cet adjectif les mots Ἀνεγκλητος, comme Romains 8.29 ; 1 Thess. 3.13 ; Philippiens 3.21 (où les mots εἰς τὸ γενέσθαι sont une glose) : le but est directement lié au moyen. — Ἀνεγκλητος signifie *exempt d'accusation*, et plusieurs appliquent ce mot à l'acte justificatoire qui couvrira les infirmités et les taches des fidèles à ce moment suprême, en sorte que, comme dit Meyer, cette épithète ne serait point équivalente de celle de ἀναμάρτητος, *exempt de péché*. Il ne me paraît pas que ce sens convienne aux parallèles 2 Cor. 7.1 ; 1 Thess. 5.23 ; car ces passages présentent les fidèles comme complètement sanctifiés en ce moment-là. Si donc ils ne sont plus sujets à aucune accusation, ce ne sera pas seulement, comme durant leur carrière terrestre, en vertu de la justification par la foi, ce sera en vertu de leur sanctification désormais consommée. — La leçon gréco-latine παρουσία, *avènement*, au lieu de ἡμέρα, *jour*, n'a aucune vraisemblance.

Verset 9. L'asyndeton entre le verset précédent et celui-ci provient de ce que ce dernier n'est que la réaffirmation accentuée, sous une autre forme, de la même idée : la fidélité de Dieu, comme garantie de l'affermissement des croyants dans leur attachement à l'Évangile. L'assurance ici exprimée par l'apôtre n'est pas sans doute une certitude d'ordre mathématique ; car toute la fin du ch. 9 et la première moitié du ch. 10 sont destinées à montrer aux Corinthiens qu'ils peuvent, par manque de vigilance et d'obéissance, faire échouer en eux l'œuvre divine ; il s'agit d'une certitude de nature morale, impliquant l'acquiescement de la volonté humaine. Comme le *vous avez été appelés* sous-entend la libre acceptation de la foi, ainsi le maintien dans l'état de salut suppose la persévérance dans cette acceptation. Mais

l'apôtre ne relève ici que le facteur divin, parce que c'est celui qui renferme la garantie solide de cette espérance. — Les mots *par lequel vous avez été appelés* résument l'œuvre accomplie jadis à Corinthe par le ministère de Paul (comparez Philippiens 1.6). — Il ne faut pas appliquer avec Meyer l'expression *la communion de son Fils Jésus-Christ*, à l'état de gloire dans le royaume céleste. Le terme de *κοινωνία*, *communion*, a quelque chose d'intime et d'actuel. Paul veut parler de la participation des fidèles à la vie de Christ, de leur union étroite avec sa personne déjà ici-bas. — La locution *Jésus-Christ notre Seigneur*, revient pour ainsi dire à chaque phrase dans ce préambule ; elle reparait encore dans le verset suivant. On voit que c'est la pensée qui remplit en ce moment l'esprit de l'apôtre ; car il va énumérer les noms humains que l'on ose mettre à Corinthe à côté de celui de ce seul Seigneur.

Cette action de grâces a donc, comme l'adresse précédente, un caractère très spécialement approprié à l'état de l'Eglise. Tout en relevant sans détour les grâces qui lui ont été faites, l'apôtre lui fait entendre clairement ce qui lui manque et ce qu'elle doit rechercher encore pour être prête à recevoir son Seigneur. — Il passe maintenant à la tractation des divers sujets dont il a à s'entretenir avec elle.

CORPS DE L'ÉPÎTRE

I. LES PARTIS DANS L'ÉGLISE DE CORINTHE

(1.10 à 4.21)

Ewald a bien indiqué la raison pour laquelle l'apôtre place ce sujet en tête de tous ceux qu'il traitera dans son épître. Il doit raffermir sa position apostolique auprès de l'Eglise entière, avant de lui donner les éclaircissements nécessaires sur les sujets qui suivront.

1. L'exposé du fait et sa condamnation sommaire

(1.10-17)

1.10 Or, je vous exhorte, frères, par le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, à tenir tous le même langage et à ce qu'il n'y ait pas de divisions parmi vous, mais à ce que vous soyez parfaitement unis ensemble dans la même manière de voir et dans le même sentiment.

Le δέ n'est pas adversatif : c'est la particule de transition par laquelle Paul passe de l'action de grâces à la réprimande. — Par l'allocution ἀδελφοί, frères, il se rapproche de ses lecteurs et fait appel à leur affection en vue de la sérieuse réprimande qu'il a à leur adresser. Il appuie son exhortation sur la révélation qui leur a été accordée et la connaissance qu'ils possèdent de la personne et de l'œuvre du Seigneur Jésus-Christ ; c'est là ce que signifie le terme ὄνομα, le nom. Le mot *Seigneur* rappelle son autorité ; celui de *Jésus-Christ* réveille le souvenir de toutes les tendresses de l'amour divin déployées en celui qui a porté ce nom. C'est la onzième fois que le nom de Jésus-Christ reparaît, et nous en sommes au dixième verset ! — L'exhortation suivante porte sur trois points. L'un τὸ αὐτὸ λέγειν, tenir le même langage, est le plus extérieur. Ce terme renferme une allusion aux différentes formules énumérées v. 12. — Les deux autres points se rapportent aux conditions intérieures de la communauté de langage ; la première est négative : qu'il n'y ait pas de déchirements, de divisions en camps différents, amenant des mots d'ordre opposés. Quel aspect que celui d'une Eglise divisée en partis distincts ! — L'autre condition est de nature positive : c'est le parfait *emboîtement* de tous les membres de l'Eglise en un seul organisme spirituel. Le terme καταρτίζειν désigne en premier lieu l'acte d'agencer les pièces d'une machine en vue de son fonctionnement normal ; de là l'équipement d'un ouvrier pour son travail (Ephésiens 4.12) ; puis, en second lieu, la restauration d'un état de choses désorganisé, comme le rétablissement de l'ordre social après une révolution, ou le raccommodage d'un instrument (Marc 1.19 : les filets). L'ordre étant troublé à Corinthe, on pourrait appliquer ici le dernier sens. Mais dans ce cas Paul aurait plutôt employé l'aoriste καταρτίσθητε δέ que le parfait qui indique l'état stable. Le premier sens a aussi quelque chose de plus délicat. Paul ne veut pas dire « que vous soyez reconstitués », comme s'il les croyait déjà désorganisés, mais « que vous vous trouviez dans l'état d'un assemblage bien agencé ». Comment cela ? Il l'indique dans les deux termes suivants : par l'accord du νοῦς et par celui de la γνώμη. On distingue souvent ces deux mots en

appliquant le premier à la connaissance, le second à la vie pratique. Cette distinction, sans être fausse, n'est cependant pas assez précise : le νοῦς, comme le montre 2.16, désigne l'intuition chrétienne en général, la conception de l'Évangile dans son ensemble ; la γνώμη, d'après 8.25, se rapporte plutôt à la manière de décider un point particulier, à ce que nous appelons l'opinion, l'avis. L'apôtre désire donc qu'il y ait chez eux d'abord pleine harmonie de point de vue à l'égard de la vérité chrétienne, puis accord parfait dans la manière de résoudre les questions particulières. La conjonction ἵνα montre qu'il s'agit plutôt dans sa pensée d'un but à atteindre que d'un devoir dont il attende la réalisation immédiate ; c'est l'état auquel il faut aspirer, pour l'honneur du nom de Jésus-Christ, quels que soient les sacrifices d'amour-propre et d'intérêt qu'un tel but puisse réclamer de chacun. Après ce préambule l'apôtre en vient au fait qui motive cette exhortation.

1.11 Car, mes frères, il m'a été rapporté à votre sujet par les gens de Chloé qu'il y a des querelles parmi vous ; 12 et voici ce que je veux dire ; c'est que chacun de vous dit : Moi, je suis de Paul ; et moi d'Apollos ; et moi, de Céphas ; et moi, de Christ.

Au moment d'énumérer ces partis divers, l'apôtre réunit encore une fois tous les membres de l'Église dans cette allocution commune et pleine d'affection : *mes frères*. — Peut-être l'indication si expresse de la source à laquelle il doit cette révélation est-elle destinée à mettre hors de cause dans cette affaire les délégués de l'Église qui se trouvent actuellement auprès de Paul. Les gens de Chloé peuvent être les enfants ou les esclaves de cette dame éphésienne ou corinthienne (voir Introduction ⇒). — Le mot ἔριδες, *querelles*, désigne des discussions aigres qui dégénéraient facilement en *scissions*, σχίσματα (v. 10).

Verset 12. Calvin a traduit : « Je dis cela *parce que*... » ; mais il est plus naturel de faire porter le τοῦτο, *cela*, sur le ὅτι qui suit : « Quand je parle de querelles, *je dis ceci, que*... » — L'expression : *chacun de vous dit*, est naturellement incorrecte ; car chaque membre de l'Église ne prononçait pas les

quatre mots d'ordre. Paul s'exprime ainsi pour dire que le péché est général, qu'il n'en est pas un parmi eux, pour ainsi dire, qui n'ait à la bouche *une* de ces formules. — Elles sont présentées les quatre dramatiquement et sous la forme du discours direct ; on les entend en quelque sorte se heurter dans l'assemblée. Leur caractère fâcheux ressort d'abord du ἐγώ, *moi*, mis en tête — il y a prépondérance du sentiment personnel — puis du δέ, qui est évidemment adversatif : *mais* — il y a l'esprit d'opposition — enfin, et surtout, du nom des chefs de parti. Quelques anciens ont supposé que l'apôtre avait remplacé ici par les noms d'hommes éminents les noms obscurs des chefs de parti véritables, afin de montrer d'autant mieux combien de pareilles rivalités sont injustifiables. C'est le passage 4.6 qui a induit *Chrysostome*, et d'autres après lui, à une supposition si peu naturelle. Mais nous verrons que ce verset ne l'autorise nullement.

L'apôtre place en première ligne le parti qui se réclame de lui-même ; il fait preuve en cela d'un grand tact, car, en désapprouvant avant tout ses propres partisans, il met son impartialité à couvert. On a supposé que dans l'énumération des quatre partis il avait suivi l'ordre historique dans lequel ils s'étaient formés ; mais de ce que Paul avait été le fondateur de l'Eglise et de ce qu'Apollon l'avait suivi, il ne résulte point que le parti de Paul se fût formé le premier et celui d'Apollon le second ; c'est bien plutôt le contraire qu'il faut supposer. Les partisans de Paul n'avaient eu l'occasion de s'accroître comme tels, que par réaction contre l'engouement exclusif qu'avaient inspiré les autres prédicateurs venus après lui. Nous avons indiqué dans l'Introduction (⇒) la manière dont nous comprenons la formation de ces groupes opposés. Nous ne saurions accorder la moindre vraisemblance aux suppositions d'*Heinrici*, qui attribue à Apollon une tendance gnostique et mystique, et en particulier des vues sur le baptême tout à fait étranges. De ce qu'il était arrivé à Ephèse comme disciple de Jean-Baptiste, on n'a pas le droit de conclure, avec ce théologien, qu'Apollon établissait entre le baptisé et son baptisant un lien de solidarité spécial,

semblable à celui qui, dans les mystères grecs, unissait l'initié à l'initiant ! Heinrich va jusqu'à supposer que c'est à Apollos et à son parti qu'il faut imputer l'usage auquel il est fait allusion 15.29, de baptiser un chrétien vivant à la place d'un croyant mort sans baptême ! Est-il possible de pousser plus loin l'arbitraire ? C'est ce qu'a bien fait voir *Hilgenfeld* (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1880, p. 362 et suiv.). — Ce qui distinguait Paul d'Apollos, d'après 3.5 et suiv. et 4.6, ne pouvait pas être une différence essentielle, portant sur le fond de l'Évangile ; ce ne pouvait être qu'une différence de forme comme celle qu'indique cette parole : « J'ai planté, Apollos a arrosé, et c'est Dieu qui a fait croître ». Par sa culture exégétique et littéraire, acquise à Alexandrie, Apollos avait gagné à Christ bien des personnes qui avaient résisté à l'action de Paul ; peut-être Sosthènes, le chef de la synagogue pendant le séjour de Paul, était-il de ce nombre. S'il en est ainsi, on comprend d'autant mieux que l'apôtre ait tenu à associer le nom de ce personnage au sien dans l'adresse de la lettre.

Nous avons déjà dit que l'existence d'un parti de Céphas ne suppose point nécessairement une visite de Pierre à Corinthe. Des disciples personnels de cet apôtre pouvaient être arrivés dans cette ville, ou bien aussi des judéo-chrétiens de Corinthe pouvaient avoir rencontré Pierre à Jérusalem, et à leur retour en Achaïe avoir raconté que cet apôtre différait de Paul en ce qu'il continuait personnellement à observer la loi, quoique sans vouloir l'imposer aux païens convertis. Le nom araméen de Céphas est peut-être un indice de l'origine palestinienne de ce parti.

Quant au dernier mot d'ordre, les Pères grecs et, parmi les modernes, *Calvin*, *Mosheim*, *Eichhorn*, *Bleek*, pensent que c'est ici — d'après l'apôtre — la vraie formule par laquelle Paul veut désigner ceux qu'il approuve ; *Mayerhoff* et *Ebrard* vont même jusqu'à penser que par le mot *moi*, Paul veut se désigner lui-même : « Mais pour moi, Paul, voici quel est mon mot d'ordre ; je suis de Christ, et de Christ seul ! » La symétrie des quatre formules exclut évidemment ces interprétations. La quatrième tombe sous le

blâme qui frappe les trois précédentes : « Chacun de vous dit. . . », et c'est elle surtout qui donne lieu à la question suivante : « Christ est-il divisé ? » Il y avait donc réellement un quatrième parti qui prétendait relever directement de Christ, et de Christ seul, sans avoir besoin d'aucun intermédiaire humain. Comme Paul n'ajoute aucun détail sur ce parti, ni dans ce passage, ni dans le reste de cette épître, le champ des hypothèses est ouvert et nous consacrerons à cette question très discutée l'appendice qui va suivre.

Quelques interprètes nous paraissent avoir exagéré le caractère de la scission, en supposant que les différents partis n'avaient plus d'assemblées communes et que le déchirement de l'Eglise en quatre communautés distinctes était un fait consommé. Le contraire ressort du passage 14.23, où Paul parle de l'assemblée de toute l'Eglise en un même lieu, et même de l'expression, trop faible dans ce cas, de ἔριδες, *querelles*. D'autre part, *Hofmann* a certainement atténué beaucoup trop l'importance du fait signalé quand il le réduit à des pourparlers hostiles dans les réunions de l'Eglise, provenant de la préférence personnelle de chaque groupe pour le serviteur de Christ qui avait le plus contribué à son édification. Sans doute l'unité extérieure de l'Eglise n'était pas rompue, mais l'unité morale n'existait plus, et nous verrons que le dissentiment pénétrait beaucoup plus profond dans la manière de comprendre l'Evangile que ne le pense cet interprète. Autrement l'apôtre s'en serait-il occupé dans quatre chapitres entiers ? On a souvent essayé de répartir entre ces divers partis les nombreuses matières traitées par l'apôtre dans notre épître, comme si elles lui avaient été fournies, l'une par un parti, l'autre par un autre. Ces tentatives n'ont abouti à aucun résultat solide. Et nous devons en dire autant de l'essai le plus récent, celui de M. *Farrar*. Ce savant voit dans le parti d'Apollos les précurseurs de Marcion et du gnosticisme antinomien au II^e siècle ; dans le parti de Pierre, le commencement de l'ébionitisme anti-paulinien des *Homélies clémentines* ; enfin dans le parti de Christ, une invasion de l'essénisme dans le christianisme, qui a continué plus tard. Le

partage que fait M. Farrar des questions traitées par Paul entre ces différentes tendances est ingénieux, mais manque de base dans le texte de l'épître.

Le parti appelé « Ceux de Christ »

Nous avons déjà écarté les opinions de ceux qui voient dans la quatrième formule la vraie profession chrétienne approuvée par l'apôtre, ou la déclaration légitime d'un groupe de fidèles, révoltés de l'engouement des autres groupes pour tel ou tel docteur.

I

L'opinion qui se rapproche le plus de cette seconde nuance est celle qu'ont développée *Rückert, Hofmann, Meyer, Heinrici*, et jusqu'à un certain point M. *Renan*, d'après laquelle le quatrième parti, poussé par les préférences exclusives des autres, se serait jeté dans l'exagération opposée, et déclaré indépendant de l'apostolat en général, en se plaçant vis-à-vis de Christ dans une position absolument égale à celle de Paul ou de Pierre. « Quelques-uns, dit Renan, voulant se poser en esprits supérieurs à ces querelles, créèrent un mot assez spirituel. Ils inventèrent pour se désigner eux-mêmes le nom de « parti de Christ. » Quand la discussion s'échauffait..., ils intervenaient avec le nom de celui qu'on oubliait : Je suis pour Christ, disaient-ils. » (*Saint Paul*, p. 378.) Ce serait pour eux que Paul rappellerait (3.22) que si l'Eglise n'appartient pas aux docteurs qui l'instruisent, ceux-ci n'en sont pas moins pour elle des dons précieux que lui fait le Seigneur. Rien de plus simple en apparence que cette manière de voir. Un extrême avait amené l'extrême contraire : l'engouement avait

produit le dénigrement. C'était le rejet de l'autorité apostolique, comme réponse à la fausse dépendance humaine. — Nous n'hésiterions pas à adopter cette explication si certains passages de la seconde aux Corinthiens, que nous examinerons plus tard, ne nous forçaient à donner à la formation de ce parti des causes plus graves et une importance bien plus sérieuse (comparez surtout 2 Cor. 10.7 ; 11.22-23).

II

Aurions-nous à faire, comme l'a pensé un moment *Néander*^a, à des Corinthiens d'un caractère plus ou moins rationaliste, à des Grecs cultivés qui, enthousiasmés des admirables enseignements de Christ, et surtout de ses sublimes instructions morales, auraient conçu l'idée de dégager ce pur Evangile de l'enveloppe judaïque qui le voilait encore dans la prédication apostolique ? Afin de faciliter la foi à leurs compatriotes, ils auraient tenté de faire de Jésus un Socrate à la plus haute puissance, ce qui l'aurait élevé bien au-dessus du Jésus enseigné par les Douze et par Paul lui-même. C'est contre cet essai de transformer l'Evangile en une pure philosophie morale, que polémiserait l'apôtre (1.18-24 et 3.18-20). — Cette hypothèse est séduisante ; mais les passages cités peuvent s'expliquer sans elle, et la deuxième épître prouve que le parti de *Ceux de Christ* n'avait pas ses fauteurs à Corinthe parmi les païens convertis, mais en Palestine parmi les chrétiens d'origine et de tendance juives.

III

C'est ce que reconnaissent quelques interprètes, tels que *Dähne*^b et *Goldhorn* ; ceux-ci cherchent le caractère distinctif de ce quatrième parti dans les éléments de sagesse alexandrine que certains docteurs juifs mêlaient

^aDans les premières éd. du *Siècle apostolique* ; plus tard il s'est rangé à l'opinion de *Bleek* (voir plus haut).

^b*Die Christus-Partei in der apostol. K. zu Kor.*, 1842.

à l'enseignement apostolique. — Nous constaterons sans doute les altérations profondes qu'apportaient les chefs judaïsants du parti de *Ceux de Christ* à l'enseignement évangélique. Mais il est impossible d'établir par une preuve solide quelconque l'origine alexandrine de ces éléments nouveaux.

IV

Aussi *Schenkel*^a, *de Wette*, *Grimm*, se sont-ils arrêtés à une notion plus naturelle. Selon eux, les chefs de ce parti auraient fondé leur rejet de l'enseignement apostolique et l'autorité du leur sur des communications surnaturelles qu'ils recevaient du Christ glorifié, par le moyen de visions et de révélations directes. Des prétentions semblables se manifestèrent un peu plus tard, nous le savons, chez les docteurs judaïsants de Colosses ; pourquoi n'auraient-elles pas existé auparavant en Asie-Mineure, d'où elles auraient fait invasion dans les églises de Grèce ? Pour appuyer cette opinion, on a surtout allégué l'insistance avec laquelle Paul raconte le ravissement jusque dans le troisième ciel, qui lui avait été accordé à lui-même (2 Cor. 13.1 et suiv.) ; et l'on pense qu'il a voulu dire par là : « Si ces gens prétendent avoir eu des révélations, moi aussi j'en ai eu, et de plus étonnantes encore ». Mais ce serait là un mode d'argumentation bien peu concluant et peu digne de l'apôtre, et nous verrons que ces docteurs ne venaient probablement pas de la terre du mysticisme, l'Asie-Mineure, mais de celle du pharisaïsme légal, la Palestine.

V

C'est ce que reconnaissent aujourd'hui la plupart des interprètes. Sans doute nous ne voyons pas les docteurs judaïsants dont il s'agit ici se présenter à Corinthe exactement comme précédemment à Antioche et en Galatie. Ils ont compris que pour gagner des hommes tels que les Grecs de

^a*De eccl. Cor. primæva faction, turbata*, 1838.

Corinthe, il faut éviter de mettre en avant la circoncision et les grossiers rites matériels. Mais ils n'en sont pas moins des serviteurs du parti légal, tel qu'il s'est formé à Jérusalem. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les deux passages suivants de la deuxième aux Corinthiens (10.7) : « Si quelqu'un présume appartenir à Christ (Χριστοῦ εἶναι, littéralement « être de Christ »), qu'il conclue aussi en lui-même que, comme il est de Christ, nous aussi sommes de Christ ». A qui s'adresse ce défi ? Evidemment à des gens qui prétendent être de Christ à plus juste titre que l'apôtre et ses partisans, précisément comme ceux qui s'appellent spécialement *Ceux de Christ* dans la première épître. Et qui sont-ils ? Le second passage (11.22-23) nous l'apprend : « Sont-ils Hébreux, je le suis aussi ; sont-ils Israélites, je le suis aussi ; sont-ils de la postérité d'Abraham, j'en suis aussi. Sont-ils serviteurs de Christ (je parle en imprudent), je le suis plus qu'eux. » C'étaient donc des croyants juifs qui se glorifiaient de leur origine théocratique et qui cherchaient à en imposer, au moyen de leurs relations avec l'église-mère, aux jeunes églises fondées par Paul dans le monde païen, sans doute avec l'intention de les amener graduellement sous le joug de la loi mosaïque.

Mais dans quel sens de pareils hommes se désignaient-ils eux-mêmes comme *Ceux de Christ* ?

1° *Storr, Hug, Bertholdt, Weizsäcker* supposent qu'ils prenaient ce titre comme venant de la part de Jacques, le chef du troupeau de Jérusalem, connu sous le nom de « frère du Seigneur » ; et que c'était en raison de cette parenté entre Jacques et Jésus qu'ils se vantaient d'être dans un sens particulier les hommes du Christ. Mais cette substitution du nom de Christ à celui de Jacques est assez invraisemblable, et cette explication ne pourrait en tout cas se rapporter qu'aux quelques émissaires étrangers venus de Palestine, et non à la masse du parti corinthien qui s'était groupé autour d'eux.

2° D'après *Billroth, Baur, M. Renan*, ces gens seraient les mêmes que « ceux de Céphas ». Ils se seraient désignés comme *Ceux de Pierre* quand ils voulaient indiquer leur chef humain ; comme *Ceux de Christ*, quand ils voulaient constater la conformité de leur conduite avec celle du Seigneur qui avait constamment observé la loi, et n'en avait jamais autorisé l'abolition, que prêchait Paul. En réalité le troisième et le quatrième parti n'en seraient donc qu'un seul ; son double nom signifierait : « disciples de Pierre et, comme tels, vrais disciples du Christ ».

On allègue en faveur de cette identification le fait qu'au point de vue dogmatique les deux premiers partis, celui de Paul et celui d'Apollos, n'en formaient aussi qu'un seul. Mais nous avons constaté sans peine la nuance qui distinguait les partisans d'Apollos de ceux de Paul ; et lors même qu'elle ne portait pas sur des questions dogmatiques, nous ne saurions confondre ces deux partis en un seul, ni par conséquent identifier les deux derniers partis si nettement distingués par l'apôtre. Rien d'ailleurs ne nous autorise à prêter à Pierre une conception évangélique opposée à celle de Paul. Nous savons par Galates ch. 2 qu'ils étaient d'accord à Jérusalem sur ces deux points : que les croyants d'entre les païens ne seraient point assujettis aux rites mosaïques, et que les croyants d'entre les Juifs pouvaient continuer à les observer. Mais nous savons aussi, par le même passage, qu'il y avait à Jérusalem tout un parti qui n'approuvait point cette concession faite à Paul par les apôtres. Paul les distingue profondément des apôtres et de Jacques lui-même, car il déclare que s'il n'avait eu affaire qu'à ces derniers, il aurait pu céder quant à la circoncision de Tite ; mais que c'est à cause des premiers, auxquels il donne le nom de « faux frères intrus », qu'il a dû se montrer inflexible dans son refus. Il y avait donc une différence profonde dans la manière dont la circoncision de Tite lui était demandée par les apôtres d'un côté, par les faux frères de l'autre. Les premiers la lui demandaient comme une concession volontaire, et dans ce sens il eût pu l'accorder ; mais les seconds l'exigeaient comme une obliga-

tion ; dans ce sens, l'apôtre ne pouvait céder sans compromettre à jamais la liberté des païens. Par conséquent, à côté des imitateurs de Pierre qui, tout en observant eux-mêmes la loi, concédaient la liberté aux païens, il y avait place pour un autre parti qui réclamait, avec le maintien de la loi pour les Juifs, l'assujettissement des païens au mosaïsme. Quoi de plus naturel que de retrouver ici, dans *Ceux de Christ*, les représentants de ce parti extrême ? On comprend dans ce cas pourquoi Paul place *Ceux de Christ* après ceux de Pierre et en fait ainsi l'antipode de son propre parti.

Bien loin donc de trouver dans notre passage, comme le veulent *Baur* et *M. Renan*, une preuve de l'étroit judaïsme de Pierre, il faut y voir la preuve du contraire et conclure à l'existence de deux classes de judéo-chrétiens, représentés à Corinthe, l'un par le parti de Pierre, l'autre par celui de Christ.

3° *Schmidt* a pensé que les judaïsants, qui s'appelaient *Ceux de Christ*, étaient ceux qui n'accordaient la dignité de membres du règne du *Christ*, du Roi-Messie, qu'aux Juifs et à ceux d'entre les païens qui se faisaient Juifs en acceptant la circoncision. Il faut accentuer dans cette explication le sens propre du terme *Χριστός*, *Messie*. Mais il paraît ressortir de nos deux épîtres que les émissaires judaïsants à Corinthe avaient été assez habiles pour ne pas exiger là des croyants, comme des ignorants Galates, la circoncision et le ritualisme mosaïque.

4° *Reuss*, *Osiander*, *Klöpper* pensent que ces émissaires prenaient le nom de *Ceux de Christ*, parce qu'ils s'appuyaient sur l'exemple personnel de Jésus, qui avait toujours observé la loi, et sur des déclarations sorties de sa bouche, telles que celles-ci : « Je ne suis pas venu abolir la loi... , mais l'accomplir » ; et « Vous n'avez qu'un seul maître, le Christ ». Partant de là, ils protestaient non seulement contre l'œuvre de Paul, mais aussi contre les concessions faites à Paul par les Douze : ils se déclaraient les seuls chrétiens fidèles à la pensée du chef suprême de l'Eglise, et prenaient par cette raison le titre exclusif de *Ceux de Christ*. — Cette explication est très plau-

sible ; mais, comme nous le verrons, certains passages de la seconde aux Corinthiens nous conduisent à attribuer à l'enseignement de *Ceux de Christ* un caractère dogmatique tout spécial ; et l'on ne comprendrait pas comment, voulant imposer aux Corinthiens la manière d'agir de Christ pendant sa vie terrestre, ils auraient pu les dispenser, même provisoirement, de la circoncision et des autres rites mosaïques.

5° *Holsten* et *Hilgenfeld* supposent que ce titre, *Ceux de Christ*, provenait de ce que ces émissaires avaient été en relation personnelle avec Jésus durant sa vie terrestre. C'étaient d'anciens disciples, peut-être du nombre de ces *Septante* jadis envoyés par Christ, ou même ses propres frères ; car nous savons par 1 Cor. 9.5, que ces derniers remplissaient la fonction de prédicateurs évangélistes. Des personnages qui avaient ainsi vécu dans la proximité du Seigneur pouvaient dénigrer Paul comme un homme qui n'avait jamais été en relation personnelle avec lui et ne l'avait vu que dans une apparition d'une nature assez suspecte. Il est parlé (2 Cor. 3.1) de lettres de recommandation avec lesquelles ces étrangers seraient arrivés à Corinthe. Par qui ces lettres leur auraient-elles été données si ce n'est par Jacques, lui aussi frère du Seigneur et chef du troupeau de Jérusalem ? — Nous répondons à cette manière de voir qu'en agissant ainsi, Jacques aurait ouvertement violé le contrat solennel dont parle Paul (Galates 2.5-10) et retiré de fait la main d'association qu'il avait tendue à cet apôtre. *Holsten* répond, il est vrai, que c'était Paul qui avait rompu le contrat, dans son conflit avec Pierre à Antioche, et qu'après cette scène Jacques s'était senti libre d'agir ouvertement contre lui. Mais, à supposer — ce que nous ne croyons point — que Paul eût été trop loin en reprochant à Pierre son retour à l'observation de la loi dans l'église d'Antioche, il n'y aurait point eu là pour Jacques un motif fondé de revenir sur le principe reconnu et proclamé par lui-même, celui de la liberté des païens à l'égard de la loi. Ce que l'on a reconnu vrai, ne devient pas faux par les torts d'un tiers.

6° Aucune de ces explications ne nous satisfaisant complètement, nous allons exposer le point de vue auquel nous avons été conduit. Nous nous rencontrerons en partie, mais en partie seulement, avec le résultat des travaux de *Beyschlag*, exposé par lui dans les *Studien und Kritiken* (1865, II, et 1871, IV). Nous avons vu, en réfutant l'opinion de *Baur*, qu'il existait à Jérusalem même un parti opposé aux Douze, celui des « faux frères intrus » que Paul distingue nettement les apôtres (Galates 2.4,6). Ils prétendaient imposer la loi mosaïque aux convertis d'entre les païens, tandis que les Douze ne la maintenaient que pour les chrétiens d'origine juive, et encore la question de savoir si ceux-ci ne pouvaient pas se relâcher de cette obligation au sein des églises d'origine païenne, restait-elle ouverte. Nous pensons que ce parti ultra était dirigé par d'anciens membres du sacerdoce et du pharisaïsme juif (Actes 6.7; 15.5) qui, en raison de leur instruction et de leur haute position sociale, s'envisageaient comme infiniment supérieurs aux apôtres. Il n'est donc pas étonnant qu'une fois chrétiens, ils prétendissent enlever aux Douze, dont ils faisaient peu de cas, la direction de l'œuvre messianique (chrétienne), afin de faire servir celle-ci à l'extension du régime légal dans le monde païen. Voilà les chefs occultes de cette contre-mission organisée contre Paul que nous rencontrons partout à cette époque. Elle avait maintenant poussé son œuvre jusqu'à Corinthe, et l'on comprend comment la portion de l'Église qui s'était livrée à ses agents, se distinguait non seulement des partis de Paul et d'Apollon, mais aussi de celui de Pierre. Ils se désignaient comme *Ceux de Christ*, non parce que leurs chefs avaient personnellement connu Jésus, et pouvaient mieux que tout autre instruire les églises de sa vie et de son enseignement — qui aurait osé à ces deux égards se comparer à Pierre ou se mettre au-dessus de lui? — mais comme ayant seuls bien compris sa pensée et conservant plus fermement que les apôtres sa vraie tradition à l'égard des questions soulevées par Paul. Ils étaient trop prudents pour parler immédiatement de circoncision et de rites mosaïques. Ils prenaient plutôt à l'égard des païens convertis la position que les Juifs avaient adoptée dès longtemps

à l'égard des prosélytes dits *de la porte*. Et de plus — c'est ici où je diffère de Beyschlag — ils ajoutaient certainement, en arrivant sur le sol grec, à l'Évangile prêché par les apôtres des éléments théosophiques par lesquels ils cherchaient à recommander leur enseignement à l'esprit spéculatif des chrétiens cultivés de la Grèce. Ce n'est pas pour rien que, dans la seconde aux Corinthiens, Paul parle (10.5) de « raisonnements élevés comme des remparts contre la connaissance de Dieu » et de « pensées à amener captives à l'obéissance du Christ », et que (11.3) il exprime la crainte que les Corinthiens ne se laissent détourner de la simplicité qui est en Christ, comme Eve se laissa séduire par la ruse du serpent. Paul va même jusqu'à reprocher aux Corinthiens, dans le verset suivant, la facilité avec laquelle ils reçoivent des docteurs étrangers qui apportent chez eux *un autre Jésus* que celui qu'il leur a annoncé, *un Esprit* et *un Évangile* différents de ceux qu'ils ont déjà précédemment reçus^a. De pareilles expressions ne permettent pas de supposer que l'enseignement de ces émissaires ne différât pas considérablement du sien propre et de celui des Douze, surtout au point de vue christologique (*un autre Jésus*). Il y a certainement ici quelque chose de plus que le simple enseignement légal importé précédemment en Galatie. On avait cherché à affriander les Corinthiens par des spéculations malsaines, et l'on dénigrait l'enseignement de Paul comme pauvre et élémentaire. Voilà pourquoi il se justifie déjà dans la première épître de n'avoir donné que « du lait, et non de la viande » (3.1-2). De là aussi sa vive polémique contre le mélange de la sagesse humaine avec l'Évangile (3.17-20). Tout cela s'appliquait à la prédication de *Ceux de Christ*, et nullement à celle d'Apollos. Nous ignorons quelle était au juste la nature de leurs doctrines particulières. Elle portait atteinte à la personne et à l'œuvre de Jésus. Ainsi s'explique peut-être l'étrange parole de Paul (1 Cor. 12.3) : « Nul homme parlant par l'Esprit de Dieu ne dit : Jésus maudit ! » L'apôtre parle de manifes-

^aCe sens me paraît le seul possible, quoi qu'en puisse dire Beyschlag. Le *καλῶς ἠνεύχεσθε* signifie : « vous le supportiez fort bien » (quand cela est arrivé); « cela ne vous révoltait nullement ».

tations spirituelles qui se faisaient entendre dans l'Église elle-même. Il y en avait de différentes sortes, et il fallait en distinguer avec soin l'origine. Les allocutions vraiment divines pouvaient se résumer dans l'invocation : « Jésus, Seigneur ! » tandis que les inspirations non divines aboutissaient — on peut à peine le croire — à déclarer Jésus maudit ! On s'explique cependant un pareil fait quand on se rappelle une doctrine comme celle que professait le chrétien judaïsant Cérinthe, d'après laquelle le vrai Christ aurait été une vertu céleste qui s'était unie à un Juif pieux nommé Jésus, au moment de son baptême par Jean-Baptiste, qui lui avait communiqué la puissance de faire des miracles, la lumière d'où émanaient ses enseignements, mais qui l'avait abandonné pour retourner au ciel, avant le moment de la Passion ; de sorte que Jésus avait souffert seul et abandonné de l'Être divin. A ce point de vue, pourquoi un prétendu inspiré ne se serait-il pas écrié : « Que nous importe ce crucifié ? Ce Jésus, maudit sur la croix, ce n'est pas là notre Christ : celui-ci est au ciel ! » On sait que Cérinthe fut l'adversaire de l'apôtre Jean à Ephèse ; Epiphane — nous ne savons sur quel témoignage — déclare que la première épître aux Corinthiens avait déjà été écrite pour combattre son hérésie. Il est remarquable que ce faux docteur était judaïsant de pratique, comme nos faux docteurs de Corinthe. Mais il n'est nullement nécessaire de supposer que ce fût justement ce système que Paul avait en vue. A cette époque pouvaient circuler bien d'autres théories christologiques analogues, propres à justifier ces expressions si frappantes de Paul : « un autre Jésus, un autre Esprit ». D'après cela le nom de Christ, dans le titre que prenaient ces gens : *Ceux de Christ*, aurait été formulé en opposition, non seulement au nom des apôtres, mais à celui même de Jésus^a. Rappelons-nous, comme pour compléter ce dos-

^aOrigène raconte *Cont. Cels.*, VI, 2, de la secte des Ophites, que personne n'était reçu dans leur ordre qu'après avoir maudit Jésus ; et du gnostique Carpocrate (vers l'an 135), qu'il enseignait que lorsqu'on demandait aux chrétiens en temps de persécution : « Croistu au Crucifié ? » il était permis de répondre : « Non » ; car c'était Simon de Cyrène qui avait été crucifié, et non pas Jésus, et il ne fallait s'attacher qu'au Christ spirituel. Comparez Volkmar : *Ursprung der vier Evangelien*, p. 45.

sier concernant *Ceux de Christ*, le dernier mot de l'apôtre (1 Cor. 16.22), mot écrit certainement de sa propre main à la suite de la salutation personnelle qui précède : « Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème ! » C'est la réponse au « Jésus anathème ! » de 12.3. — Nous acquiesçons donc en plein à la parole de Kniewel (*Eccl. Cor. vetustiss. dissentiones*, 1842) qui a désigné *Ceux de Christ* comme « les gnostiques avant le gnosticisme ».

Il ne nous reste plus qu'une question à examiner au sujet de *Ceux de Christ*. Dans la seconde aux Corinthiens, Paul parle deux fois de personnes qu'il désigne comme ὑπερλίαν ἀπόστολοι, c'est-à-dire « les excellemment apôtres » ou « archi-apôtres » (11.5 et 12.11), et qu'il met en relation étroite avec le parti de *Ceux de Christ*. Baur a prétendu qu'il voulait par là désigner ironiquement les Douze comme auteurs de la mission exercée contre son œuvre par les émissaires arrivés à Corinthe. Nous aurions ici le témoignage le plus éclatant de la relation directement hostile entre Paul et les apôtres primitifs : ce seraient ceux-ci, et en particulier Jacques, qui auraient muni de lettres de recommandation ces perturbateurs. Sur cette interprétation repose toute la théorie de Baur relative à l'histoire du christianisme primitif. Mais cette application est inadmissible par les raisons suivantes :

1° Les Douze avaient reconnu en principe la prédication évangélique de Paul chez les païens et n'avaient rien trouvé à y ajouter ; ils avaient de plus constaté que son apostolat avait la même origine divine que celui de Pierre : c'est ce que Paul raconte Galates 2.10. Comment auraient-ils envoyé des gens pour combattre une pareille œuvre ?

2° Si l'expression d'« archi-apôtres », que Paul emprunte évidemment au langage emphatique du parti que ces gens avaient recruté à Corinthe, se rapportait aux Douze, qui faudrait-il dans ce cas considérer comme étant *apôtre* au sens simple ? Evidemment ce ne pourrait être que Paul lui-même. Les adversaires auraient ainsi maladroitement déclaré apôtre celui-là même dont ils contestaient l'apostolat !

3° Dans le passage 2 Cor. 11.5, Paul dit « qu'il estime n'avoir été inférieur en rien aux archi-apôtres, puisque, s'il est un homme du commun en fait de langage (ἰδιώτης), il ne l'est pas en fait de connaissance ». Or il est inadmissible qu'on eût jamais envisagé à Corinthe les Douze comme supérieurs à Paul pour le don de la parole, d'abord parce qu'on ne les y avait point entendus, et ensuite parce qu'ils étaient précisément qualifiés eux-mêmes de ἀγράμματοι et de ἰδιῶται (Actes 4.13).

4° L'apôtre fait entendre ironiquement (12.11 et suiv.) qu'il est un point sans doute sur lequel il reconnaît son infériorité à l'égard des archi-apôtres, c'est qu'il ne s'est pas fait entretenir comme eux par l'Eglise. Or c'est bien de l'Eglise de Corinthe qu'il parle en s'exprimant de la sorte ; c'est ce qui ressort de 11.20, où il décrit la conduite impudente de ces intrus envers ses lecteurs. Comme les Douze n'avaient point été à Corinthe, ce ne sont donc pas eux, mais les nouveaux venus que Paul désigne par ce nom ironique.

5° Comment, demande avec raison *Beyschlag*, saint Paul eût-il pu, dans cette lettre même où il recommande la collecte envers l'église *des saints* (celle de Jérusalem), désigner des hommes envoyés par cette église et par les apôtres comme des « serviteurs de Satan, dont la fin sera digne de leurs œuvres » (11.14-15) !

Hilgenfeld et *Holsten* ont renoncé eux-mêmes à appliquer l'expression d'archi-apôtres aux Douze. Conformément à leur explication du terme *Ceux de Christ*, ils l'appliquent à ces disciples immédiats de Christ, comme les septante disciples ou les frères de Jésus, d'après lesquels le parti avait reçu son nom et que les apôtres avaient recommandés auprès des Corinthiens. Mais cela revient à peu près au même, car les frères de Jésus marchaient d'accord avec les apôtres (1 Cor. 9.5). Et comment d'ailleurs *Ceux de Christ* auraient-ils opposé leurs chefs, comme archi-apôtres, à Pierre lui-

même !

Il ne reste qu'une explication : Ces archi-apôtres ne sont autres que les émissaires du parti ultra-judaïsant, dont nous avons parlé. Leurs partisans à Corinthe les honoraient de ce titre pour les élever, non seulement au-dessus de Paul, mais aussi au-dessus des Douze. Nous avons déjà expliqué comment cela était possible : leur but était de rompre l'accord qui s'était établi entre les Douze et Paul ; et les lettres de recommandation qu'ils avaient apportées étaient l'œuvre de quelqu'un de ces hauts personnages de Jérusalem qui tentaient de s'emparer de la direction de l'Eglise.

Dans les versets suivants, l'apôtre condamne sommairement l'état de choses qu'il vient de décrire et se justifie d'y avoir donné lieu en quelque manière. *Edwards* croit pouvoir diviser la discussion qui suit de la manière suivante : Condamnation des partis par la relation du christianisme :

1. avec Christ (1.13 à 2.5) ;
2. avec le Saint-Esprit (2.6 à 3.4) ;
3. avec Dieu (3.5-20) ;
4. avec les croyants (3.21-23).

Mais un tel schématisme est étranger à l'esprit de l'apôtre. Sa discussion n'a rien de scolastique. La vraie marche de la discussion se déroulera d'elle-même graduellement.

1.13 Le Christ est-il divisé? Paul a-t-il été crucifié pour vous^a, ou serait-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ?

Plusieurs éditeurs (*Lachmann, Westcott et Hort*) et interprètes (*Meyer, Beet*) font de la première proposition une affirmation indignée : « Christ chez vous est donc déchiré, lacéré ! » Mais la transition aux questions suivantes ne paraît plus dans ce cas très naturelle. Il est plus simple de voir

^aB D lisent περι υμων, au lieu de υπερ υμων.

ici une question parallèle aux deux suivantes, celles-ci étant destinées à montrer l'impossibilité de la supposition exprimée par la première. Le terme *le Christ* désigne le Messie dans le sens abstrait, c'est-à-dire la fonction messianique, plutôt que le personnage même qui a rempli cet office. Celui-ci serait sans doute désigné par le nom de Jésus ou par le mot *Christ* sans article. Comment d'ailleurs supposer la personne de Christ divisée en quatre ? Paul veut dire : la fonction de Christ, de Sauveur et de fondateur du règne de Dieu, est-elle répartie entre plusieurs individus, de sorte que l'un en possède un lambeau, l'autre un autre ? Prise dans ce sens, la question ne se rapporte pas seulement au quatrième parti, mais aux trois autres : « Les choses sont-elles donc telles que l'œuvre du salut soit répartie entre plusieurs agents dont Jésus serait l'un, moi un autre ? » et ainsi de suite. *Edwards* explique ainsi : « Ce qui est manifesté du Christ en Paul n'est-il pas d'accord avec ce qui est manifesté de lui en Apollos, etc... ? Ces éléments ne forment-ils pas tous un seul et même Christ ? » Le sens est fort bon, mais on ne voit pas comment dans ce cas le reproche s'applique au quatrième parti, auquel la question ainsi comprise semble au contraire donner raison. Il est évident qu'on ne peut appliquer le mot Christ avec *Olshausen* à l'Eglise, ou avec *Grotius* à la doctrine du Christ. — La forme de la première question permettait d'attendre une réponse affirmative ou négative ; celle des deux suivantes (par $\mu\eta$) prévoit une réponse négative, servant de preuve à la réponse négative sous-entendue qui est évidemment donnée à la première : « Paul n'a pourtant pas été crucifié pour vous, comme ce serait le cas si une part lui appartenait dans l'œuvre du salut ? » Il eût pu faire la même question à l'égard d'Apollos et de Céphas ; mais en se désignant ainsi lui-même il désarme naturellement les autres partis. — La première question se rapporte à la fonction de Sauveur, la seconde à celle de Seigneur qui en découle. *Edwards* indique bien la relation entre les deux : La croix a fait de Christ le chef du corps ; par le baptême chaque fidèle devient membre de ce corps. La leçon du *Vatic.* περὶ ὑμῶν ne peut être préférée à celle de tous les autres documents : ὑπὲρ ὑμῶν . Ce ὑπὲρ

signifie *en faveur de*. L'idée de *à la place de*, qu'exprimerait ὄντι, n'y est renfermée qu'indirectement. C'est par la substitution que le bienfait exprimé par ὑπέρ s'est réalisé. *Etre baptisé au nom de...* signifie : se plonger dans l'eau en s'engageant à appartenir désormais à celui au nom duquel est accompli ce rite extérieur. Dans le *nom*, se résume tout ce qui est révélé touchant celui qui le porte, par conséquent tous les titres de sa légitime autorité. Le baptême est donc une prise de possession du baptisé de la part de la personne dont le nom est invoquée sur lui. Jamais Paul n'a songé un instant à s'arroger une pareille position à l'égard de ceux que convertissait sa prédication. Or c'est pourtant ce que supposerait une parole comme celle-ci : *Je suis de Paul*. — Et non seulement la chose n'a pu être telle, mais l'apôtre est reconnaissant de n'avoir rien fait qui ait pu donner lieu à une semblable supposition.

1.14 Je rends grâces^a de ce que je n'ai baptisé aucun de vous, si ce n'est Crispus et Gaïus, 15 afin que personne ne dise que vous avez été baptisés^b en mon nom. 16 J'ai bien baptisé aussi la maison de Stéphanas ; du reste je ne sais si j'ai baptisé quelqu'autre personne.

L'action de grâces de Paul prouve qu'il n'y avait pas eu calcul de sa part lorsque, dans la règle, il s'était abstenu de baptiser. Le vrai motif de cette manière d'agir sera donné au v. 17. C'est pourquoi il est reconnaissant de la manière dont Dieu a dirigé les choses. *Rückert* objecte à ce raisonnement que si Paul eût voulu se former un parti propre, il eût pu le faire en faisant baptiser en son nom par l'un de ses amis aussi bien qu'en baptisant lui-même. Il est vrai ; mais eût-il facilement trouvé quelqu'un qui se fût prêté à un pareil procédé ? Ce qui me paraît plus difficile à expliquer, c'est la supposition même, sur laquelle repose ce passage, d'un baptême administré en un autre nom que celui de Jésus. Cette idée, qui aujourd'hui nous paraît absurde, pouvait sembler plus admissible dans les premiers temps

^a **N** B omettent τῷ θεῷ (à Dieu) que T. R. lit avec les autres Mjj.

^b **N** A B C lisent ἐβαπτισθητε (vous avez été baptisés) ; T. R. avec tous les autres documents : ἐβαπτισα (j'ai baptisé).

de l’Eglise, surtout en Grèce. Au milieu de la fermentation religieuse qui caractérisait cette époque, de nouveaux systèmes et de nouveaux cultes surgissaient partout, et dans ces conditions il n’y avait pas loin d’un prédicateur éminent, tel que Paul, à un chef d’école, enseignant et travaillant pour son propre compte. L’apôtre des Gentils passait sans doute, aux yeux d’un grand nombre, pour le vrai fondateur de la religion qu’il propageait ; et la supposition qu’il combat ici pouvait avoir ainsi un certain degré de ressemblance. Il n’est donc besoin, pour nous rendre compte de ce passage, ni de l’hypothèse d’*Hofmann*, d’après laquelle il y aurait eu à Corinthe des gens qui se seraient glorifiés d’avoir reçu à Jérusalem le baptême de la propre main de Pierre — Paul se féliciterait de n’avoir pas donné lieu à une semblable superstition — ni de celle de *Keim* et de *Heinrici*, qui attribuent une superstition analogue au parti d’*Apollos* (voir plus haut, ⇒). — Le régime τῷ θεῷ, à Dieu, omis par le *Sinait.* et le *Vatic.*, n’est pas nécessaire : il a plutôt été interpolé que retranché. — *Crispus*, le chef de la synagogue au moment de l’arrivée de Paul, avait été l’un des premiers convertis (Actes 18.8) ; *Gaius*, son hôte dans un des séjours qui suivirent (Romains 16.23), fut aussi probablement l’un des premiers croyants. C’est probablement ce qui explique pourquoi Paul les avait baptisés lui-même ; ses deux aides, *Silas* et *Timothée*, n’étaient pas encore arrivés de Macédoine, quand ils furent reçus dans l’Eglise. On ne saurait admettre avec *Beet* que Paul ait fait volontairement une exception dans ces deux cas, à cause de leur importance : cette idée contredirait la tendance même de tout ce passage. Peu importe que dans le récit des Actes l’ordre des faits ne soit pas conforme à ce que nous disons ici.

Verset 15. Le ἵνα, afin que, se rapporte à l’intention de Dieu qui a ainsi dirigé la marche des choses. — On peut défendre les deux leçons, celle des alex. et celle du T. R. La première : vous avez été baptisés, pourrait être tirée du v. 15, ou avoir eu pour but d’éviter la monotone répétition du mot ἐβαπτισα, j’ai baptisé. D’autre part, comme l’observe *Edwards*, Paul

craignait moins qu'on ne lui attribuât personnellement un mauvais motif, que de ce que l'on comprît mal le sens réel du baptême lui-même ; dans ce sens, la leçon alex. convient mieux.

Verset 16. L'apôtre se rappelle tout à coup une troisième exception. Stéphanas était l'un des trois députés de Corinthe qui se trouvaient précisément auprès de Paul en ce moment. — Par les mots : *du reste je ne sais...*, Paul se met en garde contre toute omission provenant d'un nouveau manque de mémoire. Ceux qui font aller directement l'inspiration du Saint-Esprit à la plume de l'écrivain sacré, sans la faire passer par l'intermédiaire du cœur et du cerveau de celui-ci, doivent réfléchir à cette parole.

1.17 Car Christ ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour évangéliser^a ; et cela non avec une sagesse de parole, afin que la croix de Christ ne soit pas rendue vide.

Entre les versets 16 et 17, la liaison logique est celle-ci : « Si j'ai baptisé, ce n'a été qu'exceptionnellement ; car cette fonction n'était pas l'objet de mon mandat ». La différence essentielle entre l'acte de baptiser et celui d'*évangéliser* est que le second de ces actes est une œuvre toute spirituelle, appartenant au travail supérieur de la production de la foi et de l'enfantement des âmes ; tandis que le premier rentre dans le domaine inférieur de l'organisation terrestre de l'Eglise. Évangéliser, c'est jeter le filet ; c'est l'œuvre apostolique. Baptiser, c'est recueillir le poisson déjà pris et le mettre dans les vases. Le prédicateur conquiert les âmes sur le monde ; le baptiseur en mettant la main sur elles, agit comme simple assistant du premier, le vrai chef de la mission. C'est ainsi que Jésus lui-même employait les apôtres à baptiser (Jean 4.1-2) ; Pierre en agissait de même avec ses aides (comparez Actes 10.48). Paul ne veut pas dire assurément qu'il lui fût interdit de baptiser ; mais les termes de son mandat apostolique n'avaient pas même mentionné cette fonction secondaire (Actes 9.15 ; 22.14-

^a B lit εὐαγγελισασθαι, au lieu de εὐαγγελιζεσθαι.

15). Quoiqu'il pût s'en charger occasionnellement, le but de sa mission était autre. A l'aoriste εὐαγγελίσασθαι, que lit le *Vatic.*, il faut préférer le présent qui convient mieux à la fonction habituelle. On ne saisit pas du premier coup d'œil la relation de la dernière proposition du v. 17 avec ce qui précède. Mais l'étude du morceau suivant montre que c'est ici la transition au développement nouveau qui va commencer. Cette transition est faite avec beaucoup de finesse : elle rappelle celle de Romains 1.16, par laquelle l'apôtre passe du préambule à l'exposé du sujet. Il pouvait y avoir un moyen plus subtil de s'approprier les âmes que celui de les baptiser en son nom, c'était de prêcher de manière à attirer sur soi-même leur admiration en détournant leur attention de l'objet même de la prédication : Christ et sa croix ; or c'est là ce qu'exclut le terme d'*évangéliser*, pris dans son vrai sens. Paul veut dire : « Je suis resté fidèle à mon mandat, non seulement en évangélisant sans baptiser, mais encore en me bornant à évangéliser dans le sens propre de ce mot, c'est-à-dire en délivrant mon message sans y ajouter rien du mien ». Le terme *évangéliser* signifie en effet : annoncer une bonne nouvelle ; il désigne donc le mode le plus simple de prédication. C'est l'énoncé du *fait*, à l'exclusion de toute élaboration rationnelle ou amplification oratoire ; de sorte que la détermination négative : *sans sagesse de parole*, bien loin d'être une détermination étrangère et accidentelle ajoutée au terme d'*évangéliser*, est tirée de la nature même de l'acte indiqué par ce verbe. Ainsi Paul n'est pas seulement demeuré dans sa fonction d'évangéliste ; il est en même temps resté fidèle à l'esprit de cette fonction. Il n'a donc absolument rien fait qui ait pu provoquer la formation d'un parti de Paul à Corinthe. — La négation objective οὐ est employée parce que le régime porte, non pas sur ἀπέστειλε, *m'a envoyé* (dans ce cas la négation dépendrait de l'*intention* divine de cet envoi, et il faudrait la négation subjective μή) mais sur εὐαγγελίζεσθαι, qui désigne le fait même de la

prédication.

Cette seconde partie du verset renferme le thème de tout le développement qui va suivre. La formation des partis à Corinthe reposait évidemment sur une fausse conception de l'Évangile, d'après laquelle on en faisait une sagesse d'école. Paul rétablit la vraie notion du christianisme, d'après laquelle cette religion est avant tout un fait et sa prédication le simple témoignage rendu à ce fait : l'annonce de l'heureuse nouvelle du salut (εὐαγγελίζεσθαι). On comprend ainsi comment la seconde partie du verset se rattache logiquement à la première, l'idée de *sagesse de parole* étant exclue par le sens même du terme *évangéliser*. — La locution σοφία λόγου, *sagesse de parole*, n'est pas synonyme de σοφία λέγειν, *l'art de bien parler*. L'accent est plutôt sur le mot *sagesse* que sur le mot *parole*. Le premier terme s'applique au fond du discours ; il désigne un système bien conçu, une philosophie religieuse dans laquelle la religion nouvelle serait présentée comme fournissant une explication satisfaisante de Dieu, de l'homme et de l'univers. Le second porte sur la forme et désigne l'exposition logique ou brillante d'un tel système. La plupart pensent que par cette expression Paul veut faire allusion « à l'enseignement à la fois profond et plein d'apprêt d'Apollos ». « L'orateur préféré à Paul, dit *Reuss*, n'était autre que son ami et successeur Apollos. » Nous connaissons peu d'interprètes qui aient su, comme *Hilgenfeld*, s'affranchir de ce préjugé devenu en quelque sorte conventionnel. Quant à moi, cette application me paraît directement contraire à tout ce que Paul lui-même dira plus tard d'Apollos, et à la manière dont son enseignement est décrit dans les Actes. Paul dans notre épître même atteste (3.4-8) la relation la plus étroite entre son propre travail et celui d'Apollos. Bien loin qu'il y ait eu conflit entre les deux œuvres, celle de Paul est représentée (3.6) sous l'image de *planter* et celle d'Apollos sous celle d'*arroser*. Paul ajoute (v. 8) : « Celui qui plante et celui qui arrose *sont un* ». L'apôtre caractérise en échange dans les versets suivants le mode d'enseignement qu'il veut combattre ici, comme appar-

tenant à cette *sagesse du monde* (v. 20) que l'Évangile vient anéantir ; il lui applique (3.20) cette parole d'un psaume : « Les pensées des sages ne sont que vanité » ; il l'accuse « de détruire le temple de Dieu » et menace ses propagateurs « d'être détruits » à leur tour « par Dieu » même (3.17-18) ; et ce serait de l'enseignement de son ami et disciple Apollos qu'il voudrait parler ! D'après Actes 18.27-28, toute la prédication d'Apollos était fondée sur les *Écritures*, et nullement sur une spéculation humaine qu'il aurait apportée à Alexandrie, comme le prétendent ceux qui font de lui un disciple de Philon. Il est même dit que « par la grâce divine il fut fort utile à ceux qui avaient cru ». La personne d'Apollos doit donc être mise ici hors de cause : il n'est pas même possible de supposer que tout ce qui va suivre s'applique à ses partisans. Nous avons beaucoup plus de raisons de penser qu'il s'agit ici de ces docteurs qui, sous le nom de *Ceux de Christ*, propageaient à Corinthe des doctrines étranges sur la personne de Christ et que Paul accuse (2 Cor. 11.2-4) « de détourner les esprits de la simplicité qui est en Christ » et de les séduire « comme le serpent séduisit Eve ».

L'exposé systématique et brillant du fait de la croix aurait pour effet, selon l'expression de Paul, de le $\kappa\epsilon\nu\omicron\upsilon\tilde{\nu}$, littéralement *vider*. Ceux qui, comme Meyer et tant d'autres, appliquent les expressions précédentes à Apollos, atténuent, autant que possible, le sens de ce terme ; selon eux il signifierait seulement qu'en conséquence de cette manière de prêcher, les effets salutaires de la prédication seront attribués plutôt aux qualités brillantes de l'orateur qu'au contenu même de l'enseignement, la croix. Mais ce sens reste évidemment au-dessous de l'idée exprimée par le mot $\kappa\epsilon\nu\omicron\upsilon\tilde{\nu}$, rendre vide. Kling se rapproche davantage de l'énergie de cette expression quand il rappelle qu'une prédication dialectique et oratoire peut bien produire un effet intellectuel ou esthétique, mais non transformer le moi égoïste. Cependant si Paul n'avait voulu dire que cela, il eût plutôt employé le mot qui lui est familier, $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\gamma\epsilon\tilde{\iota}\nu$, priver d'efficacité. Le terme $\kappa\epsilon\nu\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ désigne un acte qui atteint l'objet lui-même et le prive de son es-

sence et de sa vertu. Le salut par la croix est un acte divin que la conscience doit s'approprier tel quel. Si on commence par le présenter à l'intelligence sous la forme d'une série d'idées bien liées, comme résultat d'une théorie sur l'homme et sur Dieu, il peut bien arriver que l'esprit en fasse son aliment, mais comme d'une sagesse, et non comme d'un salut. C'est comme si l'on substituait une théorie sur la gravitation à la gravitation elle-même (*Edwards*). Le fait s'évapore en idées et n'agit plus sur la conscience avec la puissante réalité qui détermine la conversion. — La suite sera précisément le développement de cette pensée.

2. La nature de l'Évangile

(1.18 à 3.4)

L'Évangile dans son essence n'est pas une *sagesse*, un système philosophique ; c'est un salut. C'est cette thèse formulée sommairement dans la seconde partie du v. 17, que l'apôtre va développer dans le passage suivant. Nous en avons déjà indiqué (\Rightarrow) la relation étroite avec la question qui fait le sujet de cette partie de l'épître, celle des partis qui s'étaient formés dans l'Église.

La thèse elle-même est traitée à deux points de vue qui se complètent : Dans un premier morceau (1.18 à 2.5), l'apôtre la démontre directement ; dans le second (2.6 à 3.4), il en limite prudemment l'application. Sans doute l'Évangile n'est pas essentiellement sagesse ; mais il *renferme* cependant une sagesse qui se dévoile au croyant à mesure que la vie nouvelle se développe chez lui, et qui est même la seule vraie sagesse.

L'Évangile n'est pas une sagesse (1.18 à 2.5)

Voilà proprement la vérité que Paul est appelé à exposer aux Corinthiens. Il la leur démontre :

1. par le caractère irrationnel du fait central de l'Évangile, la croix : v. 18 à 25 ;
2. par le mode de recrutement et la composition de leur Eglise : v. 26 à 31 ;
3. par l'attitude qu'a prise au milieu d'eux le prédicateur de l'Évangile : 2.1 à 2.5.

1.18 Car la parole de la croix est folie à ceux qui périssent ; mais pour nous qui sommes sauvés, elle est puissance de Dieu.

Le *car* annonce la preuve de cette assertion (v. 17) : que ce serait détruire l'essence même de l'Évangile que de le prêcher comme parole de sagesse. — L'antithèse des mots *folie* et *puissance* est envisagée par Rückert et par Meyer comme inexacte, puisque l'opposé de la folie, c'est la sagesse, non la force. Mais ces interprètes n'ont pas compris que le terme de *sagesse* eût dit ici trop ou trop peu ; trop par rapport à ceux qui repoussent l'Évangile et aux yeux desquels il ne peut être que folie ; trop peu pour ceux qui sont disposés à le recevoir et qui ont besoin de trouver en lui mieux qu'une sagesse qui les éclaire. Comme le péché est un fait, le salut doit être saisi avant tout comme un fait, non comme un système. C'est un acte opéré par le bras de Dieu agissant avec puissance sur la conscience et dans le cœur du pécheur : Voilà ce qui seul peut arracher à la ruine un monde qui se meurt sous la malédiction et dans la corruption du péché. — Les deux datifs : τοῖς ἀπολλυμένοις, à ceux qui périssent, et τοῖς σωζομένοις, pour ceux qui sont sauvés, n'ont pas un sens exactement semblable ; le premier indiquant une simple appréciation subjective, le second renfermant en outre une relation effective, l'idée d'un effet produit. Les participes

sont au présent, non comme anticipant un résultat final, éternel (*Meyer*), ou comme renfermant l'idée d'une prédestination divine (*Rückert*), mais comme énonçant deux actes qui s'accomplissent au moment même où Paul les mentionne. En effet la perdition et le salut se consomment graduellement chez l'homme simultanément avec la connaissance qu'il reçoit de l'Évangile. — L'adjonction du pronom ἡμῖν, à *nous*, provient de ce que la lettre est destinée à être lue en pleine assemblée de croyants.

Cette manière dont Dieu traite dans l'Évangile la sagesse humaine est l'accomplissement des menaces déjà prononcées contre elle dans les écrits prophétiques.

1.19 Car il est écrit : J'abolirai la sagesse des sages et je mettrai de côté l'intelligence des intelligents.

Esaïe 29.14, avait déclaré, à l'époque où Sanchérib menaçait Juda, que la délivrance accordée par Yahvé à son peuple serait son œuvre, à lui, et non celle des habiles politiques qui dirigeaient les affaires de ce royaume. N'étaient-ce pas eux au contraire qui, en conseillant l'alliance avec l'Égypte, avaient provoqué l'intervention assyrienne et préparé ainsi la destruction de Juda ? C'est d'après le même principe, dit l'apôtre, que Dieu procède aujourd'hui en sauvant le monde. Il l'arrache à la perdition par un acte de son propre amour et sans daigner s'associer en aucune manière la sagesse humaine, qu'il écarte au contraire comme folie. — Les verbes au futur : *J'abolirai...*, *je mettrai de côté*, énoncent une maxime générale du gouvernement divin, qui s'applique à chaque cas particulier et trouve son plein accomplissement dans le salut par la croix. Paul cite d'après les LXX qui attribuent directement à Dieu (« Je détruirai... », etc.) ce qu'Esaïe avait présenté comme le résultat de l'acte divin : « La sagesse périra, etc. » — ἀθετεῖν : *mettre de côté*, comme inutile ou ne valant rien. Non seulement Dieu dans son plan n'a pas demandé conseil à la sagesse humaine, et dans l'exécution se passe à dessein de son concours, mais encore il heurte de front ses exigences. Le verset suivant fait ressortir avec force ce traitement dont

elle est l'objet dans l'Évangile.

**1.20 Où est le sage ? où est le scribe ? où est le disputeur de ce siècle ?
Dieu n'a-t-il pas rendu folle la sagesse du^a monde ?**

Cette forme exclamative a le même accent triomphant que dans les paroles d'Ésaïe dont notre passage paraît être une imitation (Ésaïe 19.12 ; 33.18) ; comparez chez Paul lui-même (15.55 ; Romains 3.27). Au souffle divin l'ennemi a disparu de la scène ; on le cherche sans le trouver. — *Rückert* pense qu'il ne faut pas chercher à distinguer rigoureusement le sens des trois substantifs, qu'il y a plutôt ici une simple accumulation rhétorique. Il les rapporte tous trois à la sagesse grecque avec une légère nuance de sens. L'accent ému du passage pourrait justifier cette manière de voir chez tout autre écrivain que Paul. Mais chez cet apôtre chaque mot est toujours l'exposé d'une idée précise. Les anciens interprètes grecs appliquent le premier terme, σοφός, *sage*, aux philosophes païens ; le second, γραμματεύς, *scribe*, aux savants juifs ; le troisième, συζητεύς, *disputeur*, aux sophistes grecs ; mais, dans ce sens, les derniers seraient déjà compris dans le premier terme. Il vaudrait donc mieux donner, avec *Meyer*, au mot σοφός un sens général : les représentants de la sagesse humaine, et aux deux derniers, le sens plus particulier de scribe juif et philosophe grec. Cependant, le terme de *sagesse* s'appliquant, dans tout ce morceau, à la sagesse humaine représentée par les Grecs (v. 22), je crois plus conforme à la pensée de l'apôtre d'appliquer le premier terme aux philosophes grecs, le second aux scribes juifs — c'est son sens ordinaire dans le N. T. ; car celui de *secrétaire* (Actes 19.35) appartient à un cas tout à fait spécial — puis de réunir ces deux classes dans le troisième terme : « ceux qui en général aiment à disputer », qui cherchent la vérité sur la voie de la discussion intellectuelle, au moyen soit de la dialectique grecque, soit de l'érudition scripturaire. — Le complément : *de ce siècle*, se rapporte sans doute aux trois substantifs, et non pas seulement au dernier. — Le mot αἰών, *siècle*, dérivé soit de ἄω,

^aΤουτου (*de ce*) dans le T. R. est omis par **N** A B C D P.

souffler, soit de ἄει, *toujours*, désigne une période. Les Juifs divisaient l'histoire en une période antérieure au Messie — c'était ce qu'ils appelaient ὁ αἰὼν οὗτος, *ce siècle-ci* — et la période du règne messianique, qu'ils nommaient ὁ αἰὼν μέλλων, *le siècle à venir*. Mais, au point de vue chrétien, ces deux périodes ne sont plus seulement successives ; elles sont en partie simultanées. Car le siècle présent subsiste encore lors même que le Messie a paru, cette venue ne transformant que lentement et graduellement l'état actuel. Il résulte de là que pour les croyants les deux périodes se trouvent comme superposées l'une à l'autre, jusqu'à ce qu'enfin, à la suite du second et glorieux avènement du Messie, l'ancienne ait fait complètement place à la nouvelle.

La seconde question explique la première. Comment les sages du monde ont-ils ainsi disparu ? Par le mode de salut que Dieu fait prêcher et qui a pour effet de mettre aux abois la sagesse humaine. — On prend ordinairement le verbe ἐμώρανεν dans un sens déclaratif. « En mettant la sagesse de côté dans l'affaire la plus importante de la vie humaine, Dieu l'a par le fait *déclarée* folle. » Cependant ce verbe a un sens plus actif Romains 1.22 ; il faudrait donc au moins l'expliquer ainsi : « Il l'a *traitée* comme folle, en ne faisant aucun cas de ses exigences ». Mais ne doit-on pas donner à ce verbe un sens plus effectif encore ? « Il a comme *affolé* la sagesse. En lui présentant un salut complètement irrationnel, il l'a mise dans le cas de s'insurger contre ce moyen choisi par lui et, en le déclarant absurde, de devenir folle elle-même. » Le complément : *du monde*, n'est pas absolument synonyme du terme précédent : *de ce siècle* ; celui-ci se rapportait plutôt au *temps* : la sagesse de l'époque antérieure au Messie ; le terme de *monde* porte plutôt sur la *nature* de cette sagesse : celle qui procède de l'humanité séparée de Dieu.

Mais on se demande pour quelle raison Dieu a trouvé bon de traiter si rudement la sagesse humaine. A-t-il voulu éteindre le flambeau de la raison qu'il avait allumé lui-même ? Le v. 21 répond à cette question ; il

explique le motif de ce jugement dont Dieu frappe, par la nature irrationnelle de l'Évangile, la raison humaine : c'est que, dans l'époque antérieure à la venue du Christ, la raison avait été infidèle à sa mission.

1.21 Car puisque le monde n'a point connu Dieu dans la sagesse de Dieu par le moyen de la sagesse, Dieu a jugé bon de sauver par la folie de la prédication ceux qui croient ;

Le γάρ, *car*, ne signifie pas, comme le pense *Edwards*, que l'apôtre va exposer la *manière* en laquelle Dieu a châtié la sagesse ; il annonce l'indication du *motif* pour lequel il a trouvé bon d'en user si sévèrement avec elle. — Ἐπειδή : *puisque* (ἐπεὶ), comme chacun peut le constater (δή). Le δή est ajouté pour faire comprendre que Paul parle d'un fait patent, que l'on peut en quelque sorte toucher au doigt. Ce fait, c'est celui des aberrations auxquelles s'est livrée la raison humaine pendant les temps du paganisme, durant ces siècles que l'apôtre appelle (Actes 17.30) *les temps d'ignorance*.

La première proposition décrit le péché de la raison, et la seconde — la principale — son châtement. Ces deux idées sont développées de telle sorte que la corrélation exacte entre la faute et la punition ressort de chacun des termes de ces deux propositions. L'expression : *dans la sagesse de Dieu*, n'est point synonyme de la suivante : *par le moyen de la sagesse*. L'absence du complément *de Dieu*, dans la seconde, montre déjà que l'idée de sagesse est prise dans le second cas d'une manière plus générale et plus indéterminée. Il ne s'agit plus d'une manifestation de la sagesse divine, mais du mode d'action de la raison humaine, de ce que nous appellerions l'exercice de l'intelligence, la voie du raisonnement. Voilà pourquoi aussi dans cette seconde expression l'apôtre emploie la préposition διὰ, *par le moyen de*, tandis que dans la première, où il parle de la sagesse *de Dieu*, il se sert de la préposition ἐν, *dans*, qui indique un domaine *dans lequel* la sagesse divine s'est déployée. Il n'est pas difficile de comprendre quel est ce théâtre dont Paul veut parler, où Dieu avait fait éclater aux yeux des hommes sa sagesse, avant la venue du Christ. Dans le passage Romains 1.20, cet apôtre

parle des ouvrages de Dieu « dans lesquels se voient comme à l'œil, dès la création du monde, ses invisibles perfections, sa puissance éternelle et sa divinité ». Dans son discours à Lystre (Actes 14.17), il atteste que Dieu « ne s'est point laissé lui-même sans témoignage aux yeux des hommes, envoyant du ciel les pluies et les saisons fertiles, et remplissant les cœurs des hommes d'abondance et de joie ». Au sein de l'Aréopage (Actes 17.27), il déclare que le but que Dieu s'était proposé, en répartissant les hommes sur la surface de la terre, c'était de leur faire « chercher le Seigneur, pour qu'ils le touchassent comme de la main, et le trouvassent ». Cet univers est en effet, comme dit *Calvin*, « un échantillon brillant de la sagesse divine ». Dans l'immense organisme de la nature, chaque détail se rapporte à l'ensemble et l'ensemble à chaque détail. Il y a là un système perceptible, quoique insondable, de causes cachées et d'effets sensibles, de moyens efficaces et de buts bienfaisants, de lois constantes et pourtant souples et modifiables, qui remplit l'observateur d'admiration et révèle à son intelligence la pensée intelligente qui a présidé à la constitution de ce grand tout. Il suffisait donc à l'homme d'appliquer à une pareille œuvre les procédés rationnels, les principes de substance, de causalité et de finalité dont son esprit est armé, pour s'élever jusqu'à l'intuition de l'auteur sage, bon et puissant, de qui l'univers procède. Il y avait dans l'œuvre une révélation de l'ouvrier, révélation constituant ce que l'apôtre appelle (Romains 1.19) τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ, « ce qui est naturellement connaissable de la personne divine ». Accueillir les rayons de cette révélation et reconstituer l'image de Celui de qui elle émanait, voilà quelle était la noble mission de la raison dont Dieu avait doué l'homme : elle eût dû, par cet exercice normal de son don (*par le moyen de la sagesse*), connaître Dieu dans sa sagesse. Mais, comme Paul l'expose (Romains 1.21), la raison humaine a été infidèle à cette mission ; le cœur de l'homme ne voulait ni glorifier Dieu comme tel, ni même lui rendre grâces, et la raison, ainsi entravée dans son exercice, au lieu de s'élever à la connaissance de l'ouvrier par la contemplation de l'œuvre, a divinisé l'œuvre elle-même. Ne pouvant méconnaître complètement les traces

du divin dans l'univers et ne voulant pourtant pas poser Dieu franchement *comme Dieu*, elle a trouvé un biais ; elle a enfanté le paganisme et ses chimères. Quelques sages ont bien conçu l'idée d'un Dieu unique et bon, mais ils n'ont pas réussi à faire pénétrer cette notion vague et abstraite en dehors de leurs écoles ; les dieux populaires sont restés debout, dominant et faussant la conscience humaine. En Israël seule a resplendi la connaissance d'un Dieu unique, vivant et saint ; mais cette lumière était due à une révélation spéciale. Il faut donc se garder de renfermer aussi, comme le font *Meyer* et *Holsten*, la révélation juive dans le sens de l'expression ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ, *dans la sagesse de Dieu*. Ce n'est que plus tard (v. 22-24) que l'apôtre s'occupera des Juifs, et cela d'une manière absolument subsidiaire et en leur appliquant un tout autre terme que celui de *sagesse*. Il ne faut pas non plus donner à ces mots : *dans la sagesse de Dieu*, comme le font *Rückert* et *Reuss*, le sens de notre locution moderne « *Dans son insondable dessein, Dieu a jugé bon...* » Cette interprétation ferait de l'égarement de la sagesse humaine l'effet d'un décret divin. On retrouve ainsi la doctrine de la prédestination absolue qu'on attribue à l'apôtre. Mais comment ne voit-on pas que ce serait disculper la raison au moment même où l'apôtre est occupé à la condamner ? Enfin il n'est pas conforme à la pensée de l'apôtre de voir, avec *Billroth* et *Holsten*, dans l'expression διὰ τῆς σοφίας, *par le moyen de la sagesse*, l'indication de l'obstacle qui a empêché l'homme d'arriver à la connaissance de Dieu : « *Puisque, par un effet de sa sagesse, le monde n'a pas connu Dieu dans...* ». Bien loin de condamner l'exercice de l'intelligence naturelle, l'apôtre reproche au contraire à cette faculté de s'être détournée de son usage légitime.

Après le motif du châtement, le châtement lui-même. Le terme εὐδόκησεν indique un acte, non d'arbitraire, mais de libre arbitre : « *Il a jugé bon* », évidemment parce que c'était bon en effet. La raison avait si mal usé de ses lumières que le moment était venu pour Dieu de faire appel à une tout autre faculté. — Il se présente donc à l'homme avec un moyen de salut qui

n'a plus, comme la création, le caractère de la sagesse et qui ne doit plus être saisi par l'intelligence, mais qui lui paraît au contraire empreint de folie : un crucifié ! Le génitif τοῦ κηρύγματος, *de la prédication*, désigne le témoignage apostolique comme un fait connu (article τοῦ, *le*). — Ce terme renferme une notion d'autorité : Dieu pose son salut ; il l'offre tel qu'il a trouvé bon de le réaliser. Il n'y a rien là à modifier. C'est à accepter ou à repousser tel quel. Il ne faut point s'imaginer avec *Hofmann* et d'autres, en raison de la proposition δία, *par le moyen de*, que ce régime soit le pendant de διὰ τῆς σοφίας, *par le moyen de la sagesse*, dans la proposition précédente. Il correspond bien plutôt au régime ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ, *dans la sagesse de Dieu*, dans sa révélation primitive qui avait le caractère de la sagesse. L'homme n'ayant pas reconnu Dieu sous cette forme par l'usage sain de son intelligence, Dieu se manifeste à lui dans une autre révélation qui a l'apparence de la folie. La raison pour laquelle Paul emploie ici la préposition *par*, pour correspondre au *dans* de la première proposition se comprend facilement. *Dans* sa révélation au sein de la nature, Dieu attend l'homme ; il veut voir s'il saura, par l'exercice de son intelligence, le découvrir : « afin de voir s'ils mettront la main sur lui », comme il est dit (Actes 17.27). C'est cette attitude expectante qu'exprime le ἐν, *dans*. N'ayant point été trouvé de cette manière, Dieu prend maintenant l'initiative ; il cherche lui-même l'homme *par* la proclamation du salut. Voilà pourquoi, cette fois, Paul emploie le δία, *par le moyen de*, qui caractérise l'activité prévenante.

Le terme qui, dans la seconde proposition est le vrai pendant de l'expression διὰ τῆς σοφίας, *par le moyen de la sagesse* (dans la première), se trouve à la fin de la phrase ; c'est le mot τοὺς πιστεύοντας, *ceux qui croient*. La faculté à laquelle Dieu fait appel dans cette nouvelle révélation, ce n'est plus la raison, qui avait si mal rempli sa tâche à l'égard de l'ancienne, c'est *la foi*. A une avance d'amour, comme celle qui forme l'essence de cette suprême manifestation, il y a à répondre, non plus par un acte d'intelligence,

mais par un mouvement de confiance. Ce que Dieu demande, ce n'est plus de scruter, mais de se livrer, avec une conscience brisée et un cœur croyant. — Enfin à ces deux contrastes : *dans la sagesse de Dieu et par la folie de la prédication* ; *par la sagesse et ceux qui croient*, l'apôtre en ajoute un troisième : celui des deux verbes *connaître* et *sauver*. L'homme devait primitivement connaître Dieu et par cette connaissance s'unir à lui : c'était dans ce but que Dieu se révélait à son intelligence d'une manière intelligible. L'homme ne l'ayant pas fait, Dieu vient maintenant le *sauver*, et cela par un moyen absolument irrationnel. Il faudra d'abord que l'homme se laisse arracher à la perdition et réconcilier avec Dieu par un fait qui dépasse son intelligence. Après cela il pourra songer à connaître. Il semblerait résulter de cette parole de l'apôtre que, si la raison eût accompli sa tâche de *connaître* Dieu, il n'eût pas été nécessaire que Dieu *sauvât* l'homme ; qu'une saine philosophie aurait pu l'élever jusqu'à Dieu. L'apôtre ne s'explique pas sur ce point ; mais voici peut-être quelle était sa pensée : c'est que si l'homme se fût élevé par sa sagesse à la vraie connaissance et à l'adoration de Dieu, ce légitime usage de sa raison aurait été couronné par un mode de salut approprié aux lois de cette faculté. Dans la seconde révélation eût rayonné la sagesse divine avec plus d'éclat encore que dans la première. Ainsi le caractère choquant pour la raison, sous lequel se présente le salut offert à l'homme dans la prédication de la croix, est le résultat de l'abus que la raison a fait de sa faculté de connaître. Si elle se fût développée comme organe de lumière, le mode et la révélation du salut eussent été adaptés à ses besoins. Nous ne pouvons évidemment savoir ce qu'auraient été le salut et la prédication du salut dans des conditions si différentes.

Le verset que nous venons d'expliquer renferme dans trois lignes toute une philosophie de l'histoire, la substance de volumes entiers. Comme au point de vue du judaïsme l'apôtre divise l'histoire en deux périodes principales : celle de la loi et celle de la grâce, ainsi au point de vue de l'hellénisme il y distingue aussi deux grandes phases : celle de la révélation

de Dieu en sagesse et celle de sa révélation sous la forme de la folie. Dans la première, Dieu se laisse chercher par l'homme ; dans la seconde, il le cherche lui-même. Tel est le coup d'œil souverain que l'apôtre jette sur le cours de l'histoire entière. Il y avait de sa part une singulière habileté à jeter en pâture à ces Corinthiens, friands de sagesse et disposés à méconnaître la supériorité de l'apôtre, un développement de cette nature. Paul semble leur dire : « Vous voulez de la spéculation et vous me croyez incapable d'en faire : en voici et de la vraie ! C'est le jugement de Dieu sur votre passé ». Mais en même temps avec quelle merveilleuse souplesse de style ne parvient-il pas à faire entrer et en quelque sorte à bourrer dans les deux propositions de ce verset, toute cette richesse d'antithèses qui se présentaient à la fois à son esprit ! Pour construire une telle période il fallait à la pensée de Paul la langue de Platon.

Les versets 22 à 25 rappellent le fait historique qui démontre le jugement énoncé au v. 21 : Le salut de tous, païens et Juifs, a réellement été accompli par ce qui est insensé aux yeux des uns et qui révolte les autres.

1.22 **puisque^a en effet les Juifs demandent des miracles^b et les Grecs cherchent la sagesse, 23** **mais que nous, nous prêchons Christ crucifié, scandale aux Juifs et folie aux Gentils^c.**

Ce second ἐπειδή, *puisque en effet*, doit, selon Meyer et Kling, commencer une nouvelle phrase dont la proposition principale se trouverait au v. 23 : *Mais nous, nous prêchons*. Le δέ, *mais*, ne serait pas inconciliable avec cette construction. On trouve souvent chez les classiques le δέ comme signe de l'apodose lorsque celle-ci fait fortement opposition à la proposition précédente (voir Meyer) ; comparez dans le N. T. Colossiens 1.22. Mais deux raisons s'opposent à cette construction : d'abord l'absence de particule propre à lier cette nouvelle phrase à la précédente ; puis la simple logique : car

^aTous les documents sauf F G Syr^{sch} lisent καὶ devant Ἰουδαῖοι (*et Juifs*).

^bT. R. avec L et Mnn. lit σημεῖον (*un miracle*).

^cT. R. lit Ἐλλήσιν (*aux Grecs*) ; mais tous les Mjj. lisent ἐθνέσιν (*aux gentils*).

l'idée du v. 22, que Grecs et Juifs demandent sagesse et miracles, ne saurait motiver celle du v. 23 : que la prédication leur présente un Christ qui est pour eux scandale et folie. Le *but* de Dieu, dans ce mode de prédication, n'a pu être de révolter les auditeurs ; au v. 24 l'apôtre ajoute même expressément la pensée opposée : à savoir que Christ est pour les croyants des deux peuples force et sagesse. Le ἐπειδή du v. 22 ne commence donc point une nouvelle phrase, comme celui qui commençait le v. 21, et qui portait sur εὐδόκησεν, *Dieu a trouvé bon*. Cependant il n'est pas pour cela une répétition et une amplification de celui-là. Le premier ἐπειδή (v. 21) servait à expliquer le rejet infligé par Dieu à la sagesse humaine ; le second (v. 22) constate simplement la *réalité* de ce jugement : « puisque réellement, comme l'expérience peut vous en convaincre, tandis que les hommes demandent sagesse et miracles, nous leur prêchons un Sauveur qui est tout le contraire, mais qui pourtant n'en est pas moins, pour ceux qui le reçoivent, miracle et sagesse ». Il ne faut donc point voir dans ces trois versets le développement des mots « *ceux qui croient. . .* » (*Hofmann*), ni celui du terme « *folie de la prédication* » (*Rückert, de Wette*) ; ils donnent la preuve du fait du décret énoncé v. 21 : « Dieu a jugé bon de sauver. . . » (*Billroth, Osiander, Beet, Edwards*). Quelle étrange dispensation ! Le monde se présente avec ses postulats divers : des prodiges, de la sagesse ! La croix répond, et le sens apparent de cette réponse est : impuissance, folie ! Mais pour la foi son sens réel est : puissance, sagesse ! Ainsi, dans l'Évangile, Dieu repousse les postulats du monde dans ce qu'ils ont de faux, mais pour les satisfaire pleinement dans ce qu'ils ont de légitime.

L'apôtre divise le monde ancien en deux classes d'hommes : les uns que Dieu a pris sous sa direction et éclairés d'une révélation spéciale, *les Juifs* ; les autres qu'il « a laissés marcher dans leurs propres voies » (Actes 14.16), les païens, désignés ici par le nom de leurs représentants les plus distingués, *les Grecs*. Les deux sujets sont nommés sans article : *Juifs, Grecs* ; c'est la catégorie que veut désigner l'apôtre. — La particule καί. . . καί, *et. . . et*,

indique que chacun de ces groupes a son exigence, mais des exigences différentes. Pour le Juif, ce sont *les miracles*, le divin matérialisé dans des prodiges extérieurs, dans des manifestations sensibles de toute-puissance. Il faut certainement lire le pluriel, σημεῖα, *des miracles*, avec presque tous les Mjj. ; le texte reçu lit le singulier σημεῖον, *un signe*, avec L seul. Cette dernière leçon est sans doute une correction occasionnée par Matthieu 12.38 et 16.1, où les Juifs demandent à Jésus *un signe* dans le ciel. L'intention de Paul n'est pas de rappeler un fait particulier, mais de caractériser une tendance ; c'est ce qu'indique le pluriel : des signes, et encore des signes ! Car il est dans la nature de ce désir de s'exalter lui-même à mesure qu'il est satisfait. « Le lendemain d'une multiplication des pains, dit *Riggenbach*, on demande : Quels signes fais-tu donc ? » Chaque coup de puissance doit être surpassé par un suivant, plus prodigieux encore. — L'idéal grec est tout différent : c'est un chef-d'œuvre de *sagesse* ; le divin intellectualisé dans un système rendant éloquemment compte de la nature des dieux, de l'origine, de la marche et du but de l'univers. Ce peuple, à l'esprit chercheur et délié, veut arriver au fond des choses. L'homme qui satisfera l'attente grecque sera, non pas un thaumaturge faisant apparaître grossièrement le divin dans la matière, mais un Pythagore ou un Socrate à la deuxième puissance. — Voilà les deux grandes figures du monde antique ineffaçablement burinées ! Remarquons enfin avec quelle finesse l'apôtre choisit les deux verbes employés pour caractériser ces deux tendances : pour le Juif, αἰτεῖν, *demandeur* ; le miracle vient de Dieu : on le reçoit ; pour le Grec, ζητεῖν, *chercher* ; le système est le résultat d'un travail ; on le découvre. Il est évident que dans cette caractéristique du monde ancien, au point de vue religieux, la figure du Juif n'est placée là qu'en vue du contraste ; les Grecs sont et restent, d'après le contexte, le personnage principal. C'est toujours la sagesse qui est opposée au *fait* du salut.

Verset 23. Comme le v. 22 rappelait la première proposition du v. 21 : « Le monde par la sagesse n'a point connu Dieu dans sa sagesse », ainsi

le v. 23 (avec le v. 24) rappelle la seconde : « Dieu a trouvé bon de sauver par... » Le $\delta\acute{\epsilon}$ est fortement adversatif. Par le $\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ *nous*, le sujet de ces versets est aussi opposé à celui du verset précédent, je veux dire les prédicateurs du Christ crucifié aux Juifs et aux Grecs non croyants. — Au lieu d'une série d'actes de toute-puissance transformant le monde, ou d'une lumière parfaite sur l'ensemble des êtres, qu'offre au monde la prédication apostolique ? Un crucifié, masse compacte de faiblesse, de souffrance, d'ignominie et d'incompréhensible absurdité ! Il y a là de quoi dérouter absolument l'attente juive, d'abord ; c'est un bloc contre lequel elle vient se heurter. $\Sigma\kappa\acute{\alpha}\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$: ce qui arrête tout à coup le pied dans la marche et fait tomber. Et le Grec ? Le terme de *Christ* paraît au premier abord ne pas s'appliquer à l'attente de ce peuple. Mais l'humanité tout entière, ainsi qu'on le voit dans la mythologie grecque, aspirait à une apparition céleste semblable à celle que le Juif désignait du nom de *Christ*, à une communication d'en-haut capable de relier l'homme à Dieu. Aussi *Schelling* ne craignait-il pas de dire en paraphrasant le v. 5 du prologue de Jean : « Christ était la lumière, Christ était la consolation des païens^a ». L'apôtre peut donc parler aussi du Christ par rapport aux Grecs. Mais ici encore quel contraste entre la manifestation désirée et la réalité ! Le salut par le crucifié ne doit-il pas être pour le Grec, au lieu de la solution de toutes les énigmes, le plus sombre des mystères ? — Le participe $\epsilon\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ est attribut : *comme crucifié* ; autrement il serait précédé de l'article ; les deux substantifs $\sigma\kappa\acute{\alpha}\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$ et $\mu\omega\rho\acute{\iota}\alpha\nu$ sont appositions. On pourrait demander sans doute à l'occasion de ce verset si, par ses nombreux miracles, Jésus n'avait pas satisfait le postulat juif ? Mais ses actes de puissance miraculeuse avaient été comme annulés aux yeux des Juifs par la catastrophe finale de la croix, qui semblait avoir pleinement donné raison à ses adversaires et ne permettait plus de voir en lui qu'un imposteur ou un agent de la puissance diabolique.

^a« Christus war der Heiden Licht ; Christus war der Heiden Trost. »

Et pourtant cette prédication qui froisse si profondément les aspirations des hommes, Juifs et païens, dans ce qu'elles ont de faux, il se trouve — et l'expérience journalière le démontre — que, reçue avec foi, elle renferme et pour les uns et pour les autres la pleine satisfaction de ces mêmes aspirations dans ce qu'elles ont de vrai :

1.24 mais pour ceux [d'entre eux] qui sont appelés, soit Juifs, soit Grecs, Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu ;

Le αὐτοῖς sépare fortement ces appelés, Juifs et païens, de la masse de leurs compatriotes, tout en les identifiant avec elle, quant à leur vie passée : « Mais pour eux, ces mêmes Juifs et païens, une fois devenus croyants. . . » Ces Juifs et ces Grecs eux-mêmes qui ne voyaient dans la prédication de la croix que le contraire de ce qu'ils cherchaient — faiblesse, folie — pas plutôt ils sont devenus croyants qu'ils y trouvent ce qu'ils demandaient : force et sagesse. — Le terme κλητοί, *appelés*, renferme ici la notion de *croyants*. Parfois l'appel est opposé à l'acceptation de la foi ; ainsi dans la maxime (Matthieu 22.14) : « Beaucoup d'appelés, peu d'élus ». Mais souvent aussi la qualité d'appelé implique celle d'acceptant (comparez 1.1-2 et Romains 8.30) ; et c'est certainement le cas ici, où le terme de τοῖς κλητοῖς, *les appelés*, remplace celui de τοὺς πιστεύοντας, *les croyants* (v. 21). L'apôtre relève l'acte divin dans le salut : il voit le bras de Dieu saisissant certains individus, les tirant du sein de ces nationalités juive et païennes par l'appel de la prédication ; puis, lorsqu'ils ont cru, le Christ prêché et reçu se dévoilant à eux comme renfermant précisément tout ce que recherchent leurs compatriotes, mais dont ceux-ci croient voir en lui le contraire. — L'accusatif Χριστόν pourrait être envisagé comme l'apposition du Χριστόν du v. 23 (*Hofmann*) ; mais l'expression : « prêcher Christ comme Christ » n'est pas naturelle ; Χριστόν doit donc être envisagé comme objet direct de κηρύσσομεν, *nous prêchons* (v. 23), et les deux substantifs *puissance* et *sagesse* sont, non des attributs (« *comme puissance ; comme sagesse* »), mais de simples appositions, au même titre que σκάνδαλον et μωρίαν. L'apôtre

retranche ici le ἑσταυρωμένον non sans intention. Car les deux termes de *puissance de Dieu* et de *sagesse de Dieu* comprennent non pas seulement le Christ de la croix, mais aussi le Christ glorifié. — Le complément *de Dieu* oppose à la puissance et à la sagesse du monde cette sagesse et cette puissance d'une toute autre nature, que par cette raison le monde ne reconnaît point. La *puissance de Dieu*, c'est la force d'En-Haut manifestée dans les prodiges spirituels qui transforment le cœur du croyant : l'expiation qui lui rend Dieu, le renouvellement de la volonté qui le rend à Dieu, et en perspective la rénovation finale qui doit couronner ces deux miracles de la réconciliation et de la sanctification (v. 30). La *sagesse de Dieu* est la lumière qui éclate au regard intérieur du croyant quand, en la personne du Christ, il contemple le plan divin qui unit comme en une seule œuvre d'amour la création, l'incarnation, la rédemption, la réunion de toutes choses sous un seul Chef, la glorification finale de l'univers. Le croyant se trouve ainsi, comme dit *Edwards*, posséder « un salut qui est à la fois le plus puissant miracle sous la forme de la faiblesse [voilà pour le Juif] et la plus haute sagesse sous la forme de la folie [voilà pour le Grec] ».

Mais comment ce qu'il y a en apparence de plus faible et de plus absurde peut-il ainsi renfermer tout ce que l'homme peut légitimement désirer en fait de force et de lumière ? L'apôtre répond à cette question par l'axiome formulé au v. 25.

1.25 parce que la folie de Dieu est plus sage que les hommes, et que la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes.

Les adjectifs neutres τὸ μωρόν τὸ ἀσθενές, ne désignent point des qualités appartenant à l'être de Dieu lui-même, mais certaines catégories de manifestations divines ayant les deux caractères indiqués. Si l'on osait traduire ainsi : le produit faible, insensé, de l'action divine. Et le chef-d'œuvre de Dieu sous ces deux rapports, c'est la croix. Le génitif τοῦ θεοῦ, *de Dieu*, est à la fois celui de l'origine et de la propriété. On a quelquefois complété le second membre de la comparaison, en paraphrasant « plus

sage que *la sagesse* des hommes ; plus forte que *la force* des hommes » ; mais cette ellipse supposée affaiblit la pensée. L'apôtre veut dire : plus sage que les hommes avec toute leur sagesse ; plus forte que les hommes avec toute leur force. Quand Dieu a l'air de déraisonner ou de faiblir, c'est le moment où il triomphe le plus sûrement de la sagesse et de la puissance humaines.

Le cas que Dieu fait de la sagesse humaine a été clairement manifesté par le caractère de folie qu'il a imprimé au salut offert en Christ ; il l'est également dans le choix que Dieu fait de ceux en qui ce salut se réalise par la foi à la prédication. C'est là l'idée des v. 26 à 31, passage dans lequel l'apôtre nous montre les classes les plus honorées de la société demeurant en dehors de l'Eglise, tandis que Dieu fait surgir des bas-fonds de la société païenne un nouveau peuple de sauvés et de glorifiés qui tiennent tout de lui.

Composition de l'église, v. 26 à 31.

1.26 Considérez en effet^a, frères, votre appel : il n'y a pas parmi vous beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles.

Ce mode du recrutement de l'Eglise confirme la conclusion tirée plus haut de la nature de l'Evangile. De là le γάρ, *en effet*, qui est certainement la vraie leçon. Ce n'étaient pas les classes dirigeantes de la société de Corinthe qui avaient fourni le plus grand nombre des membres de l'Eglise. La plupart étaient des pauvres, des ignorants, des esclaves. Dieu montre par là qu'il n'a nul besoin de la sagesse et de la puissance humaines pour appuyer son œuvre. — Le verbe βλέπετε doit être pris comme impératif et non comme indicatif : « Ouvrez les yeux et voyez que... ». Ce sens n'est point incompatible avec le γάρ. Meyer cite avec raison Sophocle (*Phil*, v. 1043) : ἄφετε γὰρ αὐτόν. — Paul s'est rapproché de ses lecteurs en leur

^aAu lieu de γὰρ (*car*), D E F G lisent οὖν (*donc*).

rappelant ce fait qui les touche de si près ; de là cette allocution : *frères !* — Le mot *κλησικς*, *appel*, a été pris parfois dans le sens que l'on donne à tort au mot *vocation*, comme désignant la position sociale. Mais ce sens est étranger au N. T. Paul veut désigner par là la manière dont Dieu a procédé en tirant par la prédication cette Eglise du sein de la population corinthienne. Jésus avait déjà signalé une dispensation semblable en Israël et y avait rendu hommage : « Père, je te rends grâce de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et de ce que tu les a révélées aux petits enfants ; oui, Père, cela est ainsi, parce que tu l'as trouvé bon » (Matthieu 11.25-26). Ce fait n'était donc pas accidentel, il appartenait au plan divin. Dieu ne voulait pas que la sagesse humaine vînt mêler son alliage à la sienne : celle-ci devait remporter seule la victoire. — *Meyer* fait de πολλοί, *plusieurs*, le sujet et de σοφοί, *sages*, l'attribut : « Il n'y en a pas beaucoup qui soient des sages... , des puissants... » Mais dans ce sens le πολλοί eût dû être complété par le génitif ὑμῶν, *d'entre vous*. Il vaut mieux sous-entendre simplement le verbe ἔστε : « Vous n'êtes pas beaucoup de sages ». — Dans le régime κατὰ σάρκα, *selon la chair*, le mot *chair* désigne, comme souvent, la nature humaine considérée en elle-même et abstraction faite de sa relation avec Dieu. Ce régime n'a pas été ajouté aux deux termes suivants : *les puissants... , les nobles*, parce que, comme le dit *de Wette*, ces derniers désignent tout naturellement des avantages de nature terrestre. — Οἱ δυνατοί, *les puissants*, désigne les gens en charge ; εὐγενεῖς, *les nobles*, les gens de haute naissance, les descendants des anciennes familles^a.

1.27 Mais Dieu a choisi les choses folles du monde pour confondre les sages, et Dieu a choisi les choses faibles du monde pour confondre

^a*Hasenklever (Jahrb. f. prot. Theol, 1882, I)* rappelle que, comme le prouvent les inscriptions dans les catacombes, la plupart des membres de la primitive Eglise, à Rome aussi, appartenaient aux classes inférieures ou moyennes (boulangers, jardiniers, cabaretiers, affranchis, quelques avocats) ; il observe encore que les chrétiens sont désignés chez *Minutius Félix* (VII, 12) comme *indocti, impoliti, rudes, agrestes* ; et il envisage avec raison ce fait comme le plus éloquent témoignage en faveur du christianisme, qui a remporté la victoire sur les puissances ennemies sans aucun secours extérieur et par la seule force de sa vertu interne.

les fortes, 28 et Dieu a choisi les choses viles du monde et les méprisées, celles^a qui ne sont pas, pour annuler celles qui sont, 29 afin que nulle chair ne se glorifie devant Dieu^b.

L'émotion avec laquelle l'apôtre signale ce fait providentiel se trahit dans la triple répétition des mots *Dieu a choisi*, dans le contraste trois fois énoncé entre ces deux termes opposés : *Dieu* et *le monde*, et dans la position emphatique de l'objet (trois fois répétée) en tête de la proposition. La forme neutre des trois adjectifs : *fou, faible* et *vil*, opposée comme elle l'est aux masculins précédents : les *sages*, les *puissants*, les *nobles*, n'est pas employée accidentellement ; ces neutres indiquent une masse dans laquelle les individus ont si peu de valeur qu'ils ne sont point comptés comme des personnalités distinctes. C'est ainsi que l'on dit : τὸ ἀνδράποδον, *le domestique*, pour les esclaves. — Le terme ἐκλέγεσθαι ne désigne pas ici un décret de prédestination éternelle, mais l'acte énergique par lequel Dieu a pris à lui (le moyen λέγεσθαι) du milieu du monde (ἐκ) ces individus que nul ne jugeait dignes d'attention, et en a fait les porteurs de son règne. Les forts, les sages, etc., se trouvent par là couverts de honte, parce que les faibles, etc., leur sont non seulement égalés, mais préférés. Dans l'expression : *les choses méprisées*, se concentrent tous les dédains dont étaient abreuvés les ignorants, les faibles, les pauvres dans la société païenne ; et le terme final : *les choses qui ne sont pas*, exprime le dernier degré de cette échelle d'abaissement sur laquelle végétaient ces êtres. La négation subjective (μή devant ὄντα non pas l'existence réelle, comme le ferait οὐ, mais la reconnaissance d'une valeur quelconque dans l'opinion publique : tous ces êtres étaient pour elle *comme n'étant pas*. Le καί qui, dans le texte reçu, précède le dernier participe, est omis par la plupart des Mjj. Le sens de *même* serait le seul qui conviendrait. Mais comment expliquer ce καί, s'il était authentique, autrement que les précédents ? Il vaut donc mieux le retrancher. L'asyndeton convient parfaitement ; il fait de ce dernier mot le

^aT. R. avec B E L P Syr. lit ici και (*aussi* ou *même*) ; ce mot est omis par les autres Mjj.

^bT. R. avec C Syr. lit αὐτοῦ (*lui*), au lieu de θεοῦ (*Dieu*).

sommaire et comme le comble de tous les précédents. Il y a une gradation correspondante dans le verbe καταργεῖν, *annuler*, réduire à l'impuissance absolue, qui remplace le terme précédent moins fort de καταισχύνει, *couvrir de confusion*. Déjà les sages, les puissants étaient humiliés par l'appel adressé à leurs inférieurs sociaux ; maintenant ils disparaissent de la scène. Et dans quel but Dieu en agit-il de la sorte ? L'apôtre le dit dans la parole suivante.

Verset 29. Ὅπως, *afin qu'ainsi*. Cette conjonction indique le but *final* en vue duquel tous les ἵνα, *afin que*, précédents, n'indiquaient que des moyens. La négation μή, selon un hébraïsme connu, porte sur le verbe uniquement, et non en même temps sur le sujet *toute chair* ; car Paul ne veut pas dire que *quelque* chair au moins doive pouvoir se glorifier. Le mot *chair* est pris dans le sens indiqué (v. 26). Aucun homme, considéré en lui-même et dans ce qu'il est par sa propre nature, ne peut se glorifier en face d'un Dieu qui connaît si bien le néant de sa créature. Ces mots *toute chair*, semblent dépasser l'idée des propositions précédentes où il était question uniquement de l'humiliation des sages et des forts. Mais ne suffit-il pas que ces derniers soient privés du droit de se glorifier pour que tout le monde le soit avec eux, les faibles et les ignorants étant déjà abaissés par leur condition naturelle ? Comme le dit *Hofmann* : « Les uns sont humiliés parce qu'avec toute leur sagesse et toute leur force ils n'ont pas obtenu ce qu'il s'agissait d'atteindre, le salut ; les autres, parce que, s'ils l'ont obtenu, il leur est impossible de s'imaginer que ce soit par leurs propres ressources naturelles qu'ils en sont venus là ».

Le mode de l'*appel divin* auquel l'apôtre rendait ses lecteurs attentifs (v. 26) avait deux faces : la première, le rejet des choses sages et fortes ; la seconde, le choix qui avait été fait des choses folles et faibles. Le premier de ces deux côtés a été exposé v. 26 à 29 ; l'apôtre présente maintenant le second.

1.30 Mais par lui vous êtes en Christ Jésus, qui nous a été fait sagesse de la part de Dieu^a comme aussi^b justice et sanctification et rédemption, 31 afin que, comme il est écrit, celui qui se glorifie se glorifie dans le Seigneur.

Rückert, avec sa précision ordinaire, se demande si la pensée énoncée dans ces deux versets est bien en relation logique avec l'ensemble du passage ; il répond négativement et ne peut voir dans ces deux versets qu'un appendice. Nous pensons, comme nous venons de l'indiquer, qu'ils sont au contraire le complément indispensable du morceau. v. 26-29 : « Voyez ce que l'appel n'est pas, et comprenez pourquoi ! ». v. 30-31 : « Voyez ce qu'il est, et comprenez aussi pourquoi ! ». Le δέ est donc adversatif : à la vaine gloriole des choses sages, etc., désormais réduite au silence, est opposé le cri de triomphe et de louange des choses folles et impuissantes ; car le v. 31 forme évidemment le pendant du v. 29. — ἐξ αὐτοῦ, *de lui (Dieu)*, exprime l'idée essentielle de cette conclusion : Si les choses nulles sont maintenant devenues quelque chose, cela est dû à Dieu seul ; ἐκ indique donc l'origine de cette création spirituelle (comparez Ephésiens 2.9). Ὑμεῖς, *vous* : ces choses jadis faibles, impuissantes, méprisées. Ce pronom renoue avec l'allocution du v. 26. — *Calvin, Rückert, Hofmann* voient dans le mot ἐστέ, *vous êtes*, un rapport de contraste avec l'expression précédente : les choses *qui ne sont pas*. « C'est de Dieu que provient votre passage du néant à l'existence. » Les mots : *en Christ*, indiqueraient subsidiairement le moyen par lequel Dieu a accompli ce prodige. D'autres lient étroitement ἐξ αὐτοῦ à ἐστέ dans le sens de l'expression johannique : être de Dieu, être né de Dieu. Mais ces deux explications ont l'inconvénient de séparer les mots ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ de ἐστέ ; or l'on sait combien est fréquente chez Paul la locution εἶναι ἐν Χριστῷ. Il vaut donc mieux, ce me semble, traduire ainsi : « C'est par lui que vous êtes *en Christ* » ; c'est-à-dire « C'est

^aT. R. avec L Syr. place ἡμῖν (*nous*) avant σοφία (*sagesse*), tandis que les 9 autres Mjj. It. le placent après ce mot.

^bF G lisent : καὶ δικαιοσύνη, au lieu de δικαιοσύνη τε καί.

à Dieu seul que vous devez le privilège d'avoir été appelés à la communion du Christ et d'être devenus par là les sages, les puissants, les nobles de l'ère nouvelle qui s'ouvre aujourd'hui pour le monde ». La proposition suivante expliquera, par ce que Christ *a été* lui-même, ces effets glorieux de la communion avec lui. — L'expression εἶναι ἐν, *être en*, désigne deux faits moraux ; le premier, l'acte de la foi par lequel l'homme saisit Christ ; le second, la communauté de vie contractée avec lui en vertu de ce fait de la loi. Dans cette relation, le fidèle peut s'approprier tout ce que Christ a été et devenir ainsi ce qu'il n'était point et ce qu'il ne pouvait devenir par lui-même. — Dans la proposition qui suit, l'apôtre substitue au ὑμεῖς, *vous*, le pronom ἡμῖν, à *nous*. C'est qu'il s'agit maintenant de ce que Christ est objectivement pour les hommes et non plus de l'appropriation subjective par les croyants. — On envisage généralement (*Meyer, Edwards*) l'aoriste passif ἐγένηθη comme équivalant pour le sens à l'aoriste moyen ἐγένετο, *a été, est devenu*. C'est en effet une forme provenant des dialectes et qui ne s'est introduite que postérieurement dans le grec attique. Mais cela n'empêche pourtant pas, croyons-nous, qu'il n'y ait une différence dans l'emploi de ces deux formes. La forme passive ne se trouve dans le N. T. qu'une cinquantaine de fois sur 550 fois environ qu'est employé l'aoriste moyen ; et il est aisé dans chacun de ces cas de constater le sens factitif qui est naturellement celui du *passif*. Je crois donc qu'il faut traduire, non pas « a été » ou « est devenu », mais *a été fait*. C'est ce que confirme le régime ἀπό θεοῦ, *de la part de Dieu*. Cependant il faut remarquer que l'apôtre n'a pas écrit ὑπὸ θεοῦ, « *par Dieu* ». Le ἀπό, *de la part de*, atténue la passivité renfermée dans le ἐγένηθη et laisse une place à la libre activité du Christ. En disant ὅς, *qui nous a été fait* (historiquement), l'apôtre paraît penser aux phases principales de l'existence du Christ : *sagesse*, par sa vie et son enseignement ; *justice*, par sa mort et sa résurrection ; *sanctification*, par son élévation dans la gloire ; *rédemption*, par son retour futur.

Le texte reçu place le pronom ἡμῖν, à nous, avant σοφία, sagesse. Cette leçon aurait pour effet de rapprocher ce substantif des trois suivants, dont il ne serait plus séparé que par le régime ἀπὸ θεοῦ; et encore peut-on faire dépendre ce régime, non du verbe ἐγενήθη, mais du substantif σοφία lui-même : « sagesse venant de Dieu ». Rien dans ce cas ne le séparerait plus des trois substantifs suivants. Mais l'autorité des Mss. parle fortement en faveur de la position de ἡμῖν après σοφία; et le régime ἀπὸ θεοῦ dépend plus naturellement du verbe ἐγενήθη; il sert à relever l'idée du ἐξ αὐτοῦ au commencement du verset. Il faut donc admettre que l'intention de l'apôtre a été de séparer fortement le premier substantif des trois autres, ce qui l'a engagé à interposer entre σοφία et les autres substantifs ces deux régimes : ἡμῖν et ἀπὸ θεοῦ. — S'il en est ainsi, il n'est pas possible d'admettre la relation que Meyer établit entre les quatre substantifs, d'après laquelle ils exprimeraient trois notions coordonnées : 1° celle de la connaissance du plan divin révélé en Christ (*sagesse*); 2° celle du salut, envisagé du côté positif, des biens qu'il apporte (*justice* et *sainteté*); 3° celle du salut au point de vue négatif, la délivrance de la condamnation et du péché (*rédemption*). Meyer s'appuie sur le fait que la particule τε καί lie étroitement entre eux le second et le troisième termes, ce qui les isole en même temps du premier et du quatrième. Mais la prétention à l'exactitude philologique pourrait bien avoir égaré ici, comme si souvent, cet excellent interprète. Pourquoi, dans ce cas, interposer les deux régimes entre le premier terme et le second? Et ne saute-t-il pas aux yeux que les trois derniers termes sont entre eux dans la relation la plus étroite, de sorte qu'il n'est pas possible de les séparer en deux groupes distincts, coordonnés au premier? C'est ce qui a conduit un grand nombre de commentateurs (*Rückert, Néander, Heinrici, Edwards, etc.*) à voir dans les trois derniers termes l'explication et le développement du premier : Christ est devenu notre *sagesse*, et cela en ce qu'il nous a apporté le bien le plus nécessaire, le salut, consistant dans la *justice*, la *sanctification* et la *rédemption*. On comprend fort bien dans ce cas pourquoi le premier terme, qui indique la notion gé-

nérale, a été séparé des trois autres qui lui sont subordonnés. Seulement cette explication n'est pas conforme au sens spécial de *connaissance* religieuse, dans lequel est pris le mot *sagesse* dans ce morceau. La *sagesse*, comme plan du salut, est opposée (v. 24) au salut lui-même comme acte divin (δύναμις, *puissance*). Comment serait-elle identifiée ici avec le salut lui-même ? Ce mot ne peut donc désigner ici autre chose que *l'intelligence* du plan divin communiquée à l'homme par Jésus-Christ. Le parallèle v. 24 nous conduit, je pense, à la véritable explication qu'a développée *Osiander*. D'après celui-ci, les trois derniers termes sont le déploiement de la notion de δύναμις, *puissance*, comme pendant de celle de *sagesse*. En Christ a été donnée d'abord l'intelligence du plan divin par laquelle le croyant est rendu sage ; puis à la révélation est venue s'ajouter l'exécution de ce salut, par l'acquisition duquel nous devenons forts. Ce salut effectif renferme ces trois dons : *justice, sainteté, rédemption*. La seule objection à élever contre cette explication est que le τε καί devrait être placé de manière à lier σοφία, d'une part, et les trois termes suivants de l'autre, tandis que par sa position cette copule lie plutôt δικαιοσύνη et ἁγιασμός (*justice et sainteté*), comme le second καί lie le troisième substantif au quatrième. Mais l'omission d'une copule propre à lier le premier substantif au trois autres peut avoir été occasionnée par deux circonstances : 1° les deux régimes qui séparent le mot *sagesse* des trois suivants ; 2° la difficulté d'ajouter à la copule τε καί qui lie le mot *justice* aux suivants une nouvelle copule destinée à le lier au précédent (voir *Osiander*). Puis, si l'on se rappelle que le *salut* décrit dans les trois derniers substantifs n'est que la réalisation du *plan* divin désigné par le premier (*sagesse*), l'on comprendra que ceux-ci puissent être placés là en quelque sorte comme apposition grammaticale du premier. L'idée de δικαιοσύνη, *justice*, est celle que Paul développe dans la 1^{re} partie de l'épître aux Romains, ch. 1 à 4. C'est l'acte de grâce par lequel Dieu enlève la condamnation prononcée sur le pécheur et place celui-ci vis-à-vis de lui-même, comme croyant, dans la position d'un juste. La possibilité d'un pareil acte divin est due à la mort et à la résurrection

du Christ. — Le terme d'ἁγιασμός, *sainteté* ou *sanctification*, est l'acte divin qui succède au précédent, et par lequel est créé chez le croyant un état conforme à sa position de juste. C'est la destruction du péché par le don d'une volonté que le Saint-Esprit a consacrée à Dieu. Cet acte est celui que décrit l'apôtre dans le morceau suivant de l'épître aux Romains, 6.1 à 8.17. J'ai cherché à montrer dans mon commentaire sur cette épître, à 6.19, que le terme d'ἁγιασμός désigne la sanctification, non dans le sens où l'on prend ordinairement ce mot, comme un travail humain progressif, mais comme l'état de sainteté divinement opéré chez les fidèles. On reconnaît en général dans la justification un don de Dieu ; mais on envisage la sanctification comme l'œuvre par laquelle l'homme doit répondre au don de la justice, saint Paul voit au contraire dans la sainteté une œuvre divine non moins que dans la justice : Christ lui-même est la sainteté du fidèle comme sa justice. Cette œuvre nouvelle est due à son élévation dans la gloire, d'où il envoie le Saint-Esprit ; et par celui-ci il communique sa propre vie au fidèle justifié (Jean 7.39 ; 16.14). Si donc notre justice, c'est Christ *pour* nous, notre sanctification, c'est Christ *en* nous. Christ *est* notre sainteté aussi bien que notre justice^a. — Il est enfin notre *rédemption*, notre délivrance complète et finale. C'est ici le sens du mot ἀπολύτρωσις. Le développement de cette troisième idée se trouve Romains 8.18-30. Cette délivrance, qui consiste dans l'entrée dans la gloire, est le couronnement des deux grâces précédentes. C'est par son avènement glorieux que Jésus affranchira ainsi les fidèles justifiés et sanctifiés de toutes les misères de leur état actuel et leur donnera une condition extérieure conforme à leur état spirituel. Meyer prétend que ce sens d'ἀπολύτρωσις exigerait le complément τοῦ σώματος, *du corps*, comme Romains 8.23. Mais le terme de *rédemption* embrasse beaucoup plus que le simple fait de la résurrection du corps. Il a le sens large dans lequel nous le trouvons Luc 21.28 ; Ephésiens 1.14 ; 4.30 ; Hébreux 11.35. Quant au sens de

^aCombien n'est-il pas évident, par cette distinction si marquée entre *justice* et *sanctification*, qu'aux yeux de l'apôtre la *justice* avait le sens déclaratif et que la *sanctification* seule renfermait le sens d'une communication effective.

Meyer, qui voit dans ce mot uniquement le côté négatif de la rédemption morale, la délivrance de la culpabilité et du péché, il est assurément trop faible, et d'ailleurs ce bien était déjà impliqué dans les deux termes précédents. — Si l'on retrouve si évidemment dans l'épître aux Romains le développement des trois derniers termes, dans lesquels se résume la notion du salut, on ne saurait oublier que le développement du premier, σοφία, se trouve immédiatement après dans la même épître, dans les chapitres 9 à 11 qui exposent si admirablement tout le plan de Dieu — *Calvin* observe avec raison qu'on trouverait avec peine dans toute l'Écriture une parole qui énonce plus clairement les différentes phases de l'œuvre du Christ.

Verset 31. Au v. 29 toute glorification humaine a été déclarée exclue; dans celui-ci, l'apôtre invite le nouveau peuple de sages et de forts que Dieu a fait surgir par la prédication, à entonner un chant de louange, mais de louange se rapportant à Dieu seul. — Le terme de κύριος, *Seigneur*, dans le passage de Jérémie (9.23-24) que cite l'apôtre, désigne Yahvé; mais il serait difficile que dans la pensée de Paul il ne se rapportât pas en même temps à Christ, par qui l'Éternel a fait cette œuvre et qui a reçu tant de fois ce titre dans ce chapitre. — Ce n'est point ici une exhortation banale à glorifier le Seigneur. Il faut voir dans ces mots une antithèse cachée qu'explique suffisamment le passage 3.21-22 : « Qu'ainsi personne ne se glorifie dans les hommes; car toutes choses sont à vous, soit Paul, soit Apollos, soit Céphas; et vous êtes à Christ, et Christ est à Dieu ». Ce qu'ils sont devenus par l'Évangile, ils le doivent au Seigneur seul, et non à ses instruments. Car ce qu'ils ont pu faire, c'est lui qui l'a fait par eux; c'est donc lui seul qu'il faut glorifier. L'impératif καυχάσθω ne convient pas grammaticalement à la conjonction ἵνα, *afin que*. Mais l'apôtre transforme directement la conclusion logique en l'exhortation morale renfermée dans la parole prophétique.

Ce dernier mot résume l'idée dominante de tout ce passage dès le v. 13 : c'est la place unique de Christ par rapport à l'Église. Que d'autres soient

docteurs, lui seul est κύριος ; car lui seul a racheté. A lui seul la louange ! Comme Dieu dans le salut de l'humanité a laissé de côté la sagesse humaine, avant tout par le mode de salut qu'il a choisi, puis par le mode de recrutement qu'il a adopté pour l'Eglise, l'apôtre l'a aussi écartée dans son mode de prédication ; c'est là l'idée qu'il développe en terminant ce morceau : 2.1-5. Ainsi tout est d'accord dans l'œuvre divine : l'Évangile, l'Eglise, le prédicateur.

L'attitude de Paul, 2.1-5.

Saint Paul applique à son propre ministère à Corinthe le principe qu'il vient de poser et montre qu'il y a été fidèle. C'est la conclusion de tout ce morceau.

2.1 Et moi aussi en venant chez vous, frères, je ne suis point venu vous annonçant le témoignage^a de Dieu avec une supériorité d'éloquence ou de sagesse ; 2 car je n'ai pas jugé bon de savoir^b autre chose^c parmi vous que Jésus-Christ, et lui crucifié.

Dans le premier mot *κἀγώ*, *et moi aussi*, est renfermée la relation entre cette conclusion et tout l'ensemble du morceau. Il ne signifie point, comme l'a cru *de Wette*, « Moi, aussi bien que les autres apôtres », mais « Moi aussi, comme l'Évangile lui-même ». Paul s'est abstenu, en conformité avec la nature de l'Évangile, de chercher sa force dans le concours de l'éloquence ou de la sagesse humaine : tel Évangile, tel évangéliste. — La forme ἔλθων ἦλθον est une locution fréquente en grec (voir exemples chez *Edwards*), dont le but est d'accentuer la notion verbale. L'idée que veut faire ressortir l'apôtre est que c'est avec ce plan tout tracé qu'il est arrivé chez eux. Cette méthode n'a point été le résultat d'une disposition momentanée ou d'expériences pénibles qu'il aurait faites à Corinthe sur une voie différente :

^a N A C Syr^{sch} Cop. lisent μυστήριον (*le mystère* de Dieu). T. R. avec les 7 autres Mjj. It. : μαρτυριον (*le témoignage*).

^b T. R. lit του devant εἰδεναι (*pour savoir*) avec L seul.

^c B C P placent τι avant εἰδεναι ; les autres après.

dès le premier pas fait dans leur ville, son parti était pris. — Le régime καθ' ὑπεροχὴν ne porte pas sur le verbe ἦλθον, *je suis venu* ; il explique bien plutôt la manière de prêcher que celle d'arriver (*Meyer*). Il détermine donc la locution complexe ἦλθον καταγγέλλων, *je suis venu annonçant*. Le mot ὑπεροχὴ désigne proprement le fait de surplomber, ou la chose qui surplombe ; d'où la supériorité, la prééminence. Chez les écrivains byzantins, il s'emploie pour dire « Votre Excellence ». Il y a une légère ironie dans l'emploi de ce mot sonore et emphatique. — Cette exhibition de supériorité qu'il a dédaignée aurait pu être celle de la profondeur philosophique (σοφίας) ou bien celle de la forme dialectique et oratoire (λόγου). Il n'a pas plus voulu de l'une que de l'autre. — Le terme καταγγέλλειν est choisi à dessein pour désigner ici la prédication, Il est venu en homme qui *annonce* (καταγγέλλων) simplement un fait. Et c'est là ce qui explique l'emploi du mot τὸ μαρτύριον, *le témoignage*, pour désigner ici l'Évangile. Il s'agit non d'un système d'idées à étaler, mais uniquement d'un témoignage rendu à un fait. Le génitif θεοῦ est celui de l'auteur et non de l'objet. Cette idée, le témoignage qui a Dieu pour objet, serait beaucoup trop générale et peu motivée. Paul veut dire qu'il a reproduit simplement le témoignage qui émane de Dieu, en tant que c'est Dieu qui, après avoir accompli le salut, l'a chargé de le proclamer. La leçon du *Sinaiticus* μυστήριον, suivie par *Westcott* et *Hort*, *Edwards*, etc., est absolument déplacée dans ce contexte, quoique *Edwards* s'efforce de la motiver par le rapport à σοφία. Ce mot μυστήριον a été importé ici du v. 7. — Il faut bien remarquer les deux régimes πρὸς ὑμᾶς, *chez vous*, et ὑμῖν, *à vous* ; d'autant plus que nous retrouverons au v. 2 la même idée dans le ἐν ὑμῖν, *parmi vous*. Sur un autre théâtre l'apôtre ne se serait peut-être pas mis en garde avec autant de soin contre le danger de prêter à l'Évangile une autre force que celle qui lui est propre. Mais en arrivant dans une ville comme Corinthe, où il savait que régnait la curiosité philosophique et littéraire, l'apôtre s'était dit que, pour que l'œuvre divine ne fût pas altérée dans son essence, la prédication devait avoir dès l'abord le caractère le plus simple et s'adresser uniquement

à la conscience. *Origène*, et de nos jours *Néander*, ont pensé que cette résolution était le résultat de l'insuccès que Paul avait subi à Athènes en employant dans sa prédication une marche plus philosophique. Mais l'apôtre représente ici cette méthode comme en rapport avec l'essence même de l'Évangile ; et il faut se rappeler que son discours d'Athènes n'était proprement pas une prédication. Il devait avant tout s'expliquer au sujet de l'accusation élevée contre lui, et après cela seulement il pouvait arriver à la proclamation du salut ; c'est ce qu'il allait faire au moment où il fut interrompu.

Verset 2. Ce verset confirme le précédent (γάρ) en appuyant sur cette idée que cette manière d'agir résultait d'un dessein arrêté d'avance. Le terme ἔκρινα, *j'ai jugé bon*, est bien expliqué par *Heinrici* au moyen de cette expression de Cicéron : *Mihi judicatum est* (comparez 7.37 ; 2 Cor. 2.1). L'apôtre ne dit pas : « J'ai jugé bon de ne pas savoir. . . », mais : « *Je n'ai pas jugé bon de savoir. . .* » Il a écarté intentionnellement les éléments divers du savoir humain par lesquels il aurait pu être tenté d'étayer la prédication du salut. Il a estimé ne pas devoir se mettre en quête de pareils moyens. Le mot τοῦ, *pour* ou *aux fins de*, que lit le texte reçu devant l'infinitif εἶδεναι, *savoir*, accentue, un peu trop peut-être, l'idée d'une résolution prise après réflexion. — Paul eût pu employer le terme de *dire*, au lieu de celui de *savoir*. Mais celui-ci implique un renoncement, non seulement extérieur, mais intérieur, à l'emploi de ces éléments étrangers. — Par *Jésus-Christ*, l'apôtre entend son apparition en général, sa vie, sa mort et sa dignité de Messie. Cependant, tout en se bornant à ce thème élémentaire de la prédication, il eût pu trouver le moyen de recommander encore Jésus à l'attention et à l'admiration des sages ; en Jésus même il a cru ne devoir faire ressortir que le côté le moins attrayant pour la sagesse humaine, mais seul capable de sauver : *Jésus-Christ crucifié*, tant il redoutait de provoquer des adhésions qui n'auraient reposé que sur un attrait intellectuel ou esthétique, et par conséquent superficiel. Le ἐν ὑμῖν, *parmi vous*, laisse cepen-

dant place à l'idée que, là où il n'aura plus à compter avec ce danger, il se permettra de dépasser cette limite (comparez le v. 6). Mais le vrai serviteur de Christ pense à convertir, avant de se livrer au plaisir d'instruire.

Dans le v. 3, avant d'achever le développement de cette idée, l'apôtre rappelle aux Corinthiens combien son *attitude personnelle* à Corinthe a répondu à cette forme si humble qu'il a voulu donner à son enseignement.

2.3 Et moi j'ai été auprès de vous dans la faiblesse, dans la crainte et en grand tremblement.

Les mots *καὶ ἐγώ, et moi*, ne sont pas la reprise du *καὶ γὰρ* du v. 1 ; ils annoncent un trait nouveau subordonné au précédent et d'accord avec celui-ci. Comme il n'a point cherché à rendre sa prédication brillante par le fond ou par la forme, dans sa tenue personnelle il n'a point affecté les airs d'un homme assuré de son succès. Il n'a éprouvé et montré qu'un sentiment, celui de son impuissance propre. En s'adressant à cette société païenne, il n'avait pas, comme auprès des Juifs, le point d'appui des prophéties. D'autre part il renonçait à ce qui aurait pu le soutenir dans ce nouveau milieu : la profondeur des pensées et le charme de la parole. Que lui restait-il ? Humainement parlant, il se sentait comme désarmé ; de là le *ἐν ἀσθενείᾳ, dans la faiblesse*. Et ce sentiment de faiblesse allait jusqu'à *la crainte*, quand il pesait la gravité d'une œuvre comme la sienne et la responsabilité dont elle le chargeait. En répétant la préposition *ἐν* devant *τρόμῳ* « et dans le tremblement », ce que Paul ne fait pas dans les autres cas où il réunit ces deux substantifs (2 Cor. 7.15 ; Ephésiens 6.5 ; Philippiens 2.12), il distingue plus nettement le second du premier : la crainte produisait même chez lui une sorte d'ébranlement physique. Peut-être se sentait-il aussi humilié par l'infirmité de son apparition extérieure (2 Corinthiens 10.10). Tout cela explique suffisamment les expressions de ce verset sans qu'il soit nécessaire de recourir à la crainte des persécutions à laquelle pense *Chrysostome*, ou même à la supposition d'un état de maladie, selon *Rückert*. Il est intéressant de comparer le tableau que trace ici l'apôtre de ses dispositions

intimes avec le récit des faits extérieurs de son ministère dans les Actes, ch. 18. Le premier de ces tableaux complète remarquablement le second et fait comprendre pourquoi le Seigneur trouva nécessaire d'accorder à son serviteur la vision racontée Actes 18.9, et de lui dire, comme un ami encourageant son ami : « Ne crains pas ; parle et ne te tais point ». — Les mots *J'ai été auprès de vous* comprennent non seulement les enseignements publics, mais aussi les entretiens privés et toutes les relations personnelles. — Quel contraste entre cette attitude humble, timide même, de l'apôtre et la confiance hardie du rhéteur grec s'avancant au milieu de son auditoire, en homme sûr du succès de sa personne et de sa pièce !

2.4 Et ma parole et ma prédication n'ont point tiré leur force des discours persuasifs^a de la sagesse^b, mais de la démonstration d'Esprit et de puissance, 5 afin que votre foi ne fût pas fondée sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu.

L'apôtre revient de sa personne à sa prédication. On a distingué *λόγος*, *parole*, et *κήρυγμα*, *prédication*, de plusieurs manières : « mes discours en général, et spécialement ma prédication » (*Meyer*) ; ou bien « mes entretiens privés et mes discours publics » (*Néander, Rückert*, etc.). Je crois plutôt que *λόγος* porte sur le fond et *κήρυγμα* sur la forme ; le *λόγος*, c'est l'Évangile lui-même ; le *κήρυγμα*, c'est le témoignage que lui rend l'apôtre. Ni l'un ni l'autre n'ont été altérés chez lui par l'infiltration d'éléments humains et par la recherche du moi. — L'adjectif *πειθός* n'est pas connu dans le grec classique dans lequel pour dire *persuasif* on emploie le mot *πιθανός*. Mais il n'en est pas moins formé régulièrement du verbe *πείθω* (comparez *φειδός*, de *φείδομαι*) ; et il est possible qu'au temps de l'apôtre *πειθός* appartînt uniquement à la langue parlée. Quelques documents ont sub-

^a*Πειθούς* (*persuasifs*) se lit dans **N** A B C D E L P Vulg. Or. Eus. etc. Macar. Chrys. lisent *πιθανούς*. Quelques Mnn. It. Syr^{sch} Or. (deux fois) Eus. (deux fois) et autres lisent *πειθοί* (*persuasion*). Cette leçon exige qu'on lise *λογων* ou *λογου*, au lieu de *λογοις*, avec quelques Pères et Versions. — *Λογοις* est omis par F G.

^b*Ανθρωπινης* (*humaine*) est ajouté ici par le T. R. d'après A C L P et quelques Pères.

stitué à cet adjectif le datif πειθοῖ du substantif πειθώ, *persuasion* (*Itala* : « in *persuasione* sapientiae verbi »). *Heinrici* adopte cette leçon, lors même qu'elle est presque entièrement dépourvue d'autorités, en raison du beau contraste de ce mot πειθώ avec le terme suivant d'ἀπόδειξις. Mais il faudrait lire dans ce cas λόγου ou λόγων, qui ne se trouvent que dans un très petit nombre d'autorités et qui sont évidemment des corrections. L'adjectif ἀνθρωπίνης, *humaine*, que lit le texte reçu, n'a pour lui que des autorités insuffisantes. — Au lieu de s'efforcer de satisfaire l'intelligence au moyen d'un système (*sagesse*) habilement présenté (*discours persuasifs*), l'apôtre a cherché sa force dans une action d'une tout autre nature, dans ce qu'il appelle « la démonstration d'Esprit et de puissance ». Le mot ἀπόδειξις indique une clarté qui se produit dans l'esprit de l'auditeur, comme par un subit lever de voile ; une conviction s'emparant de lui avec la force souveraine de l'évidence morale (comparez 14.24-25). — Le génitif πνεύματος, *d'Esprit*, est le complément de la cause : c'est l'Esprit divin qui seul révèle ainsi la vérité du salut (comparez Ephésiens 1.17-18). Nous devons nous représenter cet Esprit agissant à la fois dans celui qui parle et dans celui qui écoute, de manière à faire passer la lumière, par l'intermédiaire de la parole, de l'esprit de l'un dans l'esprit de l'autre. Le second génitif δυνάμεως, *de puissance*, est le complément de la qualité : il indique le mode d'action de l'Esprit ; c'est comme une prise de possession de l'âme humaine, de son intelligence et de sa volonté, par l'ascendant intérieur de la vérité. *Chrysostome*, et de nos jours *Beet*, appliquent ces expressions aux miracles extérieurs que saint Paul accomplissait parfois par la puissance du Saint-Esprit (2 Cor. 12.12 ; Romains 15.19). Une pareille interprétation, permise aux débuts de l'exégèse, ne devrait plus être possible à cette heure. L'apôtre vient de stigmatiser chez les Juifs la recherche des miracles, et il dirait ici qu'il a voulu rendre inébranlable la foi des Corinthiens par la preuve des miracles !

Verset 5. Ἴνα, *afin que*, indique le but de l'apôtre dans cette manière d'agir. Il n'ignorait pas qu'une foi, fondée sur des arguments logiques,

pourrait être ébranlée par d'autres arguments de même nature. Pour être solide, elle devait être l'œuvre de la puissance de Dieu, et pour cela provenir d'une conviction de péché et d'une appropriation personnelle du salut, que l'Esprit de Dieu seul peut produire dans l'âme humaine. La tâche du prédicateur dans cette œuvre consiste, non à vouloir agir en lieu et place de l'Esprit avec les ressources de son éloquence et de son génie propres, mais à lui frayer la voie par le simple témoignage rendu à Christ.

Par cette dernière parole, nous sommes ramenés au point de départ de tout ce passage (1.18) : l'Évangile n'est pas une sagesse, mais une puissance ; pas une philosophie, mais un salut. Si les Corinthiens étaient divisés en partis, c'est qu'ils avaient méconnu cette vérité. En faisant de l'Évangile un système, ils avaient changé l'Église en école et ses ministres en docteurs et en rhéteurs. Voilà pourquoi saint Paul commence par rétablir dans l'esprit des Corinthiens la vraie notion de l'Évangile. Mais quelques-unes de ses expressions pouvaient faire supposer que la sagesse était bannie du domaine de l'Évangile. Or ce n'était point là ce que l'apôtre avait voulu dire ; et c'est ce malentendu possible qu'il écarte dans le passage suivant où il montre que, si l'Évangile n'est pas essentiellement sagesse, il n'en renferme pas moins une sagesse, et même la vraie, supérieure à tout ce que l'intelligence humaine eût pu découvrir.

L'Évangile renferme une sagesse (2.6 à 3.4)

L'apôtre avait déjà déclaré en passant (1.23-24) que pour Juifs et païens le Christ crucifié, reçu par la foi, devient non seulement *puissance de Dieu*, mais aussi *sagesse de Dieu*. Cette pensée est celle qu'il développe dans ce morceau qui forme en quelque sorte l'antithèse et par là le complément du précédent. La première proposition du v. 6 en formule le thème, tout

comme la seconde partie de 1.17 renfermait le sommaire du morceau 1.18 à 2.5.

2.6 Or nous annonçons une sagesse parmi les parfaits, sagesse non de ce siècle, ni des chefs de ce siècle, qui sont abolis ;

Le δέ est plutôt restrictif qu'adversatif. Il est destiné à limiter l'idée, précédemment développée, que la croix n'est pas une sagesse. Pour celui qui a une fois expérimenté le salut qu'elle apporte à l'homme, elle ne manque pas de devenir une lumière qui éclaire son intelligence et dirige sa vie entière. On comprend dans ce sens pourquoi le terme de σοφία, *sagesse*, est en tête de la phrase dans l'original : c'est le mot essentiel et en quelque sorte le sommaire du morceau.

On a compris de deux manières très différentes cette première proposition. Les uns (*Chrysostome, Luther, Calvin, Bèze, Grotius, Olshausen, Heinrichi*, etc.) pensent que Paul, en disant : οἱ τέλειοι, *les parfaits*, veut parler de tous les croyants, et que σοφία, *la sagesse*, désigne l'Évangile dans le sens ordinaire du mot. « Mais, dirait l'apôtre, cette prédication de la croix qui paraît folie aux non croyants, est sagesse aux yeux des croyants. » Ce sens ne nous paraît pas admissible. Le terme οἱ τέλειοι, *les parfaits*, est trop spécial pour être pris comme simple équivalent de οἱ πιστοί, *les croyants*. Au v. 1 du ch. 3, ce mot τέλειος est remplacé par πνευματικός, *spirituel*, et celui-ci est opposé à νήπιος, l'enfant qui ne sait pas encore parler. La même opposition se retrouve dans celle du τέλειος γίνεσθαι et du νηπιάζειν, 14.20 (comparez aussi Ephésiens 4.13-14 ; Hébreux 5.13-14). Or, dans tous ces passages, νήπιος désigne, non des inconvertis, mais des croyants, seulement des croyants qui n'en sont qu'aux premiers pas de la vie nouvelle, et dont la conversion a encore besoin d'être affermie. « Vous êtes encore charnels », dit l'apôtre aux Corinthiens (3.3) pour expliquer cet état d'enfance. Le mot *parfait* a donc un sens bien plus restreint que celui de *croyant*. Il désigne l'état *d'homme fait*, en opposition à celui de l'enfant. Paul désigne par là les croyants arrivés, non à la perfection absolue (comparez Philippiens 3.12-17),

mais à la pleine maturité de la foi et de la vie chrétiennes. *Heinrici* objecte que dans le christianisme il n'y a pas d'aristocratie, et *Holsten* que selon Paul tout croyant a reçu l'Esprit et que l'Esprit ne peut progresser. A la première objection, *Rückert* a déjà répondu que, chaque croyant étant appelé à cet état de maturité, toute distinction aristocratique est bannie par ce seul fait. Et quant à la seconde, si l'Esprit n'est pas susceptible de progrès, la vie du croyant peut se pénétrer par degrés de ce principe parfait. L'apôtre ne dit-il pas aux Galates (4.19) : « Mes petits enfants, que j'enfante de nouveau jusqu'à ce que Christ soit formé en vous ». Les parfaits sont donc à ses yeux les chrétiens les plus affermis, chez qui la nouvelle vie a atteint la stature normale de Christ (Ephésiens 4.13-14). — La locution λαλεῖν n'est pas non plus compatible avec l'interprétation qui nous occupe. Le ἐν, *dans*, devrait signifier dans ce cas *aux yeux de*, *au jugement de*. Cette préposition peut avoir quelquefois ce sens avec les verbes qui renferment l'idée d'être ou de paraître (comparez 14.11). Mais, avec le verbe λαλεῖν, ce sens est inadmissible. Le *dans* ne peut être pris que dans le sens local *parmi*, *au milieu de*. Paul veut dire que lorsqu'il se trouve au milieu de croyants affermis, de chrétiens mûris, il se sent libre d'exposer les trésors de sagesse renfermés dans l'Évangile. comparez Colossiens 2.3 : « Christ en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance ». C'est qu'il ne s'agit plus alors de conversion à opérer ou à affermir. Il peut donc, comme il le dit (3.1), présenter l'Évangile, non comme le *lait* des enfants, mais comme la *viande* des forts. Ce sens est celui qu'ont reconnu *Erasmus*, *Bengel*, *de Wette*, *Rückert*, *Reuss* (« quant à la philosophie, je la prêche aux hommes mûrs »), *Osiander*, *Néander*, *Hofmann*, *Edwards*, etc. Il est méconnu ou obscurci dans la version d'*Oltramare* : « Pourtant c'est la sagesse que nous enseignons parmi les parfaits ».

A cette sagesse que Paul se réservait d'exposer aux hommes faits en Christ, appartenait sans doute ce qu'il expose dans les passages tels que Romains ch. 9 à 11 (le plan de Dieu à l'égard du salut des Juifs et des

païens), dans les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens (la croix, comme centre de l'histoire de l'univers, comme trait d'union entre la première et la seconde création, comme moyen de réunir les Juifs et les païens d'abord, puis les hommes et les anges sous la souveraineté de Christ, leur chef commun); enfin aussi dans le ch. 15 de notre épître (l'eschatologie chrétienne). Ces desseins admirables de Dieu qui ont présidé et président encore à toutes ses dispensations envers les hommes et dont l'économie chrétienne opère la réalisation graduelle, c'étaient là des choses que Paul enseignait comme docteur, non comme missionnaire. Car elles peuvent bien faire croître les croyants en connaissance et en amour; mais elles ne sont pas ce qu'il faut pour convertir les pécheurs. Ce n'est pas la lumière qui rayonne de la croix qui change le cœur, c'est la croix elle-même.

Le sujet du verbe λαλοῦμεν pourrait être « moi et les autres apôtres »; cependant les premiers versets du ch. 3 montrent que c'est bien à lui-même — en y comprenant peut-être ses collaborateurs — que pense saint Paul. Son intention en effet n'est pas d'exposer une théorie sur la prédication évangélique, en général, mais de justifier la manière dont il a lui-même pratiqué ce ministère à Corinthe. — Le terme λαλεῖν est choisi à dessein; il désigne des communications qui ne sont pas, comme le καταγγέλειν ou le κηρύσσειν, des prédications proprement dites. — On s'est demandé si par le terme de τέλειος, l'apôtre avait voulu faire allusion à la position des *initiés* dans les mystères grecs (τελεταί), et l'on a allégué en faveur de cette supposition le terme de μυστήριον, *mystère*, qu'il emploie au v. 7. Mais dans l'épître aux Hébreux, le mot τέλειος est employé dans le même sens qu'ici, et cependant rien n'est moins probable qu'une allusion aux mystères grecs dans cette lettre-là. Et quant au mot μυστήριον, il se rapporte chez saint Paul, non à un fait auquel un homme initie un autre homme, mais à un plan caché en Dieu et que lui seul dévoile. Ce mot se retrouve d'ailleurs très fréquemment sous la plume de l'apôtre et là où toute allusion aux mystères serait déplacée (Romains 11.25; 16.25; Ephésiens 3.4; Co-

lossiens 1.27, etc.).

Dans le passage suivant, l'apôtre développe successivement les trois termes que comprend le thème formulé v. 6^a :

- Celui de σοφίαν, *sagesse*, v. 6^b à 9 ;
- Celui λαλοῦμεν *nous annonçons*, v. 10 à 13 ;
- Celui de ἐν τοῖς τελείοις, *parmi les parfaits*, v. 14 à 16.

Après cela il conclut en appliquant tout ce qu'il vient de dire à son propre enseignement, 3.1-4.

La sagesse. . .

L'apôtre décrit la sagesse, dont il parle au point de vue de son origine surhumaine (v. 6^b et 7), puis à celui de son impénétrabilité pour l'intelligence naturelle (v. 8 et 9). — Et d'abord, l'origine : ce qu'elle n'est pas (v. 6^b), et ce qu'elle est (v. 7).

Cette sagesse n'est pas une conception due à l'esprit du monde, ni même au génie de ses représentants les plus illustres. Le δέ indique la reprise de l'idée de σοφία, qui va être développée (comparez le δικαιοσύνη δέ, Romains 3.22). — Sur αἰών, voir à 1.20. — Les ἄρχοντες, *chefs de ce siècle*, ne sont pas, comme l'ont pensé Origène, Ambrosiaster, Bertholdt, les démons. On a allégué l'expression johannique ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου et Ephésiens 6.12. Mais comment Paul dirait-il des démons, au v. 8, que, s'ils avaient connu Jésus-Christ, ils ne l'auraient pas crucifié ? Ce serait précisément le contraire. On ne doit pas non plus penser avec d'autres aux philosophes grecs, qui ne sauraient être accusés d'avoir crucifié le Seigneur (v. 8). Paul veut plutôt parler de ceux qui dirigeaient de son temps l'esprit national israélite, de ceux qui faisaient autorité au sein du Sanhédrin, et peut-être aussi des représentants, juifs et païens, du pouvoir politique en Israël, tels qu'Hérode et Pilate. Ces représentants de l'intelligence et de la politique humaines ont assisté de près ou de loin à l'exécution du plan divin sans même le soupçonner. Aussi son accomplissement croissant va-t-il

les faire disparaître. Le participe présent τῶν καταργουμένων, *qui sont abolis*, est rapporté par Meyer au moment prochain de la Parousie, et par Rückert au décret immuable de Dieu. Il me paraît qu'il est plus simple d'y voir l'indication du fait actuel : à mesure que le pouvoir de l'Évangile grandit sur la terre, les représentants de la sagesse humaine perdent leur empire, qui finira par leur échapper tout à fait. — Dans le verset suivant, l'apôtre indique la véritable origine de la sagesse évangélique.

2.7 mais nous annonçons la sagesse de Dieu^a qui est un mystère, la sagesse cachée que Dieu avait décrétée d'avance, avant les siècles, pour notre gloire ;

Ce verset est l'antithèse du précédent (ἀλλά, *mais*). Le terme λαλοῦμεν, *nous annonçons*, est répété à cause de l'éloignement de ce verbe, au v. 6. — Le génitif θεοῦ, *de Dieu*, est celui de l'origine et de la propriété. L'atelier d'où est procédé ce plan et où il reste renfermé jusqu'à sa révélation, est la pensée de Dieu lui-même. Le ἐν μυστηρίῳ, *en mystère*, ou *sous forme de mystère*, se lie naturellement au terme principal, celui de σοφία, *sagesse*, que le but de l'apôtre est de préciser positivement, en opposition aux déterminations négatives du verset précédent. Le mot *mystère* a pris dans le langage théologique un sens qu'il n'a pas dans le N. T., celui d'une vérité que la raison humaine ne peut sonder. Chez Paul il signifie simplement une vérité ou un fait que l'intelligence humaine ne peut découvrir par elle-même, mais qu'elle saisit dès que Dieu en donne la révélation. Ainsi Jésus dit (Luc 8.10) : « Il vous est donné de connaître les mystères du royaume », et Paul applique cette expression de mystères à des choses que nous comprenons parfaitement ; ainsi Romains 16.25, au plan général du salut ; Ephésiens 3.4, à la vocation des païens ; Romains 11.25, à la réhabilitation des Juifs ; dans notre épître (15.51) à la transmutation des fidèles au moment de la Parousie. Ce terme est ici opposé à un système dont l'esprit de l'homme serait l'auteur (v. 6) et qui par conséquent n'aurait pas besoin d'être révélé.

^aT. R. avec L lit σοφίαν θεοῦ ; les autres : θεοῦ σοφίαν.

Plusieurs interprètes, *Erasme, Rückert, de Wette, Osiander, Meyer, Hofmann, Edwards, Beet*, font dépendre ce régime ἐν du verbe λαλοῦμεν : « Nous parlons de cette sagesse sous la forme d'un mystère » ; ou, comme dit *Beet*, « avec des paroles renfermant un secret d'une valeur infinie et que ne comprennent que ceux à qui Dieu le révèle, les τέλειοι ». Mais cette idée d'un parler de l'apôtre ayant lieu mystérieusement et comme en cachette, est étrangère à ce que nous connaissons de sa manière d'agir. Ce sens contredit également l'emploi du terme μυστήριον chez Paul ; car ce mot porte, non sur la relation d'un homme à un autre, mais sur celle de Dieu à l'homme^a. *Meyer* essaie de remédier à ce dernier inconvénient ; il traduit : « Nous annonçons cette sagesse comme étant un mystère divin » ; mais la locution λαλεῖν ἐν ne saurait avoir ce sens. D'autres interprètes, tels que *Théodoret* et *Thomas d'Aquin*, lient τὴν ἀποκεκρυμμένην : « la sagesse cachée sous forme de mystère ». Mais qu'ajouterait ce régime à l'idée du participe ? Et d'ailleurs l'article τὴν aurait sa place naturelle *avant* le régime. La liaison la plus simple est celle que nous avons suivie en commençant ; c'est celle qu'indique déjà la position des mots. On a objecté l'absence de l'article τὴν devant ἐν μυστηρίῳ ; mais lorsque le régime est étroitement uni en une seule et même idée avec le substantif dont il dépend, l'omission de l'article est légitime ; comparez l'expression ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι (Romains 5.15). — L'épithète τὴν ἀποκεκρυμμένην *la cachée*, c'est-à-dire demeurée cachée (participe parfait), n'est pas une répétition. Elle ajoute à l'idée du *mode*, renfermée dans ἐν μυστηρίῳ, la notion de *temps*. Ce plan, tout en étant un secret conçu par Dieu et connu de lui seul, eût pu être révélé beaucoup plus tôt, dès le commencement de l'existence de l'humanité ; mais il lui a plu de le taire pendant de longs siècles (μυστηρίου χρόνοις αἰωνοῖς σεσιγμένου, Romains 16.25 ; « qui n'a pas été révélé, comme maintenant, à d'autres générations », Ephésiens 3.5). On peut même penser que par l'article τὴν, *la*, cette sagesse longtemps cachée est opposée

^aVoir au passage 14.2 l'exégèse.

à une autre que Dieu avait dévoilée longtemps auparavant, celle dont Paul a parlé (1.21) qui s'étalait dès la création du monde dans les œuvres de la nature (Romains 1.20).

A ces deux traits qui distinguent la sagesse révélée dans l'Évangile de tous les produits de l'intelligence humaine, son origine supérieure et sa non révélation jusqu'à cette heure, l'apôtre en ajoute un troisième : son but salutaire en faveur de l'homme, l'objet éternel de la préoccupation divine. — On a trouvé que le terme de ὀρίζειν, *délimiter, décréter*, ne convenait pas à l'idée de sagesse, et cru devoir sous-entendre un infinitif comme γνωρίζειν, *faire connaître* : « que Dieu avait décidé... de faire connaître ». Si cette sagesse n'était qu'un système ou une théorie, le verbe ὀρίζειν pourrait difficilement en effet s'appliquer à elle. Mais il faut se rappeler qu'il s'agit d'un plan qui doit se réaliser dans l'histoire et auquel par conséquent le terme de *décréter* convient parfaitement. La préposition πρό, ajoutée au verbe, est développée ensuite dans les mots : *avant les siècles*. C'est donc un décret éternel. Sans doute l'éternité n'est pas un *prius* par rapport au temps ; le prétendre, serait la faire rentrer dans le temps. Ce πρό, *avant*, exprime donc sous la forme inadéquate d'une antériorité temporelle une supériorité de *dignité*, par rapport au décret de la création. L'univers est là en vue de l'homme et l'homme est là en vue de la gloire. Ce but, δόξα, a été le *prius* logique de tout ce qui est, de l'existence de l'homme lui-même. Ces mots : *pour notre gloire*, trouvent leur explication dans d'autres paroles de l'apôtre, en particulier Romains 8.29 : « Il nous a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit un premier-né entre plusieurs frères » ; v. 17 : « Héritiers de Dieu et cohéritiers de Christ » ; 1 Cor. 15.28 : « Afin que Dieu soit tout en tous ». Une société d'êtres intelligents et libres, d'hommes parfaitement saints, rendus capables de refléter la splendeur de Dieu et de servir d'organes à sa sainte activité, dans la communion filiale avec le Père et dans l'unité fraternelle avec le Fils : voilà le but que Dieu s'est proposé en créant la race humaine. Tous ses plans particuliers sont subordonnés

à ce but. Comprendre toutes choses à ce point de vue, c'est là la sagesse dont parle Paul ; c'est cette sagesse divine qui, longtemps tenue cachée, est enfin dévoilée à l'humanité par l'Évangile de la croix.

Dans les deux versets suivants, saint Paul *démontre* la nature surhumaine et par conséquent mystérieuse de cette sagesse, telle qu'il vient de l'énoncer négativement et positivement dans les v. 6-7. Il en donne deux preuves : d'abord un fait connu (v. 8) ; puis une parole prophétique (v. 9).

2.8 qu'aucun des chefs de ce siècle n'a connue ; car s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire ;

L'idée de sagesse étant celle qui domine ce passage entier, le pronom ἥν, *que*, ne doit point être rapporté au mot δόξαν, *gloire*, qui n'exprimait qu'une idée secondaire, mais à l'expression σοφίαν θεοῦ, *sagesse de Dieu*. Ce qui prouve que cette sagesse est une conception supérieure à toute pensée humaine, c'est que lorsqu'elle a été réalisée dans un personnage unique, les chefs de la pensée humaine ne l'ont point discernée ; ces chefs sont ceux dont il a été parlé au v. 6. Ils n'ont pas entrevu la destination glorieuse que Dieu a assignée à l'humanité, et voilà pourquoi ils ont rejeté et crucifié celui qui, le premier, l'a réalisée en sa personne. L'apôtre caractérise Jésus-Christ comme le *Seigneur de gloire*. Ce titre est en rapport avec le terme de δόξα, *gloire*, par lequel il a défini le but du décret divin. La gloire est l'éclat que répandent les perfections divines. Cet éclat doit un jour resplendir dans l'homme lui-même, et Jésus-Christ, le premier, a réalisé en lui cette splendeur qu'il doit communiquer à tous les croyants. Si les représentants de la sagesse juive et de la puissance romaine eussent compris la gloire supérieure que Jésus leur apportait, ils eussent sans doute sacrifié celle qu'ils possédaient. Mais comme ils n'ont pas discerné la première, ils ont voulu maintenir à tout prix leur pouvoir terrestre et ils ont cherché à anéantir celui aux pieds duquel ils eussent dû abdiquer (comparez la parabole des vigneronniers et la délibération du Sanhédrin, Jean 11.53). Il y a antithèse intentionnelle entre le terme de *crucifié*, qui indique le plus bas

degré de l'humiliation et de la souffrance, et celui de *Seigneur de gloire*. A cette preuve de fait, l'apôtre ajoute la démonstration scripturaire, (v. 9).

2.9 mais, comme il est écrit : des choses que l'œil n'a point vues et que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont point montées au cœur de l'homme, que^a Dieu a préparées à ceux qui l'aiment.

La liaison grammaticale de ce verset a été différemment comprise. *Erasmus*, *Estius*, *Meyer* (dern. éd.), *Heinrici*, *Edwards* font de ᾧ, *des choses que*, l'objet de λαλοῦμεν, *nous annonçons* (v. 7) et par conséquent l'apposition de *la sagesse de Dieu*. Mais cette relation est grammaticalement forcée et logiquement inadmissible : l'apôtre ne veut pas indiquer ce qu'il annonce parmi les parfaits, mais prouver la nature sublime et inaccessible à l'homme de cette sagesse. *Hofmann* croit devoir commencer une nouvelle phrase avec le v. 9 ; le verbe dont dépendrait le ᾧ serait ἀπεκάλυψεν, *il a révélé* (v. 10) : « Ce que l'œil n'a point vu..., Dieu nous l'a révélé... » Le δέ du v. 10 ne serait pas absolument contraire à cette explication (voir à 1.23). Mais le καθὼς, *comme il est écrit*, serait étrangement placé au commencement de cette phrase subordonnée. Et puis, au lieu de commencer le v. 10 par ἡμῖν δέ, *mais à nous*, l'apôtre eût dû plutôt écrire ἀπεκάλυψεν δὲ ἡμῖν ὁ θεός ; car l'antithèse entre l'idée de tenir caché et celle de révéler motiverait seule le δέ placé au commencement de la principale. *De Wette* et *Osiander* préfèrent admettre une anacoluthie ; cette expression : « des choses qu'aucun œil n'a vues », serait jetée là comme une description qui resterait grammaticalement suspendue, « se perdant, comme dit *de Wette*, dans un mystérieux lointain ». Il nous paraît plus naturel de sous-entendre simplement la notion du verbe *être* dans ce sens : « C'est bien cette sagesse-là qui est décrite dans ces paroles : Des choses que l'œil n'a point... etc. » — Le ἀλλά, *mais*, signifie « Mais il ne pouvait en être autrement, puisque l'Écriture avait parlé en ces termes ». Il est difficile de savoir à quel passage de nos saints livres se rapporte cette citation. Nulle part dans l'Ancien Testa-

^aA B C lisent οσα au lieu de α (*que*) que lisent tous les autres.

ment on ne retrouve littéralement ces paroles. *Chrysostome* et *Théophylacte* ne savaient si elles appartenait à une prophétie maintenant perdue, ou si elles provenaient d'Esaië 52.15 : « Ceux à qui cela n'avait point été annoncé le verront, et ceux qui ne l'avaient point entendu le comprendront ». *Origène* pensait qu'elles étaient tirées d'un écrit apocryphe intitulé l'Apocalypse d'Elie^a. Mais nulle part nous ne voyons l'apôtre faire de pareils emprunts à des livres non canoniques, et l'on ne peut supposer qu'il eût appliqué à de tels livres la formule *comme il est écrit*, qui impliquerait évidemment l'idée d'une autorité divine. *Meyer* le reconnaît ; seulement il admet que, par une erreur de mémoire, l'apôtre, en citant ce livre apocryphe, a cru citer Esaïe ; *Weiss* de même (*Bibl. Theol.*, p. 274). Je ne puis voir la nécessité d'une supposition aussi étrange. *Jérôme* a déjà montré la vraie source de cette citation : c'est le passage Esaïe 64.4, combiné avec 65.17 : « Jamais on n'a ouï ni entendu, jamais œil n'a vu un Dieu autre que toi qui agisse ainsi en faveur de ceux qui s'attendent à lui... », et : « On ne rappellera plus les choses passées et elles ne monteront plus à l'esprit ». *Clément Romain*, qui, au ch. 34 de son épître aux Corinthiens, cite ce passage de Paul (avec la combinaison des deux paroles d'Esaië), entend si bien que c'est dans l'écrit de ce prophète que puise Paul, qu'il substitue aux derniers mots de notre verset : τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, à ceux qui l'aiment, l'expression propre d'Esaië (dans les LXX) : τοῖς ὑπομενοῦσιν αὐτόν, à ceux qui s'attendent à lui. De pareilles combinaisons de plusieurs citations prophétiques ne sont pas rares chez Paul. (Comparez Romains 9.33, où sont réunis Esaïe 28.16 ; 8.14 ; et Romains 11.26-27, où sont fondus en un Esaïe 59.20 et 27.9.) — Dans le premier passage, le prophète, parlant de l'œuvre que Dieu accomplira en faveur de son peuple exilé quand il le rétablira, dit à Dieu : « Nous pouvons

^aNous devons rectifier une erreur à laquelle peuvent donner lieu les expressions de *Meyer* sur le témoignage de *Zacharias Chrysopolitanus* (du XII^e s.) relatif à cette déclaration d'*Origène*. Cet auteur ne dit pas un mot qui fasse supposer « qu'il ait lu lui-même » ce passage dans le livre apocryphe dont parle *Origène*. Se référant simplement à ce Père, il dit : « In nullo enim regulari libro hoc positum invenitur nisi in secretis Eliæse prophetæ ». *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, t. XIX, p. 937).

nous attendre à ce qu'un Dieu tel que toi, comme il n'y en a pas d'autre, fasse pour nous des choses qui dépassent tout ce qu'on a vu et raconté jusqu'ici, et tout ce que l'on peut se figurer ». Ou bien l'on peut aussi supposer qu'Esaië se transporte au moment où tout sera accompli et qu'il veut dire : « Jamais on n'aura vu ni entendu ni imaginé des choses telles que celles que tu auras ainsi faites pour nous ». Sans doute l'expression *monter au cœur de l'homme*, empruntée à Esaië 65.17, se rapporte dans le contexte au souvenir de choses déjà accomplies, mais accomplies dans l'intuition prophétique seulement. Par la réunion de ces trois termes *voir, ouïr* et *monter au cœur*, l'apôtre veut désigner les trois moyens de connaissance naturelle : la vue, ou l'expérience immédiate ; l'ouïe, ou la connaissance par voie de tradition ; enfin les inspirations du cœur, les découvertes de l'intelligence propre. Par aucun de ces moyens l'homme ne peut arriver à la conception des biens que Dieu lui a destinés. Depuis *Irénée* jusqu'à *Meyer*, une foule d'interprètes ont appliqué ce ὅ, *des choses que*, dans le sens de Paul aux félicités et aux gloires du ciel. Mais nous avons vu (v. 6^a) que la sagesse divine dont parle Paul comprend déjà le règne de Dieu sous sa forme actuelle ; et ces mots du v. 12 : « Afin que nous connaissions les choses qui nous ont été données de Dieu », montrent clairement que Paul pense à la connaissance que reçoit le fidèle de toute la richesse des plans divins envers lui et envers l'Eglise, à ce qu'il appelle lui-même Ephésiens 3.18 « la largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur ». Les biens à venir sont naturellement compris dans de pareilles expressions.

La leçon ὅσα de A B C a été admise par *Lachmann, Tischendorf, Westcott* et *Hort*, et avec raison me paraît-il, car il y a de l'enthousiasme dans cette parole : « ces grandes choses que Dieu a préparées ! » Paul substitue au terme *fera*, ποιήσει (LXX), le mot ἡτοίμασεν, *a préparées*, employé aussi par *Clément*. L'idée est la même, puisque ce que Dieu *fera* dans l'avenir est précisément ce qu'il *a préparé* dans le passé. Ce terme, ἡτοίμασεν, *préparer*, rappelle la parole de Jésus : « le royaume qui vous a été préparé

dès la fondation du monde » (Matthieu 25.34). Au lieu de τοῖς ὑπομενοῦσιν αὐτόν, « à ceux qui l'attendent avec persévérance », l'apôtre substitue τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, à ceux qui l'aiment. Ce changement provient de ce que le chrétien jouit déjà du salut qu'attendait encore l'Israélite et en est reconnaissant envers son auteur. Ainsi est épuisé le développement de l'idée de sagesse (v. 6^a).

Nous annonçons. . .

Avec le v. 10, l'apôtre passe au développement du second terme de son thème : λαλοῦμεν, nous annonçons. Cette sagesse, conception de Dieu et inaccessible à l'esprit de l'homme, comment Paul peut-il l'exposer à ses frères ? Les v. 10 à 12 indiquent le moyen par lequel il en a reçu connaissance ; et le v. 13 décrit la manière, conforme à ce moyen, en laquelle il l'annonce.

2.10 Mais^a Dieu^b nous les a révélées par l'Esprit ; car l'Esprit^c sonde toutes choses, même les profondeurs de Dieu.

Le δέ est fortement adversatif : « Cette sagesse était cachée, mais elle nous a été révélée ». Le car, que lit ici le *Vatic.*, ne pourrait porter que sur le nous annonçons du v. 7 ; mais entre ces deux mots la distance est trop grande pour que cette connexion soit naturelle. — Le datif à nous est en tête de la proposition afin d'opposer fortement ceux que désigne ce pronom au monde et à ses chefs à qui la sagesse divine reste voilée. Ce pronom ne se rapporte ni aux chrétiens en général, ni, comme le pense *Edwards*, aux parfaits en particulier ; car ces ἡμεῖς, nous, à qui la révélation est accordée, sont évidemment identiques aux nous, sujet de λαλοῦμεν, nous annonçons, dans les v. 6 et 13. Car c'est pour qu'ils puissent annoncer qu'ils reçoivent la révélation. Or, au v. 16, ils sont expressément opposés

^aB quelques Mnn. lisent γαρ au lieu de δε (*mais*).

^bT. R. avec L et Mnn. placent ο θεος avant απεκαλυψεν ; les autres, après.

^c⊕ A B C omettent ici αυτου (*de lui*) que lit T. R. avec les autres.

aux τέλειοι, *les parfaits*, et, à plus forte raison, aux membres de l'Église en général. Ce *nous* ne peut donc désigner que les apôtres collectivement, ou que Paul lui-même avec ses aides. Mais Paul n'a aucun motif de parler ici des autres apôtres ; c'est son enseignement à Corinthe qu'il veut justifier (3.1-4). C'est donc de lui, et sans doute aussi de Silas et de Timothée (comparez 2 Cor. 1.19), qu'il parle ici. — Il est naturel de placer le verbe ἀπεκάλυψε, *a révélé*, immédiatement après ἡμῖν, comme le font presque tous les Mjj., et non après le sujet ὁ θεός, *Dieu* (T. R.) ; c'est ici l'acte décisif duquel résulte celui du λαλεῖν, *annoncer*, v. 13. — Ἀποκαλύπτειν, *faire tomber la voile*. Le texte porte : *nous a révélé*, sans objet ; ce n'est pas la chose révélée, c'est l'acte de révélation que Paul veut faire ressortir. Par l'aoriste, il se reporte à un moment déterminé, qui ne peut être pour lui que celui qu'il décrit (Galates 1.12,16). Il y a sans doute révélation aussi pour le simple fidèle (comparez Ephésiens 1.17 : « Afin que Dieu vous donne l'Esprit de sagesse et de révélation ».) Mais cette révélation n'est que secondaire. C'est uniquement la reproduction de la révélation primordiale accordée aux premiers interprètes de la pensée divine, et elle n'a lieu que par l'intermédiaire de celle-ci. Entre les deux il y a donc une différence, non seulement de degré, mais de nature et de qualité. La première, renfermée primitivement dans la *parole* apostolique, l'est aujourd'hui dans les *écrits* dépositaires de cette parole, qui sont ainsi le moyen permanent dont Dieu se sert pour opérer la seconde (Jean 17.20).

L'agent par lequel Dieu a opéré ce dévoilement chez l'apôtre, c'est l'*Esprit*. Le pronom αὐτοῦ, *de lui*, est probablement une glose. La proposition suivante sert à expliquer comment l'Esprit peut remplir cette fonction révélatrice : *Il sonde toutes choses*. Au lieu d'ἐρευνᾷ, **N** A B C lisent ἐραυνᾷ ; c'est une forme alexandrine. Est-ce l'apôtre qui l'a employée ou sont-ce les copistes alexandrins qui l'ont introduite ? On lit ραυ Jean 5.39 dans **N** B ; 7.52 dans **N** B T ; Romains 8.27 dans **N** ; 11.33 dans **N** A B ; 1 Pierre 1.11 dans **N** B, et Apocalypse 2.23 dans A C. — Il n'y a pas de raison pour restreindre le πάν-

τα, toutes choses, aux choses divines ; au contraire, la proposition suivante ne serait dans ce cas qu'une tautologie. L'Esprit divin est le principe lumineux qui possède et d'où provient toute connaissance ; c'est dans la lumière seule que tout vient au jour, là où il y a conscience et intelligence. <- Les *profondeurs de Dieu* désignent l'essence de Dieu, puis ses attributs, ses volontés et ses plans. L'activité de *sonder*, attribuée ici à l'Esprit, a été appliquée par *de Wette* au fidèle qui a reçu l'Esprit, ou, ce qui revient au même, à l'Esprit en tant qu'habitant dans l'Eglise et agissant par les croyants. Le sens serait ainsi que, par la possession de l'Esprit, l'homme peut pénétrer toutes choses, même les plus profonds desseins de Dieu (comparez v. 16). Mais 1° ce sens n'est pas conforme à l'opposition entre les verbes *révéler* et *sonder* ; le premier est au passé et à l'aoriste et indique par conséquent un acte divin déterminé, accompli une fois pour toutes ; le second, qui est au présent, désigne au contraire un acte permanent qui, une fois l'acte de révélation opéré, n'aurait plus de raison d'être s'il était réellement celui de l'homme. En échange il est clair que cet acte permanent de sonder, appliqué à l'activité incessante de l'Esprit en Dieu, sert à expliquer (γάρο, *car*) la fonction révélatrice de cet Esprit. 2° Si Paul voulait parler au v. 10 du travail de l'Esprit divin habitant dans l'homme pour pénétrer les décrets divins, comment comparerait-il au v. 11 ce travail avec celui de l'esprit de l'homme sondant ce qui se passe dans l'intérieur de l'homme lui-même ? Les deux relations comparées seraient inadéquates. Enfin 3° dans le passage 13.10-12 Paul déclare que nous ne connaissons ici-bas que fragmentairement et comme dans un miroir obscur ; comment dirait-il ici que la connaissance du chrétien s'étend à toutes choses et pénètre même ce qu'il y a de plus profond en Dieu ? Notre passage se rapporte donc bien certainement à l'activité intra-divine du Saint-Esprit.

2.11 Car lequel des hommes connaît les choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme^a qui est en lui ? Ainsi personne aussi n'a connu^b

^aF G Orig. omettent του ανθρωπου (*de l'homme*).

^bTous les Mjj., à l'exception de L, lisent εγνωκεν au lieu de οιδεν que lit T. R.

les choses de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu.

Pour rendre intelligible à ses lecteurs cette activité interne de l'Esprit divin, l'apôtre les invite à contempler le travail de l'esprit de l'homme dans l'homme lui-même. Car l'homme est fait à l'image de Dieu, et cela précisément en vertu de sa nature spirituelle. Il y a dans chaque homme une vie cachée à tous les yeux, un monde d'impressions, de préoccupations, d'aspirations et de luttes dont lui seul, en tant qu'esprit, c'est-à-dire être conscient et personnel, se rend compte. Ce monde intérieur n'est connu des autres que dans la mesure où il le leur révèle par la parole. C'est là l'image de ce qui se passe dans le phénomène de la révélation entre Dieu et l'homme. — En en appelant ainsi à ce que nous appelons en langage philosophique le fait de conscience, Paul sait bien qu'il n'enseigne rien de nouveau. De là cette forme interrogative : « Lequel des hommes connaît... ? » Il ajoute en parlant de l'esprit de l'homme : τὸ ἐν αὐτῷ, *qui est en lui*. Il ne s'était pas exprimé ainsi en parlant de l'Esprit de Dieu. Sans doute parce qu'il ne voulait pas laisser supposer qu'à ses yeux l'analogie fût complète. L'Esprit n'est pas *en* Dieu, comme si Dieu était pour lui un lieu. — Il faut lire avec presque tous les Mjj. dans la seconde proposition ἔγνωκεν, non οἶδεν qui a sans doute été importé de la première phrase. La différence est, comme le dit bien *Edwards*, que ce dernier indique la connaissance d'un fait, le premier, celle de la nature interne de la chose. Celui-ci se rend bien en latin par le *cognitum habet*. Après cette courte explication (v. 11), l'apôtre renoue au v. 12 avec l'idée principale, celle du ἀπεκάλυψε (v. 10) : « Il y a eu en notre faveur acte de révélation ». Et comme il avait opposé dans les v. 6 et 7 la sagesse mondaine à la sagesse divine, il oppose dans le v. 13 à toute connaissance terrestre la révélation de l'Esprit d'en-haut.

2.12 Or nous avons reçu non l'esprit du monde^a, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les choses qui nous ont été données de Dieu :

^aD E F G ajoutent τουτου (de ce)

Ce verset est le développement du mot *par l'Esprit* (v. 10). — L'Esprit divin est opposé à un autre qui a aussi la vertu d'opérer des révélations d'une autre nature, celui *du monde*.

Beet entend par là « l'esprit qui agit dans les enfants de rébellion » (Ephésiens 2.2) ; *Meyer* : l'esprit dont est animé l'humanité incrédule, l'esprit diabolique. L'expression employée nous autorise-t-elle à aller aussi loin ? L'homme, au moment de sa création, a reçu un πνεῦμα ; car il participe à la nature et à la puissance spirituelle qui est l'essence de Dieu (Genèse 2.7 ; Jean 4.24). Avec la chute, cette dot n'a point été retirée à l'humanité. Par sa séparation d'avec Dieu, l'esprit de l'humanité est devenu profane, mondain ; mais il est resté dans l'homme, en tant qu'être collectif, comme principe de connaissance et d'invention, d'enthousiasme et d'exaltation. C'est lui que les païens appelaient la muse et qui se concentre dans les génies philosophiques et artistiques, leur communiquant des clartés étonnantes et des paroles d'une merveilleuse puissance, par lesquelles ils donnent le ton à leur siècle. C'est pourquoi l'apôtre ne craint pas de citer lui-même des paroles des poètes grecs et de désigner l'un d'eux du nom de *prophète* (Actes 17.28 ; Tite 1.12). Mais à quelque degré de puissance que s'élève cet esprit du monde, il ne saurait donner à l'homme la connaissance des plans divins et faire même du plus grand génie un apôtre. L'expression οὐκ ἔλαβόμεν, *nous n'avons pas reçu*, signifie : « La puissance spirituelle qui nous a faits ce que nous sommes, n'est point celle-là ». (Comparez une forme analogue Romains 8.15.)

A cet esprit qui monte en quelque sorte du sein du κόσμος, l'apôtre oppose l'Esprit divin, littéralement *l'Esprit qui sort* (ἐκ) *de Dieu*. Cette forme fait ressortir le caractère transcendant de ce souffle inspirateur. Il était en Dieu, et il sort de lui pour venir en l'homme (comparez Romains 5.5). Il est autre chose que l'inspiration humaine, même élevée à sa plus haute puissance. — L'article τό, après πνεῦμα, n'eût pas été strictement nécessaire (voir au v. 7). Mais il est mis ici pour rappeler l'opposition à l'autre es-

prit, l'esprit cosmique : « Nous ne sommes assurément ni des Platons, ni des Démosthènes, ni des Homères ; mais si vous voulez apprendre quelles sont les pensées de Dieu à votre égard, écoutez-nous ! L'Esprit sorti de Dieu même est celui qui nous les a révélées. » — Il y a une opposition très marquée entre les deux termes εἰδῶμεν, *que nous connaissons*, et τὰ χαρισθέντα, *les choses qui nous ont été (gratuitement) données*. Par ce second terme, Paul entend les grâces du salut, le don du Fils, l'expiation accomplie par lui, et tous les biens qui en découlent : justification, sainteté, rédemption finale (1.30). Ces biens-là, on peut en jouir par la simple foi, mais sans en mesurer encore toute la grandeur, parce que le εἰδέναί, *connaître*, manque encore dans une certaine mesure. Voilà pourquoi l'apôtre demandait pour les Ephésiens (3.18) qu'ils pussent « comprendre avec tous les saints quelle est la largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur », et pour les Colossiens (2.2-3) « qu'ils fussent amenés à toute la richesse de la plénitude d'intelligence, à la connaissance du mystère de Dieu et de Christ dans lequel sont renfermés tous les trésors de la sagesse et de la science ». Le εἰδέναί, *connaître*, désigne donc ici le compte que se rend le fidèle de tout ce que renferment τὰ χαρισθέντα, les faits du salut accomplis pour lui. Ce sont ces lumières supérieures dont nous avons essayé d'indiquer brièvement le domaine (voir à 2.6). Entre la foi aux simples faits du salut et ces vues plus élevées sur l'œuvre divine, il y a toute la distance qui sépare la prédication de l'évangéliste de l'enseignement du *docteur* chrétien, ou, si l'on veut, toute la différence qui existe entre le contenu de l'histoire évangélique et l'enseignement des épîtres.

Cet enseignement de la sagesse divine, but de toute cette déduction, Paul y arrive au v. 13.

2.13 choses qu'aussi nous annonçons, non avec des paroles qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec celles qu'enseigne l'Esprit^a, ap-

^aT. R. avec E L P ajoute αγίου (saint).

propriant les choses spirituelles aux hommes spirituels^a.

C'est ici la reprise du λαλοῦμεν, nous annonçons, du v. 6 ; elle a été préparée par v. 10-12 : « Cette sagesse cachée, Dieu nous l'a révélée par son Esprit, et nous l'annonçons avec des paroles que forme en nous ce même Esprit. Il nous donne la forme, après nous avoir donné le fond. » Καί, aussi, fait précisément ressortir la relation entre ces deux opérations de l'Esprit, la révélation et l'inspiration. Comme Paul a opposé sagesse à sagesse (v. 6-9), révélation à révélation (v. 10-12), il oppose maintenant l'inspiration divine à l'inspiration terrestre. Par la révélation Dieu se communique à l'homme ; l'inspiration porte sur le rapport de l'homme à l'homme. — Les génitifs σοφίας et πνεύματος, la sagesse et l'Esprit, peuvent, d'après l'usage grec, dépendre, non du substantif λόγοις, paroles, mais de la notion verbale exprimée par l'adjectif διδακτοῖς (Jean 6.45) « des paroles enseignées, non par la sagesse, mais par l'Esprit », et c'est aussi cette relation qui convient le mieux au contexte. Pour enseigner des choses que l'Esprit a révélées, on ne se sert pas de termes que l'intelligence propre et l'habileté humaine aient trouvés. Le même souffle divin qui a levé le voile pour révéler, s'empare aussi de la bouche de son interprète quand il doit annoncer. L'inspiration est comme la langue de la révélation. Tel est le secret du style particulier et unique des Ecritures. — Meyer remarque avec raison que le terme διδακτός, enseigné, tout en renfermant positivement l'idée de l'inspiration, exclut cependant toute représentation mécanique de ce fait et implique chez l'inspiré une assimilation vivante de la vérité énoncée.

On a interprété très diversement le dernier membre de phrase de ce verset, selon les sens différents que peut recevoir le mot συγκρίνειν et selon les deux genres, masculin ou neutre, que l'on peut attribuer à l'adjectif πνευματικοῖς, spirituels. Le verbe, rarement employé, συγκρίνειν désigne proprement l'acte de rapprocher deux choses pour les comparer et établir leur valeur relative. C'est certainement là son sens dans le seul pas-

^aB lit πνευματικῶς (spirituellement), au lieu de πνευματικοῖς (aux spirituels).

sage du N. T. où il se retrouve (2 Corinthiens 10.12). Mais chez les LXX, ce verbe prend fréquemment le sens d'*interpréter*, spécialement en parlant des songes (Genèse 40.8,16,22; Daniel 5.15-17), parce que l'interprétation d'un songe consiste à rapprocher le tableau de l'idée que l'on y découvre. Plusieurs interprètes sont partis de ce second sens; *Chrysostome* : *expliquant* les doctrines chrétiennes en les rapprochant des types de l'A. T. (πνευματικῶς, neutre); *Grotius*, à l'inverse : *expliquant* les prophéties de l'A. T. en les rapprochant des enseignements de Christ; *Bengel, Rückert, Hofmann* : *expliquant* les choses de l'Esprit aux hommes spirituels (πνευματικῶς, masculin). Cette troisième explication serait dans ce contexte la seule acceptable. Mais ce sens d'*interpréter* donné à συγχρίνειν est à la fois étranger au N. T. et au grec classique. — *Erasme, Calvin, de Wette, Meyer, Osiander* cherchent à se rapprocher davantage du sens réel de ce verbe en expliquant ainsi : *joignant*, adaptant des paroles spirituelles à des choses spirituelles (πνευματικῶς, neutre). Ce serait la justification du procédé que l'apôtre vient de décrire dans la première partie du verset. A un corps spirituel (la sagesse révélée par l'Esprit) ne convient qu'un vêtement spirituel (un langage enseigné par l'Esprit). Le sens est excellent; mais ce dernier membre de phrase n'ajouterait réellement rien au contenu de la proposition précédente, et de cette manière le sens du verbe συγχρίνειν n'est pas non plus exactement reproduit. Ces mots ne formeraient-ils pas la transition au développement du troisième mot du thème (v. 6^a) : *parmi les parfaits*, qui fera le sujet des versets suivants? Il faut, s'il en est ainsi, prendre πνευματικῶς comme masculin et y voir l'équivalent de τέλειοι, *les parfaits* (comparez v. 15 et 3.1). Le mot συγχρίνειν a exactement dans ce cas le sens que lui donne *Passow* dans son dictionnaire, sens qui ne diffère que par une légère nuance du premier que nous avons indiqué : *mit Auswahl verbinden*; adapter deux choses l'une à l'autre avec discernement; ce qui nous conduit à cette explication : « adaptant, appliquant, appropriant avec discernement des enseignements spirituels à des hommes spirituels ». C'est précisément cette idée que développent les v. 14 à 16 et qu'appliquera le passage final

3.1-4.

Ce passage a une importance particulière. Il montre que ce qui était aux yeux de Paul l'objet de la révélation dont il parle en ce moment, ce n'étaient pas les faits historiques d'où découle le salut, ni non plus le sens tout simple dans lequel ils sont présentés par la prédication d'évangélisation ; mais que c'était le plan divin qui se réalise par leur moyen, leur relation avec l'histoire de l'humanité et celle de l'univers, tout ce que nous trouvons exposé dans les passages cités plus haut (Ephésiens et Colossiens, Romains ch. 9 à 11, 1 Corinthiens ch. 15). Là se trouve dévoilé le dessein de Dieu dans toutes ses dimensions (sa *longueur*, sa *largeur*, sa *profondeur*, sa *hauteur*) ; tout ce système de pensées divines éternellement conçu en vue de *notre gloire*, dont parlait le v. 7 ; la croix, comme le centre d'où rayonne dans toutes les directions du temps et de l'espace la splendeur de l'amour divin. Cette spéculation chrétienne, nous n'avons pas à la faire, à la chercher. Elle est là ; Dieu en est l'auteur ; son Esprit, le révélateur ; saint Paul et chacun des apôtres, selon sa mesure, l'interprète inspiré. Mais cette sagesse, révélée à ceux qui doivent en être les organes, ne doit être annoncée par eux qu'à ceux qui sont aptes à la recevoir (v. 14 à 16).

C'est ici le développement du troisième terme :

Parmi les parfaits...

2.14 Mais l'homme naturel ne reçoit point les choses de l'Esprit de Dieu, car elles lui sont une folie et il ne peut les connaître, parce que c'est spirituellement qu'on les discerne.

Il semble au premier coup d'œil que γάρ, *car*, eût mieux convenu que δέ : « Nous approprions les choses spirituelles aux hommes spirituels ; *car* les autres ne les comprendraient pas ». Mais la pensée est autre. Le δέ signifie : « *Mais*, quant aux non-spirituels, nous ne leur donnons rien de

semblable, car nous leur ferions par là plus de mal que de bien ». Paul désigne ici l'homme non spirituel par le terme de ψυχικός, *psychique*. Ce mot désigne un être animé de ce souffle de la vie naturelle ou terrestre (ψυχή) que l'homme possède en commun avec tous les êtres vivants de la création. Ce terme implique ici l'absence de ce souffle de vie supérieur qui met les êtres moraux en communication avec Dieu et que l'Écriture nomme τὸ πνεῦμα, *l'Esprit*. Ainsi 15.44, le corps terrestre est appelé corps *psychique*, en tant qu'organisé pour servir de demeure et d'organe à une simple ψυχή, tandis que le corps futur est appelé *pneumatique*, spirituel, en tant que devant être l'organe d'un *esprit*. Holsten conclut de cette expression de Paul qu'il refusait toute possession du πνεῦμα *l'esprit*, à l'homme naturel. Il me paraît que 1 Thessaloniens 5.23 prouve le contraire. En mettant en parallèle le *corps*, *l'âme* et *l'esprit*, comme les trois objets constants de la sanctification chrétienne, il montre bien qu'à ses yeux ce sont là les trois éléments essentiels de la personne humaine complète. Seulement, avant la venue de l'Esprit divin, l'esprit dans l'homme est plutôt une aspiration, ou, comme dit de Wette, une *réceptivité*, qu'une puissance et une vie. C'est simplement l'organe dont est douée l'âme humaine pour le divin, le sens destiné à le percevoir et à le recevoir ; c'est une virtualité que l'Esprit divin changera en une force réelle et en un nouveau principe de vie quand il viendra à s'en emparer. Sans doute *l'âme*, qui est le principe de vie commun à l'homme et aux animaux, est douée chez le premier de facultés supérieures à celle de tous les autres êtres animés. Mais *l'esprit* seul met l'homme en relation avec Dieu, et forme ainsi son caractère vraiment distinctif entre tous les animaux. Le terme d'homme *psychique*, que nous rendons par homme *naturel*, n'exclut donc pas la présence de l'esprit dans un tel homme ; il implique seulement l'état de latence et d'inactivité de cet élément, aussi longtemps que l'Esprit divin ne l'a pas éveillé pour s'unir à lui et se rendre par lui maître de l'âme et par elle du corps. Dans cet état l'homme ne possède que l'intelligence naturelle dont son âme est dotée, et par le moyen de laquelle il juge des choses de la vie présente et se laisse diriger dans cette

sphère ; c'est dans ce sens que Paul l'appelle psychique. *Meyer* pense que cette épithète n'a pas un sens essentiellement différent de celle de *charnels*, 3.1. Mais dans ce dernier passage il s'agit de chrétiens, quoique de chrétiens faibles, de « petits enfants *en Christ* » . Paul n'appliquerait pas à de vrais croyants des expressions aussi fortes que celles de notre verset : « Les choses de l'Esprit leur sont une folie ». L'erreur de *Meyer* vient de ce qu'il n'a pas compris qu'entre le v. 14 et 3.1, il n'y a nullement un rapport d'égalité. « L'on ne peut pas exposer cette sagesse à l'homme psychique, qui n'a que son raisonnement naturel pour la saisir ; et moi-même lorsque je me trouvais avec vous, *charnels* comme vous l'étiez encore, quoique croyants, je n'ai pas pu aborder ce domaine. » Voir encore à 3.16.

L'expression οὐ δέχεται, *il ne reçoit pas*, indique que dans son intérieur rien ne correspond à cette lumière ; elle ne pénètre pas en lui. Aussi ce qui ravit les croyants avancés de joie et d'admiration le laisse froid et lui fait même, avec toute son intelligence dans d'autres domaines, l'effet de quelque chose d'insensé. Pourquoi cela ? Y a-t-il deux logiques, celle du converti et celle de l'inconverti ? Assurément non. Les lois du syllogisme sont valables pour tout esprit non troublé. La différence provient de ce que l'expérience du salut pose chez le croyant des prémisses nouvelles, étrangères à l'expérience de l'homme naturel. Comme l'égoïste ne peut croire à l'héroïsme du dévouement et le traite d'impossibilité, non parce qu'il a une autre logique que l'homme de cœur, mais parce qu'une prémisses morale nécessaire lui manque pour apprécier ce fait moral, l'homme purement psychique, n'ayant pas fait l'expérience de l'amour divin, ne possède pas la prémisses nécessaire pour comprendre le plan divin, et, avec le même entendement que le croyant, il appelle *folie* ce qui est le ciel pour celui-ci.

L'apôtre ajoute : *Et il ne peut les connaître*, comme s'il voulait dire : « S'il ne les comprend pas, ce n'est pas tant sa faute que celle du docteur mal avisé qui expose une philosophie chrétienne à l'homme auquel il eût fallu

avant tout annoncer le salut ; qui s'élançe dans les hautes régions de la connaissance, quand il faudrait travailler au renouvellement du cœur ». On voit clairement ici combien Paul distingue entre la simple prédication du salut et la *sagesse* dont il parle dans tout ce morceau. Car certainement il n'a jamais pensé qu'aux irrégénérés il ne faille pas prêcher le salut par la croix, et que ce ne soit pas leur propre faute s'il ne le comprennent pas et le repoussent. — L'emploi de l'adverbe πνευματικῶς, *spirituellement*, n'a rien de commun avec le système d'interprétation alexandrin d'après lequel on appelait *spirituels* ceux qui savaient discerner dans l'Écriture le sens profond (allégorique) à côté du sens grammatical. Ce mot signifie ici tout simplement « en vertu de prémisses spirituelles ». Et le verbe ἀνακρίνειν, faire une enquête, analyser, discerner, désigne l'analyse faite par le νοῦς (l'intelligence) des choses transmises et l'appréciation qui en résulte.

De là Paul pouvait passer directement à l'application qu'il a en vue (3.1-4). Mais, comme l'a bien senti Rückert, il intercale ici un court épisode (v. 15 et 16) propre à préparer cette application et à lui donner toute sa gravité.

2.15 Or l'homme spirituel juge^a toutes choses^b, mais il n'est lui-même jugé par personne ; 16 car qui a connu la pensée du Seigneur pour pouvoir le diriger ? Or, nous, nous possédons la pensée du Seigneur^c.

Le v. 6 supposait chez le prédicateur la faculté de discerner dans chaque cas s'il avait affaire à un homme psychique ou à un homme spirituel. C'est cette faculté qu'affirme l'apôtre (v. 15) et dont il revendique pour lui-même la possession et le libre exercice (v. 16). — Le lien entre le v. 15 et le v. 14 est dans le terme et l'idée d'ἀνακρίνειν, *juger*. En vertu de la domination qu'exerce le πνεῦμα, *l'Esprit*, sur les facultés psychiques de l'homme régénéré, celui-ci est doué d'un tact supérieur qui le met en état d'apprécier

^aT. R. lit ici, avec B E L P, μεν qu'omettent A C D F G It. Syr^{sch}. Ce verset manque dans **ℵ**.

^bA C D P lisent τα devant παντα.

^cAu lieu de κυριου (*du Seigneur*) que lisent B D F G, T. R. lit Χριστου (*de Christ*) avec **ℵ** A C E L P Syr.

sûrement les choses et les hommes. Comme dit *Edwards* : « Si l'homme profane ne peut comprendre la sainteté, l'homme saint peut comprendre les profondeurs du mal ». De l'étage supérieur on peut plonger son regard dans l'étage inférieur, mais non l'inverse. — Le μέν, que lit T. R. avec quelques Mjj., me paraît accentuer un peu trop l'antithèse des deux propositions. J'incline à le supprimer. — Au lieu de πάντα, quelques Mjj. lisent τὰ πάντα, qui désignerait ici l'ensemble des choses, absolument parlant. Il est plus naturel de lire πάντα sans article : « toutes choses, chacune à mesure qu'elle se présente ». Plusieurs interprètes font de ce πάντα un masculin : *chaque homme*. Ce sens serait parfaitement justifié, d'abord par le contexte, d'après lequel Paul revendique pour l'homme spirituel la faculté de discerner à chaque fois à quelle espèce d'auditeur il a affaire, puis par le οὐδενός, *personne*, qui suit, lequel est évidemment un masculin. Mais il n'en est pas moins vrai que le sens neutre est celui qui se présente le plus naturellement à la lecture, et il est assez large pour renfermer l'autre, *toutes choses*, c'est-à-dire toute circonstance, toute situation, par conséquent aussi toute personne avec qui l'on se rencontre. Saint Paul avait donc le droit d'apprécier l'état spirituel des Corinthiens et de juger de ce qui convenait ou ne convenait pas à cet état. — Mais, en échange, cet homme spirituel n'est soumis à l'enquête et aux sentences *de personne*. Le sens masculin du pronom οὐδενός est évident, puisqu'il n'y a que les êtres intelligents qui soient en état de juger. De ce principe découlait l'application que Paul se proposait de faire aux Corinthiens (3.1-4) : il peut les juger, mais eux sont hors d'état de le juger.

Verset 16. « Avec l'humble, plus humble ; avec le fier, plus fier », a dit quelqu'un. Jamais homme ne pratiqua mieux cette maxime que l'apôtre Paul. En face de ceux qui le dénigrent, il se relève à une incomparable hauteur. Yahvé, dans Esaïe, s'adressant à l'homme ignorant, lui jetait ce défi : « Qui a mesuré l'Esprit de l'Éternel ? Qui a été son conseiller et lui a appris quelque chose ? » Telle est la position que prend l'apôtre vis-à-vis de ses

détricateurs. Il cite cette parole d'après les LXX (en retranchant les mots du milieu, tandis qu'il maintient Romains 11.34, en omettant la fin) et dit avec eux : *qui a connu* au lieu de *qui a mesuré*. Autant l'homme naturel est incapable de juger par sa simple raison les voies de Dieu dans la création et le gouvernement du monde, autant il est hors d'état d'apprécier la manière d'agir de l'homme spirituel. Pourquoi cela ? Parce que celui-ci, possédant la pensée du Seigneur, se trouve vis-à-vis de lui dans la même position que le Seigneur lui-même. — Le mot συμβιβάζειν signifie proprement : faire marcher ensemble ; d'où : agencer, combiner, conclure (Actes 16.10), démontrer (Actes 9.22) ; il ne s'emploie chez les classiques qu'avec l'objet de la *chose* (démontrer une chose), tandis que dans les LXX il est employé avec l'objet de la *personne* ; et c'est ainsi qu'il prend chez eux le sens d'*instruire*, qu'il a ici. — Dans le ἡμεῖς, *nous*, il y a une opposition bien marquée au ὑμεῖς, *vous*, de 3.1-3. On voit combien, en vertu de la révélation reçue, l'apôtre se distingue profondément de l'Eglise. — Le terme de νοῦς, proprement *l'intelligence*, d'où *la pensée*, n'est point synonyme de celui d'Esprit. Il désigne la pensée de Dieu quant à la destination de l'humanité et quant aux meilleurs moyens de la réaliser. L'Esprit est l'agent par lequel cette pensée de Dieu est communiquée à l'homme spirituel. — Des deux leçons : *du Seigneur* et *de Christ*, la seconde nous paraît préférable ; les copistes ont été naturellement conduits à substituer Κυρίου, (*du Seigneur*) à Χριστοῦ (*de Christ*), afin de donner à ce passage la forme d'un syllogisme régulier : « Qui a connu la pensée de Dieu ? Or nous la connaissons ; donc personne ne peut juger notre manière d'agir ». Mais Paul a substitué à : la pensée *du Seigneur* (de Dieu), celle *de Christ*, qu'il identifie tacitement avec celle de Dieu, parce que celle-là n'est que le reflet de celle-ci dans une intelligence humaine. Par le ἔχομεν, *nous tenons*, nous possédons, la pensée de Christ est identifiée à son tour avec celle de Paul qui la connaît par la révélation de l'Esprit. Ainsi le ministre d'un souverain pourrait dire, à la suite d'un entretien intime avec son roi : Je suis au fait de la pensée de mon maître. Dès ce moment donc critiquer le serviteur, c'est critiquer le maître.

L'application qu'en fait l'apôtre à son propre enseignement.

Après avoir démontré que si l'Évangile n'est pas une sagesse, il en renferme une néanmoins, mais qui ne peut être exposée qu'à ceux que leur maturité spirituelle met en état de la comprendre, l'apôtre fait l'application de cette vérité à sa relation avec l'Église de Corinthe. Ce passage (3.1-4) est le pendant de 2.1-5. *Edwards* dit bien : Je vous ai prêché l'Évangile comme puissance (2.1-5) ; je n'ai pas pu vous le prêcher comme sagesse (3.1-4).

3.1 Et moi aussi, frères, je n'ai pas pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des êtres charnels^a, comme à des petits enfants en Christ. 2 Je vous ai nourris de lait^b, non de viande ; car vous n'étiez pas assez forts, et même vous ne l'êtes pas^c encore maintenant.

L'apôtre, après s'être placé à la hauteur que lui assigne la révélation qu'il a reçue, rabaisse sévèrement la présomption des Corinthiens. — Le *καὶ ἄγώ* (T. R. *καὶ ἄγώ*) étonne ; il semble qu'il faudrait « Mais moi » au lieu de *Et moi aussi*. « Cette sagesse, nous la possédons, *mais* je n'ai pu vous l'annoncer. » Cependant le *Et moi aussi* s'explique fort bien ; Paul ne fait que s'appliquer à lui-même, dans son rapport aux Corinthiens, ce qu'il vient de dire du rapport de l'homme spirituel aux hommes purement psychiques. « Et moi aussi, en tant qu'homme spirituel, j'ai jugé et agi en conséquence » (comparez le *καὶ ἄγώ* absolument parallèle 2.1). — Le mot *ἀδελφοί*, frères, sert à adoucir cette application personnelle. — Le *Je n'ai pas pu* est une réponse implicite à l'inculpation dédaigneuse de ses adversaires : « Il n'a pas su ». C'était en eux-mêmes qu'était l'obstacle ; son *non pouvoir* venait du leur (comparez le « *il ne peut pas* comprendre » en parlant de l'homme naturel, 2.14). — Paul ne se sert plus ici du terme de *ψυχικός*, l'homme naturel, qui eût été trop fort. Car il ne voulait pas dire que les Corinthiens

^a **N** A B C D lisent *σαρκινοίς*, au lieu de *σαρκικοίς* que lisent E F G L P.

^b **N** A B C P retranchent le *καὶ* (*et*), que lit ici T. R. avec les autres.

^c T. R. avec L lit *οὐτε* (*ni*) ; tous les autres lisent *οὐδε* (*et non plus* ou *et pas même*).

fussent entièrement dénués du souffle divin ; comment eussent-ils été en possession des χαρίσματα (*dons*) dont il avait reconnu chez eux la présence (1.5,7) ? C'est pourquoi il emploie le terme de *charnels* qui n'exclut point la possession, dans une certaine mesure, de la vie nouvelle. L'Esprit est là, mais il n'a pas encore pris une prépondérance décidée sur les instincts de la chair, de la nature irrégénérée. Par ceux-ci, en effet, il ne faut point entendre seulement les penchants sensuels. C'est ce que montre bien le v. 3. Car qu'y avait-il de sensuel dans les divisions qui s'étaient produites à Corinthe ? Le mot *chair*, qui désigne proprement les parties molles et sensibles du corps, désigne aussi par extension la sensibilité naturelle, la vive réceptivité, même purement morale, pour les impressions agréables ou désagréables, en général. Ainsi celui qui préfère les suavités enivrantes du *parler en langues* à la sainte austérité de la prophétie ou à la noble simplicité de l'enseignement, est aux yeux de Paul semblable à un enfant encore charnel (comparez 14.20). Par conséquent ceux qui ont trouvé dans les différentes formes sous lesquelles s'est produite la prédication évangélique à Corinthe une occasion de s'engouer ou de dénigrer, et par là de déchirer l'Eglise en factions, tout en satisfaisant leur vanité personnelle, ont montré combien la chair, la complaisance en soi-même, dominait encore chez eux la vie nouvelle et l'action de l'Esprit. Paul n'aurait point cependant appelé de tels hommes *psychiques*, comme si l'Esprit de Dieu n'était chez eux en aucune façon. A la vérité, l'homme psychique peut aussi être appelé *charnel*. Mais il y a cette différence que, si chez le régénéré la chair entrave l'action de l'Esprit, chez l'irrégénéré, qui ne possède que le souffle de la vie naturelle (la ψυχή), elle règne en maîtresse (Romains 7.14,18). — Le T. R. avec quelques byz. et gréco-lat. lit σαρκικοῖς, tandis que les alex. avec D lisent σαρκίνοις. Les deux adjectifs signifient *charnel*. Mais le dernier se rapporte à la substance et à la nature de l'être ainsi qualifié (2 Cor. 3.3 ; Hébreux 7.16), le premier à sa tendance et à son activité. Le mot σάρκινος est rare dans le N. T., tandis que σαρκικός est assez fréquemment employé. C'est là ce qui ne permet pas de penser que

le premier ait été substitué au second par les copistes, d'autant plus que σαρκικός se retrouve au v. 3 presque sans variante. Les copistes n'avaient donc pas grand penchant à lui substituer σάρκινος ; tandis que la relation entre le v. 1 et le v. 3 a pu aisément amener au v. 1 la substitution de σαρκι-κοῖς à σαρκίνοις. Il faut donc lire au v. 1 σαρκίνοις et voir dans ce terme, qui indique la persistance fâcheuse de l'état de nature, moins un reproche que la constatation d'un fait propre à expliquer la conduite de Paul quand il se trouvait parmi eux. C'est ce que confirme l'expression de *petits enfants en Christ*, qu'il ajoute comme terme équivalent. Ce mot caractérise un état de transition en quelque sorte naturel dans le développement du croyant. Il faut du temps pour devenir un πνευματικός, comme dans la vie naturelle il faut une croissance pour passer de l'état d'enfant à celui d'homme fait. On voit combien le terme de σάρκινος, charnel de nature, convenait mieux que l'autre à l'ensemble d'idées exprimé au v. 1, et combien Meyer se trompe en y trouvant un reproche plus accentué que dans le terme de σαρκικός au v. 3.

Verset 2. Les images dont se sert l'apôtre se rapportent à l'expression de *petits enfants*. Le *lait*, d'après 2.2, désigne la prédication de Jésus crucifié, avec son contenu le plus simple et ses conséquences les plus immédiates, l'expiation, la justification par la foi, la sanctification du croyant justifié par le Saint-Esprit, ce qui sauve en convertissant et régénérant. La *viande* représente ce que Paul vient d'appeler *la sagesse*, la contemplation du plan divin dans son ensemble depuis la prédestination éternelle jusqu'à la consommation finale. La même image se retrouve Hébreux 5.12 et 6.2, mais avec cette différence qu'il s'agit là d'anciens Hébreux et que les rudiments de la connaissance religieuse (le lait) ne sont pas exactement les mêmes pour d'anciens Juifs et pour d'anciens païens. — L'apôtre dit (littéralement) : *J'ai donné à boire*, et cela par rapport aux deux substantifs, lors même que cette image ne convient qu'au premier. C'est une incorrection usitée (comparez Luc 1.64). — Les mots : *Vous ne pouviez pas encore*, se rapportent naturelle-

ment au temps du premier séjour de Paul. *Meyer, Edwards* pensent qu'il ne faut pas sous-entendre un infinitif (supporter la viande) ; peut-être ont-ils raison ; c'est dans ce sens que j'ai traduit : « Vous n'étiez pas assez forts ». — Paul ajoute (ce qui est plus humiliant encore) que cette faiblesse caractérise même leur état actuel. Le οὐδέ, *pas non plus* ou *pas même*, qui est la leçon de presque tous les Mjj., est plus dur que le οὐτε, *ni*, du T. R. Cette seconde leçon est plus délicate. Je ne serais pas étonné que le οὐτε n'eût été substitué au οὐτε, parce que le τε manquait de particule corrélatrice. — *Billroth*, le premier, s'est demandé comment cette parole s'accorde avec le ch. 15 de notre épître, où l'apôtre entre dans des détails si profonds sur l'eschatologie chrétienne. Je pense que ce : *Vous ne pouvez pas*, n'exclut pas une incursion dans le domaine de la sagesse, là où des négations positives la réclamaient. Et peut-être, comme le suppose *Rückert*, l'apôtre a-t-il trouvé bon de saisir cette occasion de montrer à ses détracteurs jusqu'où il pouvait s'élever quand il lui plaisait de déployer ses ailes.

3.3 Car vous êtes encore charnels^a ; car, puisqu'il y a parmi vous de l'envie et des querelles^b, n'êtes-vous pas charnels et ne vous conduisez-vous pas à la manière de l'homme ? 4 Car quand l'un dit : Moi je suis de Paul ; et l'autre : Moi d'Apollos, n'êtes-vous pas des hommes ?^c

L'apôtre emploie ici, d'après la grande majorité des documents, le terme σαρκικοί, charnels par les actes. Il ne s'agit plus d'un simple état de faiblesse qui persiste malgré la régénération, mais d'une conduite qui attaque la vie nouvelle et réagit activement contre elle. — La forme ὅπου, *là où*, empruntée à la notion de lieu, est employée ici, comme souvent, dans le sens logique. — Ζήλος a le plus souvent dans le N. T. un sens défavorable : échauffement, jalousie ; de là l'ἔρις, *la dispute*, qui n'est que la manifestation en paroles du ζήλος. — Le troisième terme, dans le T. R., *les divisions*, paraît être inauthentique ; peut-être l'énumération des œuvres de la chair

^aD F G lisent σαρκίνοι ; tous les autres σαρκικοί.

^bT. R. ajoute ici avec D E F G L It. Syr. Ir. Chrys. etc. : και διχοστασαι (*et des divisions*).

^cT. R. avec L P Syr. : σαρκικοί (*charnels*), au lieu d'ἀνθρώποι (*des hommes*).

(Galates 5.20) a-t-elle donné lieu à cette interpolation. — Un tel état ne peut provenir que de la complaisance en soi-même, soit de la part des chefs, soit de la part de leurs adhérents ; et c'est là *la chair*. Ce qui achève de prouver qu'un tel état est un fruit du cœur naturel de l'homme, c'est l'analogie que présente l'Eglise ainsi divisée avec le spectacle qu'offraient au sein du peuple grec les écoles rivales de philosophie. Et c'est là sans doute ce que l'apôtre veut dire par cette expression : *marcher selon l'homme*, c'est-à-dire se conduire à la manière de l'homme laissé à lui-même. On pourrait sans doute donner un tout autre sens à ce terme : *marcher selon l'homme*, en l'expliquant d'après le verset suivant. Il signifierait : se mettre dans la dépendance d'un homme, d'un chef de parti. Mais ce sens s'éloignerait un peu de l'idée qui domine dans ce passage, l'influence de l'esprit charnel sur la conduite du croyant. v. 4. Les deux exemples que donne Paul dans ce verset sont destinés à prouver que ce qu'il blâme dans les divisions qui se sont formées, ce n'est pas ce qu'elles peuvent avoir d'hostile à sa personne, mais c'est le fait de ces divisions elles-mêmes. Voilà pourquoi il met ici en scène son propre parti et celui d'Apollos, le plus rapproché du sien. Il résulte de là que Paul part du fait de l'accord le plus intime entre Apollos et lui et qu'il faut renoncer à appliquer au ministère et au parti de cet évangéliste la polémique précédente contre la sagesse mondaine. — Au lieu de la leçon reçue : *N'êtes-vous pas charnels ?* qui étonne comme simple répétition de la question du v. 3, on lit dans la plupart des Mjj. : *N'êtes-vous pas des hommes*, ou plutôt *N'êtes-vous pas hommes ?* Question qui semble plus étrange encore. Il faut sans doute l'expliquer par l'expression précédente : *marcher selon l'homme*. « Ne retombez-vous pas de l'état supérieur où la foi vous avait élevés, à l'état de l'homme naturel ? Ne redevenez-vous pas ce que vous étiez avant d'être en Christ ? » Meyer cite comme analogie ce mot de l'*Anabasis* ἄνθρωπος εἰμι, « je suis homme », pour dire : Je ne suis qu'un homme faible et faillible. C'est dans le même sens qu'il est dit (Genèse 6.3) : « Ils ne sont que chair ». Hofmann voit plutôt dans cette question un appel au sentiment de leur dignité d'hommes. Mais

pour que la question ainsi comprise se rattachât logiquement à la proposition précédente « lorsque quelqu'un dit... », elle devrait être formulée ainsi : « Êtes-vous des hommes ? » Le οὐκ ou ουχί est de trop dans ce sens. — Le μέν est placé de manière à faire supposer que celui qui prononce le premier mot d'ordre est la même personne qui prononce le second (δέ); il y a là une incorrection usitée dans le style classique (voir *Meyer*). Il faut mettre logiquement ce μέν sur le compte de Paul qui expose le fait, et non sur celui de l'interlocuteur qu'il met en scène.

Le v. 4 énonce le résultat de tout le développement précédent et forme la transition au morceau suivant. Afin d'attaquer efficacement l'esprit de rivalité et les divisions qui avaient fait invasion dans la vie de l'Eglise, Paul était remonté jusqu'à la racine du mal, la fausse manière d'envisager l'Évangile lui-même. Il avait montré que la prédication évangélique était, non l'exposé d'une nouvelle spéculation religieuse, mais la bonne nouvelle d'un fait et même d'un fait absurde aux yeux de la raison : le salut de l'humanité par un crucifié ; et maintenant il déduit de là la vraie notion du ministère chrétien et de son rôle au sein de l'Eglise. — *Holsten* et d'autres pensent que l'apôtre se tourne dès maintenant vers les partisans d'Apollos afin de leur reprocher leur engouement pour ce docteur. C'est là, croyons-nous, une erreur provenant des v. 4 et 5 mal compris. Nous verrons que cette intention spéciale est étrangère au vrai sens du morceau suivant.

3. La vraie nature du ministère chrétien

(3.5 à 4.5)

Dans ce morceau, Paul expose :

1. La position des prédicateurs, par rapport à l'Eglise (v. 5 à 20) ;

2. La position de l'Église, par rapport aux prédicateurs (v. 21 à 23) ;
3. Il termine en appliquant, comme à la fin des deux morceaux précédents (2.1-5 et 3.1-4), la vérité exposée à sa propre relation avec les Corinthiens (4.1-5).

La position des prédicateurs.

Afin de montrer ce qu'est, dans une organisation religieuse comme celle que crée l'Évangile, la position des prédicateurs, l'apôtre prend deux exemples : Apollos et lui-même ; et il développe ce qu'il veut exposer sur la vraie position des prédicateurs chrétiens, en l'appliquant plus spécialement à ces deux principaux agents de l'œuvre divine à Corinthe.

3.5 Qu'est^a donc Apollos^b ? Et qu'est^c Paul ? Des^d serviteurs par lesquels vous avez cru, et cela, selon ce que le Seigneur a donné à chacun.

Le *donc*, quoi qu'objecte *Hofmann*, se rattache sans peine au verset précédent, pourvu que l'on voie dans ce verset la conclusion et par conséquent le sommaire de tout ce qui a précédé depuis 1.17 et même depuis 1.12 : « Or si, en vertu de la nature même de l'Évangile (qui est un salut, non un système), ses prédicateurs ne sont pas ce que vous faites d'eux en disant : Je suis de Paul ou d'Apollos, que sont-ils *donc* ? » *Rückert* a vu dans cette question une objection d'un interlocuteur de l'apôtre. Mais elle appartient au tissu de son argumentation ; c'est le thème de tout le passage suivant. D'ailleurs Paul indique plus nettement de pareilles interruptions (15.35). — Les Mss. gréco-lat. et byz. lisent τίς *qui* sont-ils (comme individus) ? Les alex. lisent τί *que* sont-ils (quant à leur charge) ? La seconde leçon convient mieux au contexte. Ce sont sans doute, comme le pense *Meyer*, les noms de personne qui auront fait substituer le masculin au neutre. — Le T. R.

^a T. R. lit τίς avec C D E F G L P Syr. Cop. ; **N** A B It. lisent τι.

^b T. R. avec L Syr. placent la question relative à Paul avant celle relative à Apollos.

^c **N** A B C P lisent ici εστίν qu'omet T. R. avec D E F G L It.

^d T. R. lit αλληλή (avant διακονοί) avec L P Syr.

place la question relative à Paul *avant* celle qui concerne Apollos, probablement sous l'influence du verset précédent et de 1.13. Mais l'apôtre n'a plus ici la même raison qu'auparavant de se placer le premier. Car il ne s'agit plus d'une préférence personnelle à condamner ; c'est ici le commencement d'un enseignement. — Le ἄλλ' ἢ *autre chose que*, dans le T. R., est probablement une glose ; la réponse est plus directe : *des serviteurs*. Voilà le grand mot, celui qui formule sans ambages la nature de la position : pas des chefs d'école, pas des fondateurs de sociétés religieuses, comme ayant une œuvre à eux, mais de simples employés travaillant à l'œuvre d'autrui. Cette position de serviteurs est caractérisée par deux traits : « *par qui* vous avez cru ». Comme dit bien Bengel : « *par* qui, et non *en* qui » ; de simples agents (δία). Le *vous avez cru* s'applique aussi à Apollos, lors même que l'Eglise était déjà fondée quand il était arrivé à Corinthe ; car il avait accru le nombre des croyants et contribué à maintenir dans la foi ceux que Paul y avait amenés. — Καί, *et cela* ; et de plus : Ces agents qui travaillent pour la cause d'un autre, ils ne font rien non plus de leur propre chef. C'est ici le second trait et en quelque sorte la seconde forme de leur dépendance : *selon que le Seigneur a donné à chacun*. Le verset suivant montre que Paul pense ici au genre de travail que le Maître confie à chaque ouvrier, tout en l'y rendant apte par les dons personnels qu'il lui confère et par le mandat spécial qu'il lui assigne. — Le ἑσκάτω, *à chacun*, est placé par inversion, comme 7.17 et ailleurs, avant la conjonction, afin de bien faire ressortir la *distinction* entre ces tâches diverses. Car c'est là ce qui complète l'idée de la dépendance : Tout *pour* un maître comme tout *par* ce maître ! Ce maître est désigné par le terme de ὁ Κύριος, *le Seigneur*, en opposition aux prédicateurs qui ne sont que διάκονοι, *serviteurs*. Ce Seigneur, d'après Chrysostome, de Wette, Meyer, serait Dieu (comparez v. 6). Mais en général dans le N. T., quand le terme de Κύριος n'appartient pas à une citation de l'A. T., il désigne Jésus-Christ. C'est particulièrement le cas dans le premier chapitre de cette épître. Et le v. 6 ne prouve rien en faveur du sens opposé, puisque l'action de Jésus et celle de Dieu, quoique distinctes, ne sont point

séparées. Comparez 12.5, où les fonctions des serviteurs sont aussi mises en rapport avec Christ, comme Seigneur de l'Église, et leur efficacité avec Dieu, comme source dernière de toute force.

3.6 J'ai planté, Apollos a arrosé, mais Dieu a fait croître ; 7 de sorte que ni celui qui plante, ni^a celui qui arrose ne sont quelque chose, mais seulement Dieu qui fait croître.

L'asyndeton entre le v. 6 et le précédent provient de ce que ce verset réaffirme sous une nouvelle forme la dernière proposition du v. 5 dont il n'est que le développement. Dans les deux fonctions de *planter* et *d'arroser* reparaît en effet précisée l'idée de répartition renfermée dans le « *comme le Seigneur l'a donnée à chacun* ». Paul avait reçu à l'égard de Corinthe la mission de planter, c'est-à-dire de fonder l'Église ; Apollos, celle d'arroser, c'est-à-dire de développer l'Église déjà fondée. Et si leur travail à l'un et à l'autre avait eu quelque succès véritable, cela était dû uniquement au concours de Dieu. Comme dit *Edwards* : « Dieu est la source de la vie dans le monde physique comme dans le monde moral. L'homme peut bien mettre la semence en contact avec le sol ; mais la vie seule la fait germer et croître ; et cette vie est non seulement en dehors du pouvoir, mais même du savoir humain. » L'imparfait ἤρξανεν désigne une action divine qui se produisait au moment même où Paul et Apollos travaillaient. — L'apôtre veut décidément ôter toute valeur propre et indépendante au travail des deux ouvriers qu'il a choisis pour exemples, en face d'une Église qui tend à fausser la position de ses ministres. Ce choix s'explique donc tout naturellement : n'était-ce pas en parlant de lui et de son ami qu'il pouvait, avec le moins de scrupule, rappeler l'humble position des serviteurs du Christ, tout en laissant à l'Église elle-même le soin de faire l'application de cette vérité aux autres ouvriers qu'elle exaltait ?

Verset 7. Quelle plantation aurait surgi du travail des deux ouvriers sans la vie que Dieu seul a pu donner ? Que sont donc ces ouvriers ? — On

^aNC : ουδεν, au lieu de ουτε.

sous-entend ordinairement comme prédicat de la dernière proposition : *est tout*. Mais pourquoi ne pas retenir tout simplement le prédicat précédent : *est quelque chose*? Si dans cette œuvre Dieu seul est quelque chose, n'est-ce pas dire qu'il y est *tout*? La leçon οὐδὲ, *ni non plus*, dans deux alex., insiste peut-être trop spécialement sur l'application de l'idée de néant à Apollos. — Ce dernier développement, v. 5 à 7, est dirigé contre la manie d'élever les serviteurs au rang de maîtres. Le suivant combat l'opposition que l'on cherche à établir entre eux en les comparant l'un à l'autre et en se permettant de taxer leurs mérites respectifs.

3.8 Or celui qui plante et celui qui arrose sont un, mais chacun recevra son propre salaire selon son propre travail.

Le δέ est ici particule de transition, mais avec une nuance d'opposition : « Or, malgré cette différence de fonctions (signalée v. 5-7), ces serviteurs sont un » Cette unité n'est pas celle de leur commun néant (*Bengel* : « Neuter æque *quidquam* est »), ni celle du rôle de simples serviteurs (*de Wette, Meyer, Heinrichi*, etc.); c'est celle de l'œuvre à laquelle ils travaillent ensemble. Pour comprendre ce que Paul entend par cette unité, il suffit de se rappeler les images précédentes (v. 6 et 7). Entre deux ouvriers jardiniers, dont l'un plante et l'autre arrose un même jardin, qui songerait à établir une rivalité? Le travail de l'un ne deviendrait-il pas inutile sans celui de l'autre? Quelle folie donc de dénigrer l'un et d'exalter l'autre!

Mais il y aura cependant un jour — le second δέ est adversatif — une différence établie entre eux : c'est celle du salaire qu'ils recevront, laquelle dépendra du degré de leur fidélité dans leur travail respectif. Cette idée, exprimée dans la seconde partie du verset, est celle que Paul va développer dans le morceau v. 10 à 15. Naturellement c'est le maître qui fera cette appréciation; elle aura lieu au jour du jugement. Aussi quelle témérité que de la prévenir par des comparaisons anticipées! — Les termes ἴδιος μισθός, *propre salaire*, et ἴδιος κόπος, *propre labeur*, rappellent la parole (Galates 6.5) : « Chacun portera son propre fardeau ». L'appréciation de la

fidélité de chaque serviteur ne reposera pas sur la comparaison avec celle d'un autre, mais sur le labeur de chacun comparé avec sa propre tâche et son propre don. Or quel autre que Dieu pourrait prononcer une pareille sentence ? Et non seulement lui seul en a le pouvoir, mais lui seul en a le droit. C'est ce que fait comprendre le v. 9.

3.9 Car nous sommes co-ouvriers de Dieu ; vous êtes le labourage de Dieu, l'édifice de Dieu.

Ce n'est pas sans raison que dans l'original le mot θεοῦ, *de Dieu*, est en tête dans les trois propositions de ce verset. Dieu seul est juge, car il est le propriétaire au service duquel se fait tout ce travail. C'est donc bien à tort que *Holsten* et d'autres font porter le *car* sur l'idée de l'unité des ouvriers (8^a). Il porte sur ce qui précède immédiatement (8^b). La responsabilité de l'ouvrier dans ce travail est présentée sous deux aspects ; et d'abord au point de vue de la position du serviteur lui-même : συνεργοὶ θεοῦ, *collaborateurs de Dieu*. Il est grammaticalement inexact d'appliquer la préposition σύν, dans le mot συνεργοί, à la communauté de travail entre les ouvriers eux-mêmes : « co-ouvriers au service de Dieu » (*Bengel, Olshausen, Heinrichi*). Ce sens se rattache à la fausse explication qui voit dans *car* une confirmation de l'unité des ouvriers entre eux (8^a). D'après l'usage grec, le régime de σύν, dans le composé συνεργός, est exprimé par le complément suivant (comparez Romains 16.3 et Philippiens 2.25) : συνεργὸς ἡμῶν, *le co-ouvrier de nous*. Le sens est donc : « Nous sommes à l'œuvre avec Dieu lui-même ». On a reculé devant cette idée hardie de faire du ministre de Christ au sein de l'Eglise le collaborateur de Dieu. Et pourtant que dit autre chose le v. 6 ? Dans chaque prédication, dans chaque instruction religieuse, dans chaque visite pastorale, le pasteur n'est-il pas l'agent au moyen duquel Dieu travaille dans les âmes ? Mais peut-être, avec un complément comme θεοῦ, *de Dieu*, faut-il ajouter à l'idée de la collaboration celle de la dépendance. Le sens serait donc : « journaliers *de Dieu*, travaillant *avec* lui-même ». Par conséquent à lui de salarier les ou-

vriers et d'apprécier leur travail ! N'est-ce pas de son bien qu'il s'agit ? A lui appartient l'Eglise, *son* champ, *sa* maison. — Le mot γεώργιον n'est pas complètement rendu par le terme de *champ* ; dans ce sens il y aurait plutôt ἄγρός (Matthieu 13.24 ; Luc 14.18). Le terme de γεώργιον comprend avec l'idée du champ celle de la culture ; c'est pourquoi nous traduisons : « *le labourage* de Dieu ». Il en est à peu près de même du terme οἰκοδομή, qui est étranger au grec classique jusqu'à Aristote (*Edwards*). Il est plutôt pris ici dans le sens d'édifice *en construction* (οἰκοδομησις) que dans celui d'édifice achevé (οἰκοδόμημα) ; car, d'après le contexte, les ouvriers sont encore à l'œuvre. C'est donc à une propriété divine que les ouvriers mettent la main ! On sent que l'apôtre a passé à une nouvelle idée, celle de la responsabilité des ouvriers. Quelle gravité ne s'attache pas à un pareil travail ! Cultiver un champ dont la récolte est celle *de Dieu* ! Bâtir la maison que *Dieu* doit habiter lui-même ! Dieu seul peut apprécier un tel travail, et il ne manquera pas de le faire. Les v. 10 à 15 décrivent cette responsabilité et le jugement inévitable qui la consacrera. C'est moins à l'Eglise qu'aux prédicateurs eux-mêmes que s'adresse ce qui va suivre. Car plusieurs d'entre eux à Corinthe n'étaient certainement pas innocents de ce qui était arrivé. — L'emploi d'une seconde image, celle d'*édifice* après celle de *champ* (employée dans v. 6-8), vient de ce que l'apôtre sent que celle-ci ne suffit plus pour peindre ce qu'il va exprimer. Il lui en faut une qui se prête mieux à l'exposé dramatique des *deux résultats* opposés que peut avoir le travail humain.

Mais avant d'indiquer cette différence entre les deux modes de construction, l'apôtre trouve bon de mettre sa propre œuvre en dehors de la question. Car elle est terminée, et — le résultat l'a prouvé — bien terminée.

3.10 Selon la grâce de Dieu qui m'a été donnée, j'ai, comme un sage architecte, posé^a le fondement, et un autre bâtit dessus ; mais que chacun considère bien comment il bâtit dessus !

^aN A B C lisent εθηλα, au lieu de τεθειλα que lit T. R. avec D E L P.

L'apôtre revient d'abord en arrière (*j'ai posé*) afin de se mettre lui-même hors de cause ; de là l'*asyndeton*. — La grâce qui lui a été donnée est celle de fonder l'Église chez les Gentils, en particulier à Corinthe, avec tout l'ensemble des dons qu'il a reçus pour cette mission et l'usage qu'il lui a été accordé d'en faire. Cette expression : *selon la grâce...*, adoucit l'éloge qu'il paraît se décerner lui-même en parlant, comme il le fait ici, de son œuvre à Corinthe. — On pourrait ne voir dans ces mots : *comme un sage architecte*, qu'une idée analogue à celle qu'exprime Matthieu 7.24-27. Paul dirait uniquement ceci : « Je n'ai pas bâti sur le sol sans poser un fondement ; en bon architecte, j'ai donné une base à l'édifice ». Cependant l'idée de prudence, ou mieux encore d'habileté, renfermée dans le terme de σοφός, paraît plutôt se rapporter à la manière dont il a travaillé en posant le fondement, qu'à l'acte tout simple de le poser. Il a eu soin d'écartier les procédés factices, les moyens empruntés à l'éloquence et à la spéculation humaines ; il a su se borner à rendre témoignage au fait du salut en laissant agir le Saint-Esprit et en se gardant d'entrer avant le temps dans le domaine de la spéculation chrétienne ; sa sagesse, comme fondateur, a été de ne pas faire de la sagesse (comparez 2.1-5 et 3.1-4). — L'*architecte* est non pas seulement celui qui trace le plan de l'édifice — dans ce sens, ce titre reviendrait à Dieu — mais aussi celui qui en dirige l'exécution. — Le parfait τέθεικα, qu'on lit dans le texte reçu, pourrait paraître préférable à l'aoriste ἔθηκα des alexandrins ; car le fondement, une fois posé, demeure. Cependant l'aoriste, qui indique l'acte accompli une fois pour toutes, oppose mieux l'œuvre de Paul aux travaux subséquents qui durent encore. — Ces travaux sont désignés par le terme de ἐποικοδομεῖν, « *bâtir sur* (le fondement posé) ». On rapporte le ἄλλος, *un autre* spécialement à Apollos. Deux choses devraient écarter cette idée : d'abord le présent ἐποικοδομεῖ, *bâtit dessus* ; car au moment où Paul écrivait, Apollos n'était plus à Corinthe ; puis le mot *chacun* qui suit, et qui montre que le ἄλλος, *un autre*, est un terme collectif. Ce mot désigne en effet tout l'ensemble des individus qui, comme prophètes, docteurs, ou parlant en langues, avaient travaillé, de-

puis le départ de Paul, au développement de l'Église fondée par lui. Apollos était l'un d'eux et il appartient certainement, dans la pensée de Paul, au nombre de ceux qui avaient construit avec des matériaux de bon aloi, v. 14, (comparez v. 6-7). La fin du verset est un garde-à-vous adressé à tous ces ouvriers et préparé par tout ce qui précède depuis v. 8^b. Le πῶς, *comment* (c'est-à-dire : avec quelle espèce de matériaux), est le thème de tout le développement suivant.

3.11 Car personne ne peut poser un autre fondement que celui qui est posé, lequel est Jésus^a Christ.

Le γάρ, *car*, annonce une explication de l'avertissement renfermé dans le βλέπετο, *qu'il considère bien*. Ce γάρ porte, non sur le v. 11 isolément — ce verset n'est qu'une réserve et, pour ainsi dire, un μέν par rapport au δέ suivant — mais sur tout le passage v. 12 à 15. L'apôtre veut dire que son œuvre, à lui, a été relativement simple. Il n'a eu autre chose à faire qu'à prendre le fondement posé par Dieu lui-même dans la personne du Christ vivant, mort et ressuscité, et à le poser dans les cœurs par la prédication, comme le fondement du salut et de la foi chrétienne. Le participe κείμενον, *qui est posé*, se rapporte à l'œuvre de Dieu, et le verbe θεῖναι au travail du prédicateur qui fonde l'Église en témoignant de cette œuvre. Si le prédicateur voulait poser un autre fondement, ce serait là le commencement d'une nouvelle religion et d'une nouvelle Église, mais non la continuation de l'œuvre chrétienne. Or Paul parle ici de prédicateurs supposés chrétiens. — Mais l'œuvre de ceux qui ont à construire l'édifice sur le fondement posé n'est pas aussi simple ; et c'est pourquoi ils doivent prendre bien garde à la manière dont ils l'accomplissent.

3.12 Mais si quelqu'un bâtit sur ce fondement^b de l'or^c, de l'argent^d, des pierres précieuses, du bois, du foin, du chaume, 13 l'œuvre de chacun

^a T. R. avec quelques Mnn. lit ο devant Χριστος (*le Christ*).

^b **N** A B C omettent τουτου (ce) que lit T. R. avec D E L P It. Syr.

^c **N** B : χρυσιον au lieu de χρυσον.

^d **N** B C : αργυριον au lieu de αργυρον.

sera manifestée; car le jour la fera connaître, parce que c'est par le feu qu'a lieu la manifestation, et le feu^a constatera qu'elle est l'œuvre de chacun.

Le δέ est adversatif : « Mon œuvre, à moi, est faite, et bien faite. Mais que ceux qui travaillent maintenant prennent garde à ce qu'ils font ! » On pourrait donner à εἰ le sens interrogatif « est-ce que ? » qu'il a parfois. Mais il est plus simple de le traduire dans son sens ordinaire de *si* et de trouver la proposition principale au commencement du v. 13. — La direction des âmes converties est une œuvre bien plus délicate que le travail destiné à les convertir ; en effet, on peut facilement employer dans l'œuvre de leur développement spirituel des matériaux plus nuisibles qu'utiles. Or l'Eglise est la maison, l'habitation de Dieu, et dans un tel édifice ne doivent entrer que des matériaux dignes de sa sublime destination. Les palais et les temples orientaux n'offraient aux regards que les matériaux les plus précieux : le marbre, le jaspé, l'albâtre (*pierres précieuses*), puis l'or et l'argent en profusion. C'est ce que l'on voit encore aujourd'hui quand l'on pénètre dans l'intérieur des demeures des riches marchands orientaux. Les maisons des pauvres, au contraire, sont bâties en bois et en terre pétrie avec de la paille, et couvertes de chaume. — Les diminutifs χρυσίον et ἀργύριον ne diffèrent de χρυσός et ἄργυρος (dans le T. R.) qu'en ce qu'ils désignent spécialement soit un lingot, soit une pièce d'or ou d'argent.

Dieu, le propriétaire de l'Eglise qui doit devenir sa demeure, est représenté ici comme un seigneur qui a fait contrat avec de nombreux constructeurs chargés chacun d'une partie du bâtiment. Ils se sont naturellement engagés à n'employer que des matériaux appropriés à un tel édifice et à la dignité de celui qui veut en faire son habitation. La plupart des interprètes modernes pensent que les trois espèces, soit de bons, soit de mauvais matériaux, représentent les *doctrines* enseignées par les prédicateurs, les développements didactiques ajoutés par eux à la vérité fondamentale

^a A B C P lisent αὐτο (après το πυρ) qu'omettent N D E L It.

de l'Évangile, celle du salut. C'est, avec des nuances, l'opinion de *Clément d'Alexandrie, Erasme, Luther, Bèze, Calvin, Grotius, Néander, de Wette, Meyer*, etc. Mais n'est-ce pas oublier que l'édifice à construire n'est pas un livre de dogmatique, mais l'Église elle-même, composée de vivantes personnalités ? D'autres interprètes ont été conduits par cette réflexion à appliquer l'image des matériaux divers aux différentes classes de membres de l'Église : ainsi *Pelage, Bengel, Hofmann* ; les prédicateurs seraient envisagés comme responsables de la composition bonne ou mauvaise des Églises qu'ils instruisent et dirigent. Mais si Paul pouvait reprocher à ces prédicateurs d'avoir toléré ou laissé pénétrer dans l'Église des membres indignes, eût-il pu les accuser de les y avoir volontairement introduits comme le dirait l'image des mauvais matériaux mis en œuvre ? Et des prédicateurs de cette sorte pourraient-ils finir par être sauvés (v. 15) ? Les matériaux bons ou mauvais ne peuvent donc représenter ni les doctrines prêchées, vraies ou fausses, ni les membres de l'Église, dignes ou indignes. Il ne reste qu'une interprétation qui est, dans une certaine mesure, celle d'*Origène, de Chrysostome, d'Augustin*, et, de nos jours, d'*Osiander*. L'apôtre veut parler des fruits religieux et moraux produits dans l'Église par la prédication. La vie spirituelle des membres du troupeau est, jusqu'à un certain point, l'enseignement lui-même reçu, assimilé et réalisé dans la pratique. Ou bien le pasteur, par ses prédications, ses entretiens, son exemple, les actes quotidiens de son ministère, parvient à développer au sein de son troupeau une vie religieuse saine, puisée dans la communion de Christ, féconde en fruits de sanctification et de charité ; et c'est cette vie forte et normale que saint Paul décrit sous l'image des matériaux précieux ; ou bien le pasteur, par ses discours pathétiques, ses explications ingénieuses, réussit sans doute à attirer un grand concours d'auditeurs, à produire une admiration enthousiaste et de vives émotions ; mais tout ce mouvement n'est qu'extérieur, superficiel ; avec tout cela point de réelle consécration au Sauveur. Cette foi sans énergie, cet amour sans esprit de sacrifice, cette espérance sans joie et sans élan, ce christianisme saturé d'égoïsme et de vanité : voilà le

bois, le foin, le chaume. L'apôtre lui-même nous met sur la voie de cette explication quand il appelle au ch. 13 la foi, l'espérance et la charité « les trois choses *qui demeurent* » ; voilà donc les matériaux qui resteront intacts à l'épreuve du feu. — Aux après-venants de Paul et d'Apollos à savoir s'ils avaient continué l'esprit qui avait animé les auteurs de l'œuvre. Les ch. 12 à 14 montrent assez qu'il n'en était rien. — Ce serait une erreur de croire que l'or, l'argent, les pierres précieuses représentent trois degrés divers de la vie chrétienne. Comme, dans l'image, ces trois espèces de matériaux ont leur place normale à côté les uns des autres dans le temple ou le palais, il faut y voir l'image des formes différentes de la vie spirituelle que produit dans les âmes une saine prédication évangélique.

L'apôtre avait annoncé, v. 8, que chacun serait apprécié et rétribué selon la nature de son travail. Il indique maintenant quand et comment se fera ce discernement.

Verset 13. La même image continue. L'édifice, avant d'être habité par le maître, doit passer par l'épreuve du feu, dans laquelle les matériaux de mauvais aloi seront réduits en cendre, mais d'où les bons matériaux sortiront intacts. — On est assez d'accord aujourd'hui pour appliquer le *jour* dont parle l'apôtre à l'époque de l'avènement du Seigneur. *Grotius* pensait au sens du latin *dies* dans la formule *dies docebit* : « le temps montrera ». *Néander* admettait aussi que l'histoire de l'Eglise est le grand moyen d'épreuve pour les enseignements des docteurs. *Calvin*, par une interprétation analogue, entend par *le jour* le moment où éclate la clarté de la vraie connaissance chrétienne ; comme cela a eu lieu à l'époque de la Réformation, par exemple. Mais il est impossible de prouver que ce sens, avec ces diverses nuances, puisse être celui de l'expression : *le jour*. D'autres ont appliqué ce terme au moment de la ruine de Jérusalem, puisque cet événement était particulièrement propre à dissiper dans l'Eglise les opinions judaïques que combattait Paul ; mais ce que Paul combat dans tout ce passage, c'est plutôt la sagesse mondaine que les préjugés théocratiques. *Saint Augus-*

tin a pensé au jour de l'affliction, qui met à l'épreuve la réalité de la vie intérieure ; et Hofmann, à la grande persécution de l'Antéchrist, qui amènera la victoire des uns, la défaite des autres. Il semble que ce soit là le sens qu'ait déjà donné à notre passage l'auteur de la Διδαχὴ τῶν δώδεκα (*la Doctrine des douze apôtres*) dans le second siècle ; car au ch. XVI l'avertissement « Veillez » est d'abord motivé par les calamités des derniers jours, puis l'auteur ajoute : « Alors paraîtra, comme un fils de Dieu, le séducteur du monde, et la race des hommes viendra εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας (*dans l'incendie de l'épreuve*) », parole qui ne peut être tirée que de notre passage. Cependant, quand il s'agit de ce jour-là dans l'Écriture, il est qualifié plus distinctement (comparez Ephésiens 6.13, *le jour mauvais* ; Hébreux 3.8, *le jour de la tentation* ; 1 Pierre 2.12, *le jour de la Visitation* ; Apocalypse 3.10, *l'heure de l'épreuve*, etc.). Il est donc plus naturel d'en rester au premier sens : le jour de Christ, où se fera le triage entre les fidèles eux-mêmes (comparez 1.8 ; 4.5). — La manifestation qui aura lieu à ce moment-là sera opérée par le moyen du feu. Plusieurs, Meyer lui-même, semblent prendre ce terme au sens propre, en citant comme parallèle 2 Thess. 1.8, où le Seigneur est représenté comme venant du ciel avec des flammes de feu. Mais il ne faut pas oublier que le bâtiment à éprouver n'existe qu'en figure, et que, par conséquent, le feu qui doit le mettre à l'épreuve ne peut être aussi qu'un feu figuré. Cette expression ne peut donc désigner ici que le jugement incorruptible prononcé par la toute-science et la sainteté consumante du Juge qui apparaît. Son Esprit sondera jusqu'au fond le fruit dû au ministère de chaque prédicateur. Quand, dans l'Apocalypse, est décrit le jugement que le Seigneur exerce sur les sept Eglises, il est dit, à l'occasion de celle de Thyatire (2.18) : « Ainsi parle le Fils de Dieu qui a les yeux comme des flammes de feu ». Le regard d'un homme saint peut devenir un feu insoutenable au méchant, combien plus celui du Seigneur ! Ce regard pénétrant triera donc entre ce qui est réel, solide, indestructible, et ce qui n'est que passager, apparent, factice. On donne ordinairement pour sujet au verbe ἀποκαλύπτεται, *est manifesté*, le sujet de la proposition pré-

cédente, *le jour* : « Le jour de Christ se manifeste avec le feu ou par le feu ». Mais alors il ne semble plus possible de prendre ce terme de feu au sens figuré. Ou bien on prend pour sujet celui de la première proposition du verset, *l'œuvre* : « L'œuvre est manifestée par le moyen du feu ». Mais ce sens conduit à une tautologie intolérable avec la proposition suivante ; l'apôtre ne se répète pas de la sorte. *Bengel* et *Osiander* sous-entendent comme sujet : le Seigneur ; mais pour retrouver ce sujet, il faut remonter jusqu'au v. 11 ; puis il est difficile de croire que Paul eût dit : « Le Seigneur se manifeste avec du feu ». Ne vaut-il pas mieux prendre ἀποκαλύπτεται dans le sens impersonnel ? « Car c'est par le feu que la manifestation a lieu », c'est-à-dire que les choses sont manifestées comme ce qu'elles sont réellement. Cette proposition est l'énoncé non d'un fait, mais d'un principe ; de là le verbe au présent ἀποκαλύπτεται, qui contraste avec les deux futurs précédent (δηλώσει) et suivant (δοκιμάζει). — Le ὅτι, *parce que*, suppose reconnu ce principe que le jugement, dont le feu est l'emblème, accompagne le jour du Seigneur.

De ce principe découle la conséquence énoncée dans la dernière proposition. — Si le pronom αὐτό, que lisent, après πῦρ, le *Vatic.* et trois autres *Mjj.*, est authentique, on peut le rapporter au feu : « le feu *lui-même* » ; c'est-à-dire le feu en vertu de sa nature propre ; ou bien, ce qui paraît plus simple, il faut le rapporter à l'œuvre, ἔργον, et en faire l'objet de δοκιμάσει « le feu la constatera, cette œuvre, de manière à faire ressortir ce qu'elle est » (ὅποῖόν ἐστι). — Le double résultat de cette épreuve est décrit dans les v. 14-15.

3.14 Si l'œuvre que quelqu'un a élevée sur le fondement subsiste, il en recevra le salaire ; 15 si l'œuvre de quelqu'un est consumée, il sera privé [de salaire] ; mais lui-même sera sauvé, toutefois comme au travers du feu.

On fait en général de μενει un futur (μενεῖ, *demeurera*), en raison du futur κατακαήσεται, *sera consumé*, qui suit. Mais ce motif n'a aucune valeur ;

l'acte de brûler est instantané ; de là le futur, qui se rapporte à un moment déterminé, tandis que ce qui subsiste, subsiste à toujours : c'est ce qu'exprime le présent μένει. On pourrait rendre le μισθὸν, *recevra le salaire*, sous cette forme vulgaire : Quand il aura été reconnu que le travail était de bon aloi, sa note lui sera payée. Ce salaire ne peut être le salut ; car l'ouvrier fidèle était déjà en possession de ce bien suprême quand il travaillait. Il s'agit donc de privilèges plus particuliers, tels que la joie d'être l'objet de la satisfaction du Maître, « Bon et fidèle serviteur ! », puis le bonheur de voir revêtues de gloire les âmes qu'un fidèle ministère a contribué à sanctifier ; enfin la possession d'une position glorieuse dans l'état de choses nouveau fondé par le Seigneur à sa Parousie : « Tu as gagné dix marcs ; reçois puissance sur dix villes » (Luc 19.17).

Verset 15. Pour comprendre la peinture que fait l'apôtre du résultat opposé, il faut sans doute se représenter les ouvriers se tenant dans la portion de l'édifice qui leur a été confiée et à laquelle ils mettent la dernière main. A mesure que le feu, mis au bâtiment, consume les matériaux combustibles dont s'est servi le mauvais ouvrier, celui-ci se trouve tout naturellement en danger de périr lui-même avec son œuvre ; s'il est sauvé, ce ne peut être qu'en s'échappant à travers les flammes et grâce à la solidité du fondement. — Le futur second κατακαήσεται, *sera consumé*, est une forme antique (Homère, Hésiode) qu'avait remplacée le futur premier καυθήσομαι, et qui reparaît chez les écrivains grecs postérieurs. Par l'œuvre périssable de cet ouvrier, Paul entend la vie chrétienne sans sérieux, sans humilité, sans abnégation, sans communion personnelle avec Christ, qu'a produite chez les membres de l'Eglise le ministère d'un prédicateur préoccupé uniquement d'émouvoir la sensibilité, de charmer l'esprit et de plaire à son auditoire. — La perte, ζημία, dont il est menacé, consiste avant tout dans l'inutilité constatée de son travail et dans sa destruction qui aura lieu sous ses propres yeux. Avec quelle douleur ne contempera-t-il pas les fruits tout extérieurs de sa prédication brillante ou profonde s'en aller

en fumée ! Puis il se verra refuser le salaire du fidèle serviteur, la position honorable dans le royaume de Christ, à laquelle il s'imaginait avoir droit : le paiement de sa note lui sera refusé. Cependant l'apôtre ajoute que cet ouvrier *sera sauvé*. Chrysostome et les anciens interprètes grecs ont entendu ici le mot sauver dans le sens de *conserver* : « conservé dans la géhenne pour souffrir à toujours ». Mais le pronom αὐτός établit une opposition évidente entre le salaire perdu et la personne sauvée ; puis le verbe σώζειν, *sauver*, est toujours pris dans un sens favorable ; Paul aurait dû dire dans le sens indiqué τηρηθήσεται, *sera conservé* ; enfin le διὰ πυρός, *à travers le feu*, n'est pas identique à ἐν πυρί, *dans le feu*. L'apôtre veut certainement dire que, quoique ayant fait entrer dans l'édifice de mauvais matériaux, cet ouvrier, parce qu'il bâtissait pourtant sur le fondement, ne sera pas livré à la condamnation. Mais s'il parvient au salut, ce ne sera qu'à travers la fournaise, comme quelqu'un qui est obligé, pour sauver sa vie, de traverser les flammes. Cette fournaise, ce sont toutes les terreurs de ce jugement, la honte de cette révélation, l'effroi causé par le regard du Juge indigné, la douleur de voir ce travail dont il s'applaudissait réduit à néant et les âmes qu'il croyait avoir édifiées hors d'état de subir l'épreuve suprême et perdues en partie par sa faute. . . ! « Je me suis cherché moi-même et je me suis trouvé moi-même, disait un pasteur mourant ; c'est là toute la punition que Dieu me réserve ». N'étaient-ce pas les premières atteintes de ce feu dont parle ici l'apôtre ?

Quelques interprètes catholiques ont cru trouver dans ces mots : *comme à travers le feu*, une preuve en faveur de la doctrine du purgatoire, et le concile de Florence, en 1439, a basé ce dogme sur ce passage (*Edwards*). C'est oublier :

1. que le feu est allégorique comme l'édifice ;
2. qu'il ne s'agit que des docteurs ;
3. que l'épreuve indiquée est un moyen d'appréciation, non de purification ;

4. que ce feu est allumé à la venue de Christ et par conséquent ne brûle pas encore dans l'intervalle entre la mort des chrétiens et cette venue ;
5. que le salut de l'ouvrier, dont parle Paul, a lieu non *par*, mais *malgré* le feu.

Il y a quelque chose de plus grave que de mal bâtir, c'est de porter atteinte à ce qui est déjà construit. Telle est la relation entre le passage suivant, v. 16 à 20, et le précédent. *Hofmann* formule bien cette transition : « Paul passe de ceux qui se chargeaient, sans réflexion sérieuse, de continuer son œuvre à Corinthe, à ceux qui ne craignaient pas de détruire le fruit de son travail ». Seulement il ne faudrait pas dire : de *son* travail ; car il ne s'est pas donné pour un des ἐποικοδομοῦντες, de ceux qui ont élevé l'édifice sur le fondement posé. Il faut donc dire du travail fait et fait avec succès, depuis le ministère de Paul. A qui attribuer un pareil travail si ce n'est à Apollos, celui qui avait arrosé ce que l'apôtre avait planté ? Comme donc il était impossible d'appliquer à ce docteur l'image des mauvais ouvriers dans le tableau précédent, il est plus impossible encore de lui appliquer celle des démolisseurs dans le tableau suivant. Et puisque le travail de destruction dont il va être parlé est attribué à cette même sagesse humaine dont il avait été parlé au ch. 1, nous trouvons confirmée par là l'opinion que nous avons exprimée en expliquant ce chapitre, c'est qu'il ne se rapportait nullement au ministère d'Apollos.

3.16 Ne savez-vous pas que vous êtes temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? 17 Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le^a détruira^b ; car le temple de Dieu est saint, et voilà ce que vous êtes !

Il faut remarquer l'asyndeton entre le v. 15 et le v. 16 ; c'est comme si, à l'occasion de ce que l'apôtre vient de dire sur les mauvais ouvriers,

^aφθείρειν

^b D E F G L P lisent φθίρει (détruit), au lieu de φθερει (détruira), que lit T.R. avec N A B C.

une vue soudaine saisissait son cœur, celle de la gravité de l'acte des ouvriers qui non seulement bâtissent mal, mais qui détruisent ce qui est déjà construit. Tout dans cette brusque transition trahit l'émotion ; la forme interrogative *Ne savez-vous pas... ?* qui fait appel à la conscience de l'Eglise et au sentiment plus vif qu'elle devrait avoir de sa propre dignité ; l'expression de *temple de Dieu*, qui fait gradation sur celle plus simple d'*édifice* (v. 9) ; enfin les deux gradations analogues : celle du premier φθείρειν, *détruire*, sur l'acte de mal *bâtir dessus*, et celle du second φθείρειν, désignant le châtement, sur le simple fait du ζημιοῦσθαι, *être privé* (du salaire). Il faut se garder de traduire : « le temple de Dieu ». L'Eglise de Corinthe n'est pas l'Eglise universelle. L'absence de l'article devant ναός, *temple*, fait de ce mot l'indication d'une simple qualité : « Vous êtes temple de Dieu ; vous avez part au caractère sacré d'un tel édifice ! » Cela s'applique à chaque fidèle à Corinthe et en même temps à l'ensemble. Et comment possèdent-ils tous une semblable dignité ? La proposition suivante l'explique : Dieu habite en Christ, et Christ par le Saint-Esprit habite dans le fidèle. Le Père et le Fils font donc, par l'Esprit, selon la promesse de Jésus, « leur demeure chez lui » (Jean 14.23). La même image : Ephésiens 2.19-22 ; 1 Pierre 2.4-5. — Le régime ἐν ὑμῖν, *en vous*, peut signifier au-dedans de vous ou au milieu de vous. Le contexte parle plutôt en faveur du second sens, puisque Paul s'adresse à l'Eglise comme telle. Mais comme Dieu n'habite *parmi* les fidèles qu'à la condition d'habiter *en eux*, le second sens implique le premier. L'apôtre pense-t-il au temple de Jérusalem, auquel va être désormais substituée l'Eglise, le vrai temple spirituel ? Cela est possible. Or si c'était un sacrilège de profaner l'ombre, que sera-ce de porter atteinte au corps (Colossiens 2.17) !

Verset 17. De nouveau un asyndeton. Le v. 16 était la mineure du syllogisme dont le v. 17 est la majeure : « Vous êtes temple... ; on détruit celui qui détruit un temple... , donc... » La conclusion qui s'entend d'elle-même est sous-entendue. — Le futur φθερεῖ *détruira*, est sans doute la vraie le-

çon, quoique le présent (φθείρει) pût aussi être défendu comme présent de l'idée, et par conséquent de la réalisation certaine. Au v. 15, malgré la perte du salaire (le ζημιοῦσθαι), le salut de l'ouvrier était réservé ; ici, il est exclu. Le châtement grandit avec la faute : « Comme tu as traité la maison de Dieu, tu seras traité ». — La leçon gréco-lat. αὐτόν, *lui*, accentue l'identité de celui qui a détruit et qui est détruit. Mais la leçon alex. et byz. τοῦτον, *celui-là*, cet homme-là, est à la fois mieux appuyée et plus énergique. — La proposition suivante fait sentir le pourquoi de ce traitement sévère ; c'est la dignité de l'édifice auquel cet ouvrier sacrilège porte atteinte. La force de la preuve repose sur l'attribut ἅγιος, *saint*. Ce qui est saint, c'est-à-dire consacré à Dieu, participe à l'inviolabilité de Dieu lui-même. — L'apôtre, trouvant superflu d'énoncer en toutes lettres la conclusion, se contente de la faire pressentir par les derniers mots : « temple saint que vous êtes ». Le pronom pluriel οἵτινες est une attraction du ὑμεῖς suivant. Ce pronom relatif qualificatif doit être rapporté non à ναὸς seul, non à ἅγιος seul, mais à la locution tout entière, ναὸς ἅγιος, *temple saint*.

A quelles personnes s'appliquaient cet avertissement et cette menace ? Evidemment à ceux qui avaient travaillé à Corinthe de telle manière qu'ils avaient fini par désorganiser l'Eglise, par empoisonner sa vie religieuse et morale et par compromettre l'œuvre divine si heureusement commencée et continuée dans cette grande ville. C'est ici, me paraît-il, que nous trouvons l'explication complète de la fin du ch. 2, où Paul parlait de l'homme *psychique* ou naturel, en le distinguant du chrétien encore charnel (3.1-4). La majorité de l'Eglise de Corinthe appartenait à cette seconde catégorie ; mais il y avait là certainement une minorité que l'apôtre rangeait dans la première. C'étaient eux qu'il avait en vue dans les deux derniers versets si sévères du ch. 2 : l'homme qui n'a que son entendement naturel ; et c'est à eux qu'il revient dans les versets qui vont suivre où il fait de nouveau, comme au ch. 1, le procès de la sagesse mondaine. Nous l'avons déjà dit : ces divers passages ne nous semblent pouvoir concerner que

Ceux de Christ, tels qu'ils sont démasqués dans la seconde épître. Mais pourquoi l'apôtre adresse-t-il cet avertissement non point aux coupables eux-mêmes, mais à l'Eglise : « Ne savez-vous pas que *vous êtes* temple de Dieu », et tout ce qui suit ? C'est qu'il veut exciter toute l'Eglise à une sainte indignation et provoquer dans son sein une vigoureuse réaction contre les auteurs de ces troubles ; comparez l'appel à la vigilance des fidèles, Philippiens 3.2 : « Prenez garde aux mauvais ouvriers. » Dans les versets suivants, Paul montre la source du mal, telle qu'il l'avait déjà signalée au ch. 1, afin d'ouvrir les yeux aux uns et aux autres.

3.18 Que personne ne s'abuse lui-même ; si quelqu'un croit être sage parmi vous, qu'en ce siècle-ci il devienne fou pour devenir sage.

De nouveau un asyndeton, indice de l'émotion qui remplit le cœur de l'apôtre. — L'illusion, qu'il signale dans les premiers mots du verset, serait selon plusieurs la sécurité dans laquelle vivent ces docteurs, ne soupçonnant point le danger qu'ils courent (v. 16 et 17). Mais les mots εἴ τις δοκεῖ, *si quelqu'un croit*, se figure, prétend, portent plutôt à rapporter l'idée de *s'abuser* à ce qui suit. Il y a là des gens qui ont des prétentions à la sagesse et qui étalent leur éloquence au sein de l'Eglise. *Edwards* conclut du ἐν ὑμῖν, *chez vous*, que s'ils étaient parmi eux, ils n'étaient pas d'entre eux ; autrement Paul eût dit : τίς ὑμῶν. Le fait que ces gens étaient étrangers peut être vrai, mais le terme employé ne le dit point nécessairement. Son sens est plutôt celui-ci : « Si un individu quelconque, Corinthien ou autre, tout en prêchant l'Evangile *dans vos assemblées*, prétend au rôle de sage et à la réputation d'un profond penseur (4.10), qu'il se dise bien qu'il ne parviendra à la vraie sagesse qu'après avoir passé par une crise où périra cette sagesse propre dont il est gonflé, et à la suite de laquelle seulement il recevra celle d'en-haut ». Cette crise de mort à la fausse sagesse est ce que l'apôtre caractérise par ces mots : *qu'il devienne fou !* Renoncer à cette sagesse imaginaire qui n'est qu'une conception humaine, pour reconnaître son ignorance en ce qui concerne la grande affaire du salut, et, après avoir

saisi le Christ crucifié, folie aux sages de ce siècle, tirer de lui la sagesse divine qu'il a révélée au monde, voilà le seul moyen de réaliser la prétention exprimée dans ces mots « croire être sage ». — L'expression ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, *en ce siècle-ci*, appartient-elle à la proposition précédente ou à la suivante ; en d'autres termes, ce régime détermine-t-il l'idée d'être sage dans l'Eglise ou celle de devenir fou ? Dans le premier cas, ces mots caractériseraient un prédicateur qui tente d'obtenir parmi les chrétiens la réputation de sagesse en se faisant au milieu d'eux le *représentant de la sagesse du siècle*. Dans le second cas, Paul dirait : « Si tu as la prétention d'être un sage dans l'Eglise, bien ! Mais dans ce cas commence par humilier ta raison en acceptant la folie de la croix et par devenir ainsi fou *aux yeux des sages du siècle*, et alors tu pourras devenir réellement dans l'Eglise l'organe de la sagesse divine ». Malgré l'habile plaidoyer de Rückert en faveur du premier sens, nous croyons avec Hofmann que le second mérite la préférence. L'antithèse entre le *parmi vous*, et le *dans ce siècle-ci*, se dessine plus nettement et le sens est plus simple. — Les versets suivants justifient cette nécessité de mourir à la sagesse du siècle. Dès longtemps Dieu, le seul sage, ne l'a-t-il pas taxée de folie ? Deux déclarations scripturaires sont alléguées en preuve.

3.19 Car la sagesse de ce monde est folie devant Dieu, puisqu'il est écrit : Lui qui prend les sages dans leur ruse ; 3.20 et encore : Le Seigneur connaît que les raisonnements des sages sont vains.

Le premier passage déclare l'impuissance de la sagesse du monde à atteindre les buts qu'elle se propose, par conséquent sa vanité au point de vue de l'utilité. Il est tiré de Job 5.13. Les ruses des habiles deviennent elles-mêmes le filet dans lequel Dieu les prend, de sorte qu'ils sont obligés de confesser en définitive que plus ils ont été fins, plus ils ont été sots. Le verbe δράσσειν, *empoigner* (de δράξ, le *poing*), est bien plus expressif que le mot καταλαμβάνειν par lequel les LXX rendent le terme hébreu. L'apôtre améliore également la traduction des LXX en substituant à φρόνησις, *prudence*, le mot πανουργία, de πᾶν et ἔργον, la capacité de tout faire, non en

bien, mais en mal, pour atteindre le but qu'on s'est proposé.

Verset 20. Ce passage est tiré de Psaume 94.11. Il proclame l'inanité de la sagesse humaine, non plus quant à son résultat, mais quant à son essence même. L'hébreu et les LXX disent : « les pensées de *l'homme* ». L'apôtre dit : *des sages*, parce que c'est par eux que l'humanité exerce son intelligence. — Le verbe *connaître* a dans les textes originaux (hébreu et grec), comme souvent, deux objets ; d'abord l'objet connu, les pensées ; puis ce que Dieu connaît de ces pensées : qu'elles sont vaines. Nous ne pouvons rendre en français cette locution énergique. — L'apôtre ne juge ici la sagesse humaine qu'au point de vue du salut à découvrir et à accomplir. Il respecte assurément tout effort sincère de découvrir la vérité (Philippiens 4.8) ; mais le salut est une pensée de Dieu supérieure à toutes les découvertes de la sagesse humaine (2.6-8).

Quoiqu'il se fût adressé à l'Eglise entière (v. 17 : *Vous êtes...*), c'étaient les fauteurs des désordres que l'apôtre avait indirectement menacés dans les versets précédents. Les trois versets suivants renferment la direction qu'il lui reste à donner à l'Eglise elle-même sur sa conduite à l'égard des vrais ministres de Christ. C'est donc la conclusion du morceau commencé 2.5.

La position de l'Eglise par rapport aux prédicateurs.

3.21 Ainsi donc, que personne ne se glorifie dans les hommes, car toutes choses sont à vous.

L'apôtre a commencé par rappeler ce que les prédicateurs sont à l'égard de l'Eglise : des *serviteurs* de l'unique Seigneur ; puis, dans un passage qui peut être envisagé comme un épisode, il a mis sous les yeux de l'Eglise et des serviteurs eux-mêmes la grave responsabilité qu'encourent ces derniers (v. 10 à 20). Maintenant il conclut ; c'est ce que montre la particule de transition ὥστε, *de sorte que* ; nous ne pouvons la traduire ici que par *ainsi*

donc, à cause de l'impératif suivant. Nous verrons que c'est par cette même conjonction qu'est ordinairement annoncée dans cette épître la conclusion pratique à tirer d'un enseignement précédent (comparez 7.38; 11.33; 14.39; 15.58). — Sur l'impératif à la suite de ὧστε, voir à 1.31. — Se *glorifier en une personne* ne peut signifier que se vanter de sa relation avec elle, se faire un honneur de lui appartenir, comme un serviteur ou un disciple tire gloire du nom d'un maître illustre. C'est une allusion aux formules « Je suis de Paul... », d'Apollos, etc... » Bien loin que ce soient les fidèles qui appartiennent aux docteurs, ce sont bien plutôt ceux-ci qui leur appartiennent; et non seulement les docteurs, mais *toutes choses*. La sagesse stoïcienne avait dit : *Omnia sapientis sunt*, parce que le sage sait user de tout, même de ce qui le contrarie. Le fidèle peut le dire à un titre plus élevé et plus sûr encore, parce qu'il appartient à Dieu qui met toutes choses au service des siens. C'est dans ce sens que Paul dit (Romains 8.28) : « Toutes choses concourent en bien à ceux qui aiment Dieu ». Comme il le développe dans le même passage, Dieu, dans son plan éternel, a tout disposé pour le salut et la gloire de ceux qu'il a connus d'avance comme devant croire en son Fils. Le contenu de ce πάντα, *toutes choses*, est détaillé dans l'énumération suivante que l'on a appelée, non sans raison, « l'inventaire des propriétés de l'enfant de Dieu », et dans lequel figure la mort elle-même.

3.22 Soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit les choses présentes, soit les choses à venir : toutes choses sont à vous ; 23 et vous êtes à Christ, et Christ est à Dieu.

En tête sont placés les noms des trois docteurs dont on avait fait des chefs de parti et à l'occasion desquels est donné tout cet enseignement. Pour énoncer sa conclusion, Paul ne fait que retourner les trois formules. Au lieu de dire « Je suis à Paul », les Corinthiens doivent dire « Paul est à moi ». L'Église est le but; les ministres sont le moyen. Pierre, avec ses souvenirs personnels de la vie de Jésus, Apollos, avec sa connaissance des Écritures et le charme entraînant de sa parole, Paul, avec sa connaissance

supérieure du plan de Dieu pour le salut du monde et son activité apostolique incomparable, ne sont pas des maîtres auxquels l'Église doit s'inféoder, mais des dons qui lui sont faits et qu'elle doit mettre à profit sans dédaigner l'un, ni s'engouer de l'autre. Paul ne peut naturellement retourner de la même manière le mot d'ordre du quatrième parti ; car en soi cette formule exprimait justement la vérité. Nous verrons tout à l'heure comment il la ramène à son vrai sens.

Ces trois dons représentent une seule et même idée, celle du ministère, c'est-à-dire, en général, les dons de l'ordre spirituel. Paul y oppose *le monde*, l'ensemble des êtres qui, en dehors de l'Église, peuvent agir sur le sort des fidèles ou de l'Église elle-même. Animées ou inanimées, les créatures obéissent à Christ qui a reçu puissance sur toutes choses et, par lui, à l'Église « qui est son corps » (Ephésiens 1.22). — Parmi les puissances agissant dans le monde, il en est deux, d'une grandeur formidable et mystérieuse, qui semblent décider de la marche de l'univers : *la vie* et *la mort*. La première comprend tous les phénomènes qui ont un caractère de force, de santé, de productivité ; la seconde, tous ceux qui trahissent la faiblesse, la maladie, le dépérissement. De l'une ou de l'autre de ces deux forces procèdent toutes les influences contraires dont le fidèle se sent l'objet. Mais il connaît aussi qu'il n'en est pas le jouet : car c'est Christ, son Seigneur, qui en dirige et tempère l'action. *Chrysostome*, *Grotius* et d'autres ont restreint l'application de ces deux termes *vie* et *mort*, aux docteurs de l'Église. Mais l'apôtre veut au contraire qu'ils soient pris dans la plus grande généralité. — A ces deux paires, celle de l'ordre spirituel et de l'ordre terrestre, et celle de la vie et de la mort, l'apôtre en ajoute une troisième relative au temps : *les choses présentes* et *les choses à venir*. Le participe τὰ ἐνεστώτα, proprement : ce qui est imminent, prend, ici comme souvent, par le contraste avec « les choses futures », le sens de *choses présentes*. Il comprend tout ce qui peut nous arriver dans l'état présent des choses et aussi longtemps que nous en faisons partie ; tandis que *les choses futures* désignent la grande

transformation attendue, avec ses éternelles conséquences. Puis l'apôtre résume cette énumération en reproduisant le hardi paradoxe par lequel il l'avait commencée : « Oui, je vous le dis, *tout est à vous* ». On sent bien ce que veut l'apôtre : relever la conscience de cette Eglise, qui se dégrade en se mettant dans la dépendance de faibles instruments humains (ἀνθρώποις, v. 21), à la hauteur de sa glorieuse position en Christ. Il s'efforce de lui rendre le respect d'elle-même. C'est également l'intention qui ressort dans la parole suivante. v. 23. On pourrait être tenté de donner à ces mots *et vous êtes à Christ*, un sens restrictif « Vous êtes à lui seul, non à vos docteurs ». Mais dans les deux propositions analogues, celle qui précède et celle qui suit, Paul ne veut certainement pas dire « Toutes choses ne sont qu'à vous », et « Christ n'est qu'à Dieu ». Ce ne sont pas des restrictions que nous avons ici, mais de puissantes affirmations ; la pensée ne se limite pas, elle ascende. « Toutes choses sont à l'Eglise en raison de ce qu'elle-même appartient à Christ et dépend de lui ». C'est dans ce mot *et vous êtes à Christ*, que se trouve l'allusion au quatrième parti. Ce ne sont pas quelques présomptueux seulement, bouffis de leur propre sagesse, qui peuvent dire *Et moi, je suis de Christ* ; c'est là le privilège de l'Eglise entière. — Et, comme pour achever d'anéantir toute gloire humaine, Paul la nie jusque dans la personne de ce Seigneur en qui l'humanité pourrait légitimement se glorifier : *et Christ est à Dieu*. Comme l'Eglise possède toutes choses parce qu'elle dépend de Christ, Christ possède toutes choses parce qu'il dépend de Dieu (comparez 11.3). Dieu en Christ, voilà donc pour l'homme l'unique sujet de gloire (1.31). On s'est demandé, dès les premiers siècles de l'Eglise, si cette parole se rapportait à Christ en tant qu'homme ou en tant qu'être divin. Les anciens interprètes et plusieurs Pères, *Athanase* lui-même (voir *Edwards*), l'ont appliquée à la relation éternelle du Fils avec le Père. C'est ce que font aussi *Meyer, Kling*, etc. De là résulterait la subordination du Fils au Père dans le sein même de la Trinité. D'autres, *Augustin, Calvin, Olshausen, de Wette, Edwards*, l'appliquent à Christ dans son humanité seulement, afin de maintenir l'égalité essentielle du Père et du Fils. Il faut avant tout

reconnaître que cette parole se rapporte au Seigneur dans son état de gloire actuel, car c'est comme glorifié qu'il est le chef de l'Eglise. Mais cela même prouve que la première explication n'est pas moins vraie que la seconde ; elles sont aussi inséparables l'une de l'autre que les deux états, humain et divin, en la personne du Christ exalté. C'est dire que nous appliquons la notion de dépendance renfermée dans l'expression de Paul, non seulement à l'humanité du Seigneur, mais aussi à sa divinité. N'est-ce pas ce qu'impliquent d'ailleurs les noms de *Fils* et de *Parole* employés pour désigner son être divin ? Et *Beet* n'a-t-il pas raison d'affirmer que cette notion de la subordination essentielle du Fils au Père permet seule de concevoir l'unité dans la Trinité divine ? Le sens est donc que, quant à sa personne une et indivisible, comme Fils de Dieu et comme fils de l'homme, Jésus reçoit tout du Père et lui appartient en conséquence totalement. C'est sur cette dépendance absolue que repose sa souveraineté universelle.

Dès que l'Eglise de Corinthe s'élèvera à l'intuition de ces relations, que deviendra parmi ses membres le misérable désir de se grandir eux-mêmes et de faire de ce qui peut manquer aux autres un motif de satisfaction propre ? Comment, en contemplant la dépendance absolue où le Fils demeure vis-à-vis du Père, se glorifier encore en soi-même ou en un autre ? Chaque fidèle possédera tout, même les docteurs éminents qui le font progresser, comme des dons de sa main.

Après avoir ainsi fait rougir les Corinthiens de leurs engouements coupables, il ne reste plus à l'apôtre qu'à réprimer les jugements téméraires que quelques-uns s'étaient permis à son sujet : c'est ce qu'il fait dans le passage suivant, qui termine ce morceau.

La position de Paul par rapport aux Corinthiens.

4.1 Que chacun nous envisage comme serviteurs de Christ et administrateurs des mystères de Dieu.

Après avoir expliqué ce que les prédicateurs *ne sont pas*, afin d'en conclure qu'il ne faut pas se rendre dépendant d'eux, l'apôtre montre *ce qu'ils sont*, afin de les soustraire aux jugements téméraires des membres de l'Eglise. Il le fait d'abord en continuant à parler de lui et d'Apollos (*nous*, comparez v. 6), puis il parle uniquement de lui-même (*moi*, v. 3). — Le mot οὗτος, *ainsi*, qui commence ce morceau, a été compris dans le sens de *ainsi donc*. Il lierait ce morceau au précédent, en annonçant une conséquence qui en est tirée. Mais les v. 21-23 avaient déjà tiré la conséquence (ὥστε, v. 21) de l'exposé précédent. Et la relation logique entre ce qui suit et ce qui précède serait plutôt celle d'une opposition. La fin du v. 23 avait élevé les lecteurs à une telle hauteur, que l'apôtre renonce à y rattacher ce qui suit par une particule quelconque et continue par un asyndeton. Il me paraît en effet, comme à Rückert, que le οὗτως n'est autre chose que l'antécédent du ὥς, *comme*, qui suit (comparez Jean 7.46; Ephésiens 5.33; Jacques 2.12, etc.). Le sens est « *Voici comment* vous devez nous envisager ». — Le mot ἀνθρώπωνος pourrait se traduire par notre pronom *on*; mais peut-être est-il mieux rendu par *chacun* (comparez 11.28). Edwards voit dans l'emploi de ce mot une imitation du *Isch* hébreu. Bengel croit que ce terme est destiné à opposer déjà le jugement de l'homme à celui de Dieu. Je pense que l'apôtre veut faire sentir qu'il s'adresse à l'Eglise dans la personne de *chacun* de ses membres et rappeler à ceux-ci la notion d'ignorance et de faiblesse attachée à la condition humaine. — Le terme de ὑπηρέτης, que nous traduisons par *serviteur*, désigne proprement un homme qui fait office de rameur sous les ordres de quelqu'un (ὑπό et ἐρέσσω); c'est un homme travaillant librement au service d'autrui: il désigne ici le côté actif et laborieux du ministère chrétien. Celui d'οἰκονόμος, *intendant*, dispensateur, désigne, chez les anciens, un esclave de confiance auquel le maître remet la direction de sa maison et en particulier le soin de distribuer à tous les serviteurs leur tâche et leur portion de nourriture (Luc 12.42). Ce second terme désigne les prédicateurs comme administrateurs d'une vérité qui n'est pas la leur, mais celle de leur Maître. Il se rapporte au côté intime et spirituel de

l'œuvre du ministère. — Le bien administré par eux, ce sont *les mystères de Dieu*. Ce terme de *mystère*, au singulier, désigne le plan du salut en général (voir à 2.7). Au pluriel, il se rapporte aux différents desseins renfermés dans ce plan. Le pluriel est ici en relation avec l'idée de distribution attachée à celle d'économe. Peut-être Paul fait-il allusion au choix qu'Apollon et lui ont dû faire entre les matériaux multiples de l'enseignement chrétien, pour n'employer dans chaque cas que ceux qui étaient appropriés à l'état des Corinthiens (3.2). — Les génitifs *de Christ* et *de Dieu*, qui sont certainement en rapport avec ceux de 3.23, rappellent que les prédicateurs, comme travaillant au service actif *de Christ*, le chef de l'Eglise, et chargés de distribuer à celle-ci les vérités *de Dieu*, ont à rendre compte devant ces autorités suprêmes et non devant les membres de l'Eglise. Ils vont où le Christ les envoie et transmettent ce que Dieu leur a donné. Il n'y a pas à les juger *sous ce rapport*. Ce qu'on peut seulement leur demander, c'est d'être fidèles dans la manière dont ils remplissent les missions qui leur sont confiées et dont ils conforment leurs enseignements à la mesure de lumière qu'ils ont reçue.

4.2 Or ce qui^a reste^b à requérir^c de la part des administrateurs, c'est que chacun soit trouvé fidèle.

Le sens de la leçon reçue (ὅ δὲ λοιπὸν ζητεῖται . . . ἵνα) est celui-ci : « Quant à ce qui peut être requis de plus (λοιπόν, *du reste*) des administrateurs, c'est que. . . » D'après cette leçon, l'apôtre veut dire : Une fois le ministère d'enseignement confié par Dieu à un homme, il n'y a plus à demander s'il est plus ou moins éloquent, plus ou moins profond, plus ou moins captivant — Dieu, qui l'a choisi et envoyé, est celui que concernent toutes ces questions — mais seulement s'il est *fidèle*, c'est-à-dire s'il donne

^aT. R. lit ο δὲ (or ce qui), avec E L et la plupart des Mnn., tandis que **N** A B C D F G P It. Syr. lisent ωδὲ (dans ces circonstances-là).

^bAprès λοιπόν, **N** lit τι (quelque chose ou qu'est-ce qui ?).

^cT. R. avec B L Mnn. It. Syr. lit ζητεῖται (on cherche), tandis que **N** A C D E F G P lisent ζητεῖτε (cherchez).

consciencieusement ce qui lui est confié, s'il met au service de cette tâche tous les dons et toutes les forces dont il est doué; si, comme un serviteur dévoué, il n'a qu'un seul intérêt, la cause de son Maître. On ne peut lui demander compte que de l'emploi consciencieux de ce qu'il a reçu. — Ce sens clair et naturel convient au contexte et ne laisse rien à désirer. Mais plusieurs Mjj. des *trois* familles présentent des leçons différentes. Les uns (A C D F G P) lisent ὤδε λοιπὸν ζητεῖτε, ce qui doit signifier « Au reste dans ces circonstances recherchez chez les administrateurs que chacun soit trouvé fidèle... » Ce sens est inadmissible. On sent que dans une pareille phrase sont mêlées deux choses : une exhortation adressée à des personnes déterminées, les lecteurs corinthiens (*recherchez*), et un principe général (*chez les économes; chacun, τίς*). Le *Sinaït.* cherche à remédier à cet inconvénient en introduisant après λοιπὸν un τι qui ne peut être pris que dans le sens interrogatif : « Dans ces circonstances, du reste, *que* cherchez-vous autre chose chez les économes, que de ce que chacun... ? » Le sens est bon en soi; seulement, au lieu de : *chez les économes*, il devrait y avoir : *en nous*. Car si cette question exprime une conséquence à tirer du v. 1, comme l'exigerait le mot ὤδε, *dans cet état de choses*, il devrait y avoir : *en nous* (*ces administrateurs déterminés*), et non : *dans les administrateurs*, en général. Le τις suivant ne convient également qu'à une maxime. — Reste la leçon de B : ὤδε λοιπὸν ζητεῖται ἵνα « Dans cet état des choses, on recherche uniquement (λοιπὸν, ce qui seul reste) chez les dispensateurs, que... » Cette leçon, quoique admise aujourd'hui par la plupart des interprètes, n'est pas plus admissible que la précédente et par la même raison. Le ὤδε, *dans cet état de choses*, ne peut se rapporter qu'au cas du v. 1, par conséquent aux ministres désignés par le ἡμεῖς, *nous* (Paul et Apollos), tandis que les mots *chez les économes*, donnent à cette parole le caractère d'une règle de conduite tout à fait générale. Il faut donc en revenir à la leçon et au sens du T. R. C'est ici l'un de ces cas où toutes les présomptions de la critique externe viennent, quoi qu'on en dise, se briser contre la raison exégétique. L'on s'explique assez aisément ce qui a donné lieu à la corruption du texte

chez une partie des documents des trois familles et déjà dans les anciennes versions. On a commencé par substituer à ζητεῖται, *est cherché*, l'impératif ζητεῖτε, *cherchez*, soit pour continuer la série des impératifs précédents, (καυχάσθω, λογιζέσθω) et donner à la phrase une tournure exhortative (la même erreur que chez la plupart des Mjj., Romains 5.1 : ἔχωμεν, et 1 Corinthiens 15.49 : φορέσωμεν), soit que cette faute provînt de la prononciation de αι (dans ζητεῖται) comme ε. Cet impératif une fois admis, on a été conduit à changer ὁ δέ en ὃδε pour faire de ce verset une application de l'idée du verset précédent. — Λοιπόν, *du reste*, c'est-à-dire : en plus de ce que Dieu et Christ donnent à leurs agents (comparez les expressions « la grâce qui m'a été donnée » 3.10, et le ὡς ἔδωκεν, 3.5). — La relation entre les deux idées de *chercher* et de *trouver* est évidente. C'est cette relation qui justifie l'emploi de la conjonction ἵνα, *afin que*. On cherche dans le but de trouver. — L'idée de ce verset est donc : que la seule chose dont l'intendant soit responsable, c'est sa fidélité. Or c'est justement sur ce point que le jugement de l'homme est incompetent, v. 3 à 5.

4.3 Or, pour moi, il m'importe on ne peut moins d'être jugé par vous ou par un tribunal humain; bien plus, je ne me juge pas moi-même. 4 Car je ne me sens coupable de rien; mais pour cela, je ne suis pas justifié; mais^a celui qui me juge, c'est le Seigneur.

Les deux versets précédents se rapportaient aux prédicateurs en général, spécialement à Apollos et à Paul. Dès ce verset, l'application devient tout à fait personnelle à Paul. Car ce qu'il va déclarer, l'apôtre ne peut évidemment l'affirmer qu'en ce qui le concerne lui-même. — ἐμοί : « *pour moi (du moins)* ». Paul ne peut savoir si Apollos penserait comme lui sur ce point. — La préposition εἰς, qui indique un mouvement, une tendance vers un point, est un peu incorrecte, avec le verbe de repos ἔστι. Elle indique la réduction progressive à un minimum de valeur, à mesure que l'apôtre pèse ces jugements que l'on porte sur lui à Corinthe. Ces juge-

^aAu lieu de ο δέ, **N** lit ο γαρ (*car* celui).

ments défavorables deviennent de plus en plus pour lui la dernière chose qui l'inquiète. — Le *que* (ἵνα) ne perd pas entièrement la notion de but : Paul n'a aucun intérêt à ce que ces jugements existent ou n'existent pas. — Le terme ἀνθρωπίνη ἡμέρα, que nous rendons par *un tribunal humain*, signifie littéralement *un jour humain*, un jour d'assises humaines. Le mot *jour* est employé de la même manière dans la locution latine *diem dicere*. — Ces derniers mots renferment un adoucissement à ce que Paul vient de dire du peu de valeur qu'il attache aux jugements de certains Corinthiens. Cette même indifférence, il l'éprouve à l'égard de tout jugement humain, en général. — Le terme ἀνακρίνειν désigne plutôt l'enquête que le jugement ; mais comme l'enquête aboutit à une sentence et que nous n'avons pas de verbe pour rendre le sens propre, nous devons traduire par le mot *juger*. — Une fois sur cette voie, l'apôtre va jusqu'au bout. Lui-même, il ne se sent pas en mesure de se juger sûrement. Le ἀλλά indique la gradation « Je récusé non seulement le jugement des autres, *mais encore* celui de moi-même » (comparez 2 Cor. 7.11). Il sent qu'il reste dans son intérieur des replis inexplorés qui ne lui permettent pas de constater jusqu'au fond la réalité, l'intégrité complète de sa propre fidélité et par conséquent de prononcer sur lui-même une sentence valable.

Verset 4. Sa conscience intime ne lui reproche aucune infidélité ; mais pour tout cela (ἐν τούτῳ), il n'est pas encore justifié, c'est-à-dire trouvé irréprochable, par Celui qui sonde les cœurs et les reins (v. 5). On objecte ordinairement que dans ce sens si simple, admis par *Chrysostome, Calvin, de Wette, Osiander, Edwards*, le terme δικαιῶσθαι, *être justifié*, est pris dans un sens purement moral, tout différent du sens dogmatique ordinaire qu'il a chez Paul. Cela n'est pas exact. Le sens du mot *être justifié* demeure au fond toujours le même : être déclaré juste. Seulement cet acte déclaratif est appliqué à une autre époque et rendu à d'autres conditions que dans l'usage qu'en fait ordinairement l'apôtre. Il s'agit ici du jour du jugement, non du moment de la conversion ; et par conséquent la condition de la

justification n'est pas la foi seule, mais la sainteté et la fidélité, fruits de la foi. Au moment de la conversion on est déclaré juste sans l'être encore ; au moment du jugement, pour être déclaré tel il faut l'être en réalité. Le sens déclaratif du mot justifier reste donc à la base de l'emploi que l'apôtre fait ici de ce terme ; il en est exactement de même dans le passage Romains 2.13. — *Mélancton, Calvin, Rückert, Meyer, Beet* maintiennent l'application de ce terme à la justification par la foi, dans le sens ordinaire du mot. Voici l'explication toute différente qu'ils donnent de ce verset : « J'ai beau ne me sentir coupable de rien ; ce n'est pas là-dessus que repose ma justification, mais sur Christ seul ». *Rückert* et *Meyer* allèguent particulièrement la position des mots ἐν τούτῳ, *en cela*, après la négation οὐκ, position qui fait que la négation, au lieu de porter sur le verbe, porte sur ἐν τούτῳ ; ce n'est donc pas le *être justifié* qui est nié, mais le *être justifié en cela*, c'est-à-dire au moyen de la fidélité dont Paul est conscient. Il veut dire : « Je suis justifié non par cela, mais par autre chose ». Son système était assez connu, pense *Rückert*, pour que chacun comprît quel était cet autre moyen sous-entendu. Mais *Osiander* répond avec raison que, dans ce cas, ce que Paul affirme si énergiquement est une chose qui s'entend d'elle-même. Qui pourrait supposer que l'apôtre songe à fonder sur la fidélité apostolique actuelle l'absolution de tous les péchés de sa vie passée ? Puis il serait étrange qu'en opposition au moyen de justification qu'il exclut si expressément, il sous-entendît purement et simplement celui qu'il maintient. Enfin, les v. 3 et 5 nous transportant manifestement au jour du jugement, nous sommes obligés de rapporter aussi le v. 4 à ce moment-là. Quant à la position du ἐν τούτῳ (*pour cela*) après la négation, elle est destinée à faire ressortir cette idée du *pour cela* dans le sens de « *même pour cela* », sans qu'il y ait nécessairement opposition à un autre moyen de justification. — D'après une explication assez fréquente chez les catholiques, l'apôtre exprimerait ici l'incertitude où il est plongé relativement à son état de grâce, et enseignerait par là même l'impossibilité pour le chrétien de parvenir ici-bas, à moins que par une révélation exceptionnelle, à l'assurance du salut. *Cal-*

vin a déjà écarté ce malentendu. Paul nie la compétence de quelque juge humain que ce puisse être, fût-ce lui-même. Mais si même il n’obtenait pas de Dieu l’approbation complète à laquelle il aspire et espère avoir droit, il n’en résulterait pas à ses yeux que son salut fût compromis pour cela. Ne vient-il pas d’affirmer lui-même que l’ouvrier qui aura bâti avec de mauvais matériaux, mais sur le vrai fondement, ne périra pas, mais perdra uniquement le salaire de son travail ? Comment donc mettrait-il en doute son propre état de grâce pour quelque infidélité restée inaperçue même de sa conscience ? Même répréhensible en un point, il ne serait pas rejeté pour cela.

Si le sens que nous rejetons eût été celui que Paul avait en vue, il eût dû continuer en disant : « *Car* c’est le Seigneur qui me *justifie* ». Il dit au contraire, en pensant au jugement : « *Or* c’est le Seigneur qui fait *l’enquête* ». — Le *Sinaït.* lit γάρ au lieu de δέ, ce qui donne un excellent sens : « Je ne suis pas justifié par le fait de ma bonne conscience ; *car* celui qui fait l’enquête seule valable, c’est le Seigneur ». Mais le δέ fait pourtant mieux ressortir la distinction entre ce juge d’enquête seul compétent et l’homme faillible qui prétend se poser en juge. — Le participe présent ἀνακρίνων indique la fonction permanente, l’office. « L’investigateur de ma vie, c’est Lui. »

4.5 De sorte que ne portez aucun jugement avant le temps, jusqu’à ce que vienne le Seigneur qui même^a tirera à la lumière les choses cachées dans les ténèbres et manifestera les desseins des cœurs ; et alors la louange sera donnée à chacun de la part de Dieu.

Ce verset est comme le point final apposé à l’application personnelle que Paul vient de faire dans les v. 1 à 4. Le ὥστε, *de sorte que*, correspond à celui de 3.21. Là le sens était : *de sorte que* pas d’engouement ! Ici : *de sorte que* pas de jugement ! — Le τι est plutôt un déterminatif que l’indication de l’objet de κρίνετε : « Ne portez aucun jugement ! » — Les mots *avant le*

^aDEFG It. omettent και (*même*).

temps, sont expliqués par ce qui suit : *jusqu'à ce que vienne le Seigneur*, le vrai juge. Cette qualité qui lui appartient exclusivement est expliquée par les deux proposition relatives suivantes. En effet le jugement infaillible d'une vie humaine suppose deux choses : la révélation de la totalité des actes de cette vie, même des plus ignorés, et la manifestation des mobiles intimes de la volonté, dans les actes connus ou inconnus. C'est là ce que veut dire Paul par les deux expressions « *les choses cachées dans les ténèbres* » et « *les desseins des cœurs* ». Les actes cachés, qui seront mis au jour, ne sont pas seulement les mauvais, mais aussi les bons (Matthieu 6.3-4,6 ; 1 Timothée 5.24-25). Il faut d'autant plus tenir compte ici des derniers qu'il n'est question ensuite que de *la louange*. — Les mobiles et les sentiments intimes sont ce qui détermine aux yeux de Dieu la vraie qualité des actions ; c'est donc sur leur connaissance complète que repose la juste appréciation d'une vie humaine. — Le *καί* devant *φωτίσει*, que nous avons traduit par *même*, que d'autres rendent par *aussi*, a été diversement compris. *Osiander, Rückert* : « Il viendra non seulement juger, mais *aussi* mettre en lumière ». Ce sens est inadmissible ; car le second de ces faits ne devrait pas suivre le premier, mais le précéder. *Meyer* : « Entre autres choses, à sa venue, il fera *aussi* celle-là (mettre en lumière) ». Mais pourquoi faire allusion à d'autres choses, et quelles sont ces choses ? *Hofmann* établit une corrélation entre les deux *καί* dans le sens de : *et...et...*, ou de : non seulement... , mais encore. Mais pourquoi accentuer si fortement la nuance à peine saisissable entre les deux verbes presque synonymes ? Il me paraît que le premier *καί*, rendu par *même*, porte sur les deux verbes suivants et oppose toute la portion de la vie *connue* des autres hommes à celle que le Seigneur seul connaît et qu'il manifestera à ce moment-là. Le second *καί*, *et*, ne fait que lier les deux verbes parallèles et équivalents. — Le *et alors* fait ressortir la gravité de ce moment de révélation complète ; il l'oppose aux jugements anticipés des Corinthiens (*avant le temps*). — La *louange* : la vraie, celle qui ne courra pas le risque d'être transformée en sentence de condamnation par un tribunal plus élevé, comme les louanges prématurées que décer-

naient les Corinthiens aux docteurs qu'ils exaltaient. Quel aiguillon que ce dernier mot adressé et aux frivoles admirateurs et aux orateurs remplis d'eux-mêmes qui avaient excité cet enthousiasme profane ! Par le passage qui suivra, 4.18-21, nous pourrons comprendre jusqu'à quel point allaient déjà les choses à Corinthe dans cette direction fâcheuse.

4. L'orgueil, première cause du mal

(4.6-21)

C'est ici l'application finale et générale de toute cette première partie, relative aux divisions qui s'étaient produites dans l'Eglise. L'apôtre, après avoir rappelé aux Corinthiens la vraie nature de l'Évangile et déduit, comme conséquence, celle du ministère chrétien, leur fait toucher au doigt le vice qui les ronge, l'orgueil spirituel. Il passe ici de la défensive à l'offensive ; il s'est justifié en face des critiques frivoles et téméraires des Corinthiens ; il procède maintenant à leur propre jugement. — Le v. 6 est la transition de l'exposé précédent à la conclusion pratique.

4.6 Or, mes frères, j'ai présenté ces choses comme en les appliquant à moi-même et à Apollos à cause de vous, pour qu'à notre occasion vous appreniez à ne pas^a dépasser cette limite^b : Ce qui est écrit ; afin que vous ne vous enfliez pas chacun en faveur de l'un contre l'autre.

Par l'allocution : *frères*, Paul se rapproche de ses lecteurs. Le verbe μετασχηματίζειν signifie proprement : présenter une chose ou une personne sous une forme différente de sa figure naturelle, transformer, déguiser. C'est dans ce sens qu'il est appliqué à Saül dans les LXX, 1 Samuel 28.8 (*Henrici*) ; comparez aussi 2 Cor. 11.13-14. Saint Paul veut dire que dans le passage

^aLe T. R. lit φρονεῖν après γεγραπται avec L P Syr. ; tous les autres l'omettent.

^bLe T. R. lit ὑπερ ὁ avec D E F G L Syr^{sch} ; ✠ A B C F lisent ὑπερ α.

précédent (depuis 3.5) il a présenté, en les appliquant à lui et à Apollos, les principes sur le ministère qu'il avait à cœur de rappeler, en vue de certains prédicateurs et de l'Église, qui les méconnaissaient. Il n'a pas voulu désigner par leur nom ces prédicateurs pour ne pas risquer de froisser des susceptibilités déjà éveillées. Il explique cette méthode dont il a cru devoir user en cette circonstance délicate par le mot δι' ὑμῶν, à cause de vous, ce qui signifie ici : « pour vous faire accepter plus facilement la vérité présentée de cette manière ». Des expressions telles que celles-ci : « Paul n'est rien, Apollos n'est rien » (3.7), appliquées à d'autres personnages qui primaient à Corinthe, auraient paru blessantes, tandis que sous cette forme employée par Paul la vérité énoncée perdait tout caractère d'hostilité personnelle. Il résulte de là que le mot ταῦτα, ces choses, s'applique uniquement au dernier morceau sur le ministère, et nullement aux morceaux précédents sur la nature de l'Évangile. On s'est donc trompé en trouvant ici une preuve en faveur de l'application à Apollos ou à ses partisans de la polémique contre la sagesse humaine dans les deux premiers chapitres. Ce passage montre bien plutôt combien Paul se sentait uni à Apollos, puisqu'il pouvait le traiter comme un second lui-même et le distinguer aussi nettement des docteurs qu'on lui opposait à Corinthe.

Après avoir expliqué la méthode dont il s'est servi dans l'enseignement précédent, il indique le but de cet enseignement. En parlant ainsi de lui et de son ami, il a voulu leur tracer une limite qu'ils ne doivent jamais dépasser dans leur appréciation des prédicateurs que le Seigneur leur donne. Toute gloire doit être refusée à l'homme dans l'œuvre spirituelle dont il est l'agent. Le T. R. donne pour objet au verbe μάθητε, que vous appreniez, l'infinitif φρονεῖν, penser à, aspirer : « afin que vous appreniez à ne pas aller dans votre pensée au delà de... » Mais, d'après l'autorité des Mss., ce mot est probablement une glose ; elle serait empruntée à Romains 13.3, selon *Hofmann*. En retranchant ce mot, le sens reste le même ; mais le tour de la phrase est plus bref et plus piquant : « afin que vous appreniez le :

ne pas aller au-delà de *ce qui est écrit* (gréco-lat. et byz.) ou *des choses qui sont écrites* (alex.) ». Mais à quoi pense l'apôtre dans ce ὅ ou ἃ γέγραπται ? On pourrait rapporter ces mots à ce que Paul lui-même vient d'écrire dans le morceau précédent. Il faudrait adopter dans ce cas la leçon alex. ἃ, *les choses qui* ; car la locution *ce (ὅ) qui est écrit*, s'appliquerait naturellement à l'Ancien Testament. Mais même avec la forme alexandrine l'application de ces mots au morceau précédent est peu vraisemblable. Paul n'eût-il pas dit plutôt : ἃ προέγραψα ou ἃ προεγράφη, *ce que j'ai ou qui a été écrit auparavant* ? (comparez Ephésiens 3.3). — Ou bien on a supposé que Paul voulait rappeler ici les paroles scripturaires qu'il avait citées plus haut (3.19-20 ; 1.31). Mais ces citations étaient trop éloignées pour que les lecteurs pussent comprendre une telle allusion. Bengel, Meyer, Kling, Edwards rapportent ces mots : *ce qui est écrit*, à l'Ancien Testament en général, cette règle suprême pour la pensée humaine, qui ôte toute gloire à l'homme et attribue tout succès à Dieu. Mais une citation aussi vague et générale est peu vraisemblable. Il me paraît, ainsi qu'à plusieurs interprètes modernes, qu'il faut voir ici une maxime proverbiale, peut-être en usage dans les écoles rabbiniques : « Pas au-delà de ce qui est écrit ! » L'article τὸ, *le*, qui précède ces mots, semble leur donner en effet ce caractère en quelque sorte technique. (Comparez l'article τὸ, Romains 13.9 et Galates 5.14, employé ainsi devant des formules connues.) Le sens serait donc : afin que vous rentriez tous, à l'occasion de ce que je viens de vous dire de nous-mêmes (Apollos et moi), dans cette limite d'une saine appréciation : « Pas au-delà de ce que dit l'Écriture (elle qui partout enseigne le néant de l'homme) ! » Ce sens revient ainsi à celui de l'explication précédente.

Ce premier *afin que*, qui est l'explication du *à cause de vous*, doit être un moyen en vue d'un second but plus éloigné. Le sens de la dernière proposition me paraît ressortir clairement de l'opposition entre les deux prépositions, ὑπέρ, *en faveur de*, et κατά, *contre*. Il s'agit des membres de l'Église qui s'engouaient d'un docteur pour en dénigrer un autre. L'apôtre appelle

cet engouement une *enflure*, parce que, en exaltant un autre homme, on se sait gré à soi-même de l'admiration que l'on ressent ; on se glorifie de savoir apprécier une supériorité que d'autres méconnaissent ; l'orgueil du chef de parti devient ainsi celui du parti tout entier. Les derniers mots : *contre un autre*, peuvent se rapporter ou à tel autre docteur que l'on dédaigne, ou à tel autre membre de l'Eglise qui ne partage pas le même engouement ou qui en éprouve un autre tout différent. L'opposition des deux régimes : *en faveur de l'un* et *contre l'autre*, me paraît décider en faveur du premier sens. Le pronom εἰς *un*, est employé au lieu de τίς, *quelqu'un*, dans le but d'isoler plus profondément cet individu qui se pose en juge et par là rompt l'unité du corps. Et quand ce *un* c'est *chacun*, que devient l'Eglise ? — Il est difficile d'expliquer la forme du mot φουσιοῦσθε. Si c'est l'indicatif, ce mode ne convient pas à la conjonction ἵνα, *afin que* ; et si c'est le conjonctif, la contraction régulière serait φουσιῶσθε. Ce dilemme a poussé *Fritzsche* et *Meyer* à donner ici à ἵνα le sens de *où* ; ce qui signifierait « état de choses dans lequel ». Mais ce sens serait bien oiseux, et le mot ἵνα n'est employé nulle part de cette manière dans le Nouveau Testament ; dans le grec classique même cet emploi n'a lieu qu'en poésie. Il faut donc admettre ou bien que dans ce cas l'apôtre a usé d'une forme de contraction incorrecte, mais qui pouvait être usitée dans le grec postérieur ou dans la langue parlée, ou bien qu'il a employé le mode indicatif avec la conjonction ἵνα. C'est ce qui a lieu assez souvent avec les verbes au futur, lorsque l'on veut accentuer la réalité de l'action dépendante du *afin que*. En appliquant ici cette construction au présent, Paul rappellerait énergiquement que ce fait, qui ne doit pas être, se passe *réellement* en ce moment à Corinthe. La même forme se retrouve Galates 4.17 (ζηλοῦτε pour ζηλῶτε), et de nouveau pour un verbe en ὀω ; cette circonstance pourrait faire pencher pour la première explication. — Le verset suivant va montrer tout ce qu'une telle enflure a de condamnable.

4.7 Car qui est-ce qui te distingue ? Et qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et

si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu comme si tu ne l'avais pas reçu ?

C'est bien ici la forme tracée par le *Il est écrit*. Car l'une des vérités fondamentales des Ecritures est que la créature ne possède rien qui ne soit un don du Créateur. — On a parfois appliqué les trois questions de ce verset uniquement aux chefs de parti et non aux membres de l'Eglise. Mais l'apôtre ne distingue pourtant pas si strictement entre les admirateurs et les admirés ; car la ligne de démarcation entre les enseignants et les enseignés n'était pas si nettement tracée alors qu'elle l'a été plus tard. — La première question se rapporte à la supériorité que s'attribuait chaque membre éminent d'un parti vis-à-vis de ceux des autres partis. L'apôtre demande à cet homme, qui se croit supérieur à d'autres, à qui il attribue l'honneur de cette position privilégiée qu'il a obtenue. Pour ce sens de διακρίνειν, *distinguer*, comparez 11.29 ; Actes 15.9. Quelle est la réponse attendue ? Plusieurs pensent que c'est : *personne*. Ils s'appuient sur ce que la réponse à la seconde question est certainement : *rien*. Le but de l'apôtre serait de nier la supériorité même dont cet individu se vante. Mais dans ce sens n'eût-il pas fallu plutôt τί (*qu'est-ce qui ?*) que τίς (*qui est-ce qui ?*) ? D'autres pensent que la réponse sous-entendue est *Dieu* : « Celui qui te distingue des autres par une supériorité de dons, ce n'est pas toi-même, c'est Dieu ». Ce sens vaut certainement mieux. Mais par là cette question devient presque identique à la suivante. Ne vaut-il pas mieux formuler ainsi la réponse : « *Pas toi-même* » . Il y a ainsi dans la question suivante une gradation indiquée par le δέ. En effet, cette seconde question porte sur les qualités qui sont pour l'individu le sujet de son orgueil, ses dons, ses lumières, son éloquence, et la réponse est : « absolument *rien* ». La troisième question implique la conclusion à tirer des deux autres. Le καί peut être envisagé comme indépendant de εἰ : « *Si réellement* » (*Hofmann, Holsten*). Mais il peut aussi former avec εἰ une conjonction unique dans le sens de *quoique* : « *Comment, quoique ayant reçu, te glorifies-tu comme n'ayant pas reçu ?* » C'est le sens le plus naturel (comparez *Edwards*). —

Dans cette forme interrogative trois fois répétée et dans cette apostrophe individuelle : *toi*, on sent percer l'émotion, l'indignation même qui remplit l'apôtre. Il est révolté à la pensée de ces prétentions vaniteuses et si contraires à l'humilité que devrait inspirer la foi. A ce moment le spectacle du péché de l'Eglise s'offre à ses yeux avec une telle vivacité que son discours prend tout à coup la forme d'un long sarcasme. Il croit voir là devant lui le vieux pharisaïsme ressuscité sous les formes de la vie chrétienne. Sa brûlante ironie ne prend fin qu'au v. 13 où elle s'éteint dans la douleur.

4.8 Déjà vous êtes rassasiés; déjà vous êtes devenus riches; sans nous vous avez commencé à régner; et plutôt à Dieu^a que vous régnassiez, afin que nous régnassions aussi avec vous!

L'asyndeton est un nouvel indice d'émotion. Le ἤδη, *déjà*, placé en tête, répété et placé de même dans la seconde proposition, exprime bien le mouvement de ce morceau tout entier : « Maintenant déjà ! » Paul et les autres apôtres sont encore dans un monde de souffrance ; mais à Corinthe on vit déjà en plein triomphe. — Le *rassasiement* désigne l'imperturbable satisfaction d'eux-mêmes qui caractérisait les Corinthiens. C'en est fait au milieu d'eux de cette pauvreté d'esprit, de cette faim et de cette soif de la justice, de ces larmes de la repentance, dont Jésus fait la condition permanente de la vie en lui (Matthieu 5.1-4). Ce sont des gens qui n'ont plus rien à demander, dont tous les besoins spirituels sont satisfaits ; ils sont parvenus à la vie parfaite ! — L'expression de *richesse* fait sans doute allusion à cette abondance de dons spirituels qui distinguait cette Eglise entre toutes les autres et que Paul lui-même avait reconnue en commençant (1.5,7). Le reproche s'applique, non au fait de la possession des dons, mais au sentiment d'orgueil qui l'accompagnait. — L'aoriste est substitué au parfait, parce que le rassasiement est un état qui demeure, tandis que *l'acquisition* de la richesse est le fait initial et momentané. — Le ἐβασίλευσατε signifie *Vous êtes devenus rois*. L'avènement à la royauté est exprimé

^aD F G omettent γε.

par l'aoriste ; car l'aoriste dans les verbes en εἶπω désigne volontiers non l'état, mais l'entrée dans l'état. Cette royauté est naturellement celle de l'époque messianique où les fidèles doivent régner avec Christ. Cet état de choses glorieux semble avoir déjà commencé à Corinthe. Plus d'obscurité, plus d'infirmité ! L'Eglise nage en plein état céleste. Suavités ineffables, lumières sublimes, forces miraculeuses, prédications entraînant, rien ne lui fait défaut. — Les mots χωρὶς ἡμῶν, *sans nous*, ont été compris dans le sens de « en notre absence » ou de « sans notre coopération » ; comme si Paul voulait dire : « Il s'est passé de grandes choses à Corinthe depuis que nous vous avons quittés ! » Mais en interprétant ainsi, on oublie que le régime *sans nous* tient lieu, dans cette troisième proposition, du ἤδη, *déjà*, qui commençait les deux premières, ce qui conduit à un sens encore bien plus poignant : « Sans que nous-mêmes ayons part à cette élévation qui vous est accordée ! Vous êtes riches, vous êtes rois ; nous ne sommes pas si heureux, nous autres !... Nous nous traînons encore dans la misérable existence d'ici-bas ! » Ce *sans nous* prépare le v. 9. — Les derniers mots s'expliquent ainsi facilement : « Et plutôt à Dieu que cette grande nouvelle fût vraie, que vous fussiez réellement montés sur le trône ! Car dans ce cas il est à espérer que nous y serions bientôt assis avec vous ». Ce σύν, *avec*, correspond précisément au χωρὶς, *sans nous*, dans la proposition précédente. — Le γέ est restrictif comme toujours : « Si ce seul vœu se réalisait, tous les autres seraient satisfaits ». On pourrait entendre aussi la restriction dans ce sens : « Si du moins il suffisait de le désirer pour que cela fût ! » Ce sens me paraît moins naturel. — L'aoriste second ὄφελον (pour ὄφελον), *je devais*, d'où *il faudrait*, est employé souvent comme conjonction avec ellipse du εἰ (*si*) suivant, pour dire *utinam* ; le verbe suivant est à l'indicatif comme dépendant du εἰ sous-entendu.

4.9 Car il paraît que^a Dieu nous a désignés, nous apôtres, comme les derniers, comme des condamnés à mort, puisque nous sommes devenus

^a T. R. lit avec E L P οτι après γαρ.

un spectacle pour le monde, et pour les anges et pour les hommes.

La plupart des interprètes modernes font cesser cette ironie ; ils prennent le verbe δοκῶ dans un sens sérieux : « *J'estime* que notre position est pleine de souffrances ». Mais le *car* fait plutôt supposer que l'ironie continue. Il y avait dans la pensée d'être associés *après coup* à la royauté dont jouissaient déjà les Corinthiens, quelque chose de très étrange quand on l'appliquait aux apôtres, les fondateurs et directeurs de l'Eglise ; car enfin n'étaient-ce pas eux qui semblaient devoir entrer avant tous les autres chrétiens en possession de la royauté ? De là ces mots : *car il paraît*. « Vous nous devancez dans le royaume de Dieu ; car il paraît que Dieu nous a assigné la dernière place, à nous, les apôtres ! » Pour justifier cette supposition ironique, l'apôtre retrace dans ce qui suit le tableau des opprobres et des souffrances de la vie apostolique, en les faisant contraster avec ces airs de rois que prennent certains d'entre les Corinthiens. Plusieurs entendent les mots τοὺς ἀποστόλους ἔσχατους ; dans le sens de « les derniers des apôtres », comme s'il s'agissait de Paul seul. (Comparez 15.9 : « Je suis le plus petit des apôtres », et Ephésiens 3.8 : « à moi le plus petit de tous les saints »). Paul se désignerait ainsi soit en tant qu'appelé le dernier à l'apostolat, soit comme ancien persécuteur. Mais pourquoi Paul mettrait-il ici le pluriel s'il s'agissait de lui personnellement ? (Comparez v. 3 et 4.) D'ailleurs, pour exprimer cette idée, il aurait dû employer l'une de ces formes : τοὺς ἔσχατους ἀποστόλους, ou τοὺς ἀποστόλους, ou τοὺς ἔσχατους τῶν ἀποστόλων. Enfin l'idée ainsi exprimée serait opposée à l'esprit du contexte ; car la qualité de dernier des apôtres justifierait précisément la manière supposée d'agir de Dieu envers lui, tandis que Paul veut faire ressortir le caractère absurde d'une pareille supposition. Il faut donc faire de τοὺς ἀποστόλους, *les apôtres*, l'apposition de ἡμᾶς, *nous*, et de ἔσχατους, *les derniers*, l'attribut d'ἀπέδειξεν, *il a désigné* : « Il nous a désignés, nous les apôtres, comme les derniers ». Par ces mots : *nous les apôtres*, Paul entend, non pas seulement lui ou lui et ses

collaborateurs, mais lui et les Douze qui partagent encore avec lui et les labeurs et les opprobres du témoignage rendu à Christ. N’y aurait-il point dans cette extension de la pensée aux Douze (comme dans le passage analogue 15.11), un indice du dédain avec lequel *Ceux de Christ* traitaient les Douze non moins que Paul? Voir ⇒ et ⇒. — Le mot ἀπέδειξεν (Bèze : *spectandos proposuit*) indique une exposition publique, soit à honneur, soit à opprobre. Les mots suivants *comme condamnés à mort* sont l’explication de l’attribut *les derniers*. Jusqu’à la fin du verset l’apôtre fait allusion aux gladiateurs que l’on offrait en spectacle dans les jeux du cirque et dont le sang et les dernières angoisses faisaient la réjouissance de tout un peuple de spectateurs. Le passage 15.32 semble prouver que cette image est devenue au moins une fois une réalité dans la vie apostolique. — Le terme de θέατρον, *spectacle*, est en rapport avec cette exposition publique. Le κόσμος, *monde*, désigne ici l’univers intelligent tout entier qui joue le rôle de spectateur. Il est subdivisé (comparez les deux χαί, *et...et...*) en *hommes* et *anges*. Par les premiers il ne faut pas entendre seulement les incrédules, les persécuteurs, mais l’humanité tout entière, hostile ou sympathique. Et par les anges, nous ne voyons pas pourquoi l’on ne devrait entendre, avec les uns que les mauvais anges, avec d’autres que les bons. Les mauvais ne sont pas exclus, cela s’entend de soi-même ; les bons sont tout naturellement compris dans ce terme ; c’est ce qui paraît résulter d’Ephésiens 3.10. — Au lieu du passé ἐγενήθημεν, *nous avons été* ou *nous sommes devenus*, il semble qu’il devrait y avoir le présent ἔσμεν, *nous sommes*. Mais l’aoriste sert à désigner ce mode d’existence comme le lot qui leur *a été assigné* une fois pour toutes. « Il semble vraiment que ce soit *Dieu* qui ait arrangé les choses de cette manière : l’Eglise sur le trône et les apôtres sous le glaive ! »

4.10 Nous sommes insensés pour Christ, vous êtes sages en Christ; nous faibles, vous forts; vous honorés, nous méprisés.

Le contraste entre les deux situations énoncé v. 8 et 9 est formulé au v. 10 dans trois antithèses qui sont comme autant de coups de fouet pour

les orgueilleux Corinthiens. Ces paroles s'adressent surtout aux principaux de l'Église, mais en même temps à tous les membres de celle-ci qui participent aux prétentions de ces orgueilleux chefs de partis. Et d'abord, quant à l'enseignement, les apôtres affrontent la réputation de folie que leur attire l'Évangile, tandis qu'à Corinthe on trouve le moyen de prêcher Christ de manière à se procurer par là un renom de sagesse, la réputation d'un profond philosophe et d'un homme au jugement très sûr (φρόνιμος). — Διά, à cause de. Comme rabbin, il eût pu devenir un savant aussi éminent que Hillel, aussi célèbre que Gamaliel ; pour Christ, il a consenti à passer pour fou. Les Corinthiens savent mieux s'y prendre ; ils se font de l'enseignement de l'Évangile même (ἐν Χριστῷ, en Christ) un moyen de faire célébrer leur haute sagesse.

Le second contraste se rapporte à la *conduite* en général. Ils s'avancent devant leur public dans le sentiment de leur force ; il n'y a en eux ni hésitation, ni timidité. Les apôtres ne connaissent pas ces airs de grandeur, de domination. Qu'on se rappelle le tableau, 2.1-5, où Paul a décrit son état de tremblement à Corinthe. — Enfin la troisième antithèse est celle de l'*accueil reçu* du monde par les uns et par les autres. Les Corinthiens sont honorés, fêtés, envisagés comme l'ornement des cercles cultivés ; on se les dispute. Les apôtres sont à peine jugés dignes d'un regard ; bien plus, honnis et bafoués. Dans ce dernier contraste, l'apôtre renverse l'ordre des deux termes et place les apôtres à la seconde place. C'est pour faire la transition aux quelques traits de détail qu'il va tracer de la vie apostolique. En effet, le mot ἄτιμοι, *méprisés*, est le thème des versets suivants.

4.11 Jusqu'à l'heure présente nous souffrons et la faim et la soif, nous sommes nus^a, souffletés, errants ; 12 nous nous fatiguons, travaillant de nos propres mains. Injuriés, nous bénissons ; persécutés, nous supportons ; 13 calomniés^b, nous exhortons ; nous avons été comme les balayures

^aB C D E F G P lisent γυμνιτευομεν, au lieu de γυμνητευομεν que T. R. lit avec L.

^bⓃ A C G lisent δυσφημουμενοι au lieu de βλασφημουμενοι que lit T. R. avec tous les autres.

du monde, le rebut de tous, jusqu'à maintenant.

Les premiers mots : *jusqu'à l'heure présente*, reproduisent la pensée de tout le morceau : « Quant à nous, jusqu'à cette heure-ci, nous ne nous apercevons guère que l'économie du triomphe ait déjà commencé ». L'énumération suivante se rapporte en premier lieu aux privations et aux souffrances de tous genres qu'endurent les apôtres (11 et 12^a). Au manque d'aliments et de vêtements convenables s'ajoutent parfois de mauvais traitements ; le mot *κολαφίζεσθαι* peut désigner ou des coups de poing, ou des soufflets. En outre, dans la règle, la privation d'un domicile fixe, d'un chez-soi. Enfin (v. 12^a) le labeur manuel qu'impose à Paul, spécialement, l'obligation volontaire de gagner son entretien par son propre travail (9.6).

L'énumération continue par l'indication de la manière d'agir humble et patiente des apôtres au milieu de ces souffrances (12^b à 13^a). Trois traits forment une double gradation : les insultes avec ricanement (*λοιδορεῖσθαι*) ; les persécutions sous forme juridique (*διώκεσθαι*) ; les calomnies qui portent atteinte à l'honneur (*δυσφημεῖσθαι*). Le T. R. lit *βλασφημούμενοι* ; mais comme le verbe *δυσφημεῖσθαι* est beaucoup plus rarement employé dans le N. T. et qu'il se trouve dans presque tous les Mjj., il mérite la préférence. — Au ricanement, les apôtres opposent la *bénédiction*. Le mot *εὐλογεῖν* dans le N. T. signifie *souhaiter du bien*, et cela sous la forme qui seule peut rendre le souhait efficace, celle de la prière. — Aux mauvais traitements ils répondent par le *support* (*ἀνέχεσθαι*, *se contenir*), ils ne se plaignent même pas. Enfin aux calomnies ils opposent l'*exhortation* bienveillante ; ils supplient les hommes de n'être pas si méchants, de revenir à des sentiments meilleurs, de se convertir au Christ.

Mais avec cette manière d'agir qu'obtiennent-ils du monde ? Ils deviennent l'objet de son plus complet dédain. C'est ce qu'exprime 13^b. Le terme de *περικάθαρμα*, *balayure*, désigne littéralement ce qu'on ramasse en nettoyant tout à l'entour de la chambre (*περί*) ; et celui de *περίφημα* la saleté que l'on détache d'un objet en l'essuyant ou en le raclant tout au-

tour. Ces deux images représentent donc ce qu'il y a de plus abject. On a essayé de donner à ces deux termes un sens tragique, celui de *victime expiatoire*, sens dans lequel ils étaient pris parfois chez les Grecs. Dans les temps de calamités publiques, on choisissait un criminel que l'on dévouait aux dieux irrités pour calmer leur colère. Cet homme, qui était comme la souillure incarnée du peuple, portait la malédiction de tous et périssait pour tous. On le désignait par les termes de κάθαρμα ou de περίψημα. La formule par laquelle le prêtre le précipitait dans la mer était celle-ci (d'après Suidas) : περίψημα ἡμῶν γενοῦ, ἦτοι σωτηρία καὶ ἀπολύτρωσις (« deviens notre victime expiatoire, et ainsi notre salut et notre délivrance »). Paul aurait-il voulu faire allusion à ce sens religieux des deux termes qu'il emploie ? Je ne le pense pas ; cette parole ainsi comprise prendrait quelque chose d'emphatique qui ne convient guère à l'humilité douloureuse de tout le passage. — Le pluriel du premier substantif se rapporte aux divers apôtres, tandis que le second substantif au singulier fait d'eux une seule masse, objet de mépris, ce qui est plus énergique encore. Les compléments *du monde* et *de tous* indiquent tous deux la totalité à laquelle appartiennent naturellement les apôtres, mais de laquelle ils se distinguent comme étant ce qu'elle renferme de plus rejetable. Au pluriel *les balayures*, correspond le singulier *du monde*, et au singulier *le rebut*, le pluriel *de tous* : Ils sont ce que dit Paul, chacun pour le tout et le tout pour chacun. — Les derniers mots *jusqu'à maintenant* trahissent encore une fois avant de finir ce sentiment de douloureuse ironie qui avait inspiré tout le passage. Ils sont le pendant du ἤδη, déjà, par lequel il avait commencé et le résumé également tout entier. Rückert ne peut approuver le ton sarcastique de ce morceau. Il dit franchement (p. 124 et 125) : « Ce passage de Paul a toujours produit sur moi une impression repoussante... On y trouve les traces indéniables de sa personnalité froissée, de l'irritation que lui cause la perte de la considération dont il jouissait à Corinthe... ; partout règne la préoccupation de son propre moi. Je suis peiné d'avoir à porter un tel jugement sur ce grand homme ; mais il était homme aussi... »

Ce commentateur éminent n'a pas considéré 1° qu'en face de l'infatuation orgueilleuse, l'arme du ridicule est souvent la seule efficace ; 2° que l'indignation qui a inspiré ce morceau portait sur un état de choses qui n'était pas seulement une atteinte à la personne de l'apôtre, mais un danger mortel pour la vie spirituelle et pour tout l'avenir de cette Eglise ; 3° que les paroles suivantes, expression d'une tendresse et d'une sollicitude paternelle incomparables, ne s'accordent guère avec ces sentiments tout personnels, qu'il attribue si lestement à l'apôtre.

Les versets 14 à 21 sont la conclusion de tout ce que l'apôtre a écrit depuis 1.12. Il s'explique d'abord sur la manière sévère en laquelle il vient de leur parler. Ce n'est pas le ressentiment ou l'inimitié qui a inspiré ses paroles, c'est la sollicitude douloureuse qu'il éprouve à leur égard (v. 14-16).

4.14 Je ne vous écris pas cela pour vous faire honte, mais je vous reprends^a comme mes enfants bien-aimés.

Ἐντρέπειν, *faire rentrer en soi*, d'où : causer de la honte. L'apôtre leur a sans doute parlé d'une manière humiliante ; mais son but a été tout autre que celui de leur causer de la honte ; il a voulu les ramener d'une main ferme sur une autre voie. Il en est un peu différemment 6.5 et 15.34 ; ici il a positivement l'intention de faire rougir. — Il ne faut pas lire avec quelques Mjj. νοουθετῶν, *vous reprenant*. Cette forme est imitée du participe précédent. C'est une nouvelle proposition : « Voici ce que je fais réellement en vous parlant de la sorte ». Νοουθετεῖν, en quelque sorte : remettre l'esprit à sa place ; ramener quelqu'un au sens rassis. — Paul a le droit et le devoir d'en agir ainsi, car il est leur père spirituel. Il est même le seul de leurs prédicateurs qui mérite ce nom ; c'est ce que fait sentir le pronom μου : « mes enfants ». Le verset suivant justifie ce pronom avec sa portée exclusive.

4.15 Car quand vous auriez dix mille maîtres en Christ, vous n'avez

^a N A D P lisent νοουθετῶν (*en reprenant*), au lieu de νοουθετῶ (je reprends).

pourtant pas plusieurs pères ; car je vous ai engendrés en Christ Jésus par l'Évangile. 16 Je vous supplie donc : devenez mes imitateurs.

Dans le v. 15, Paul présente l'image presque ridicule d'une troupe d'élèves placés sous la férule de plusieurs milliers de pédagogues. C'est une allusion à cette foule de docteurs qui avaient surgi à Corinthe à la suite du départ de Paul et d'Apollos et auxquels s'adressait l'avertissement 3.12-15, relatif à ceux qui continuent l'édifice une fois fondé. Le pédagogue chez les Grecs était l'esclave auquel était confiée l'éducation de l'enfant jusqu'à sa majorité ; littéralement celui qui conduit l'enfant à l'école. — ἄλλα : ici, comme le *at* des Latins. — Paul était celui à qui Dieu avait donné d'*enfanter* les Corinthiens à cette vie nouvelle que les autres ne faisaient que cultiver (comparez une image analogue Galates 4.19). Ce terme de γεννᾶν, *engendrer*, ne s'applique pas seulement au ministère de la prédication, mais à ce travail intense de l'homme tout entier qui s'accomplit dans les relations personnelles et dans l'acte de la prière. — Il faut remarquer que Paul fait précéder l'idée de son travail de ces deux déterminations : *en Christ Jésus et par l'Évangile*. C'est dans la communion et la force de Christ et par le moyen de l'Évangile qu'il a reçu de lui, qu'il a pu opérer cette création spirituelle. Il exclut ainsi à l'avance toute apparence de vanterie dans ce qu'il dit de lui-même par les derniers mots ἐγὼ ἐγέννησα — Mais si c'est Christ qui a agi par sa force et par sa parole, c'est pourtant par lui, Paul (ἐγὼ, *moi*), qu'il a opéré cette création. De là le droit et le devoir de celui-ci de les exhorter, et même de les reprendre comme il le fait.

Verset 16. Un père a le droit d'attendre que des enfants bien nés suivent ses traces ; de là le *donc*. L'apôtre pense surtout à l'éloignement de toute recherche et de toute satisfaction de soi-même, à l'abnégation et à l'humilité dont ils ont vu en lui l'exemple. Le νοουθετεῖν (v. 14) se rapportait surtout à leur passé et à tout ce qu'il renfermait de blâmable ; le παρακαλεῖν s'applique à l'avenir et au bien qui doit se faire au milieu d'eux. Le mot γίνεσθε, *devenez*, leur rappelle combien ils ont dévié. — Pour les aider dans

ce retour à une nouvelle manière d'agir, Paul leur envoie un de ses plus fidèles collaborateurs, qu'il espère bientôt suivre lui-même (v. 17-21).

4.17 C'est pour cela^a que je vous ai envoyé Timothée, qui est mon fils bien-aimé et fidèle dans le Seigneur ; il vous fera ressouvenir de mes voies en Christ^b, selon que j'enseigne partout dans toutes les Eglises.

Il ne faut pas prendre l'aoriste ἔπεμψα dans le sens du passé épistolaire en grec, lorsque l'auteur, se transportant au moment où sa lettre sera lue, parle au passé d'un fait présent. Le passage 16.10-11 prouve que l'apôtre dit : *J'ai envoyé*, parce que Timothée était réellement parti lorsque Paul écrivait, quoiqu'il ne dût arriver qu'après la lettre (comparez Actes 19.21-22). Combien de pareilles coïncidences ne prouvent-elles pas l'exactitude du récit des Actes ! — En appelant Timothée *son fils*, il fait allusion à sa conversion dont il avait été l'instrument sans doute pendant son premier passage à Lystre (comparez 2 Timothée 1.2). Par ce titre il lui donne en quelque sorte la position d'un fils aîné relativement aux Corinthiens, qui, comme des cadets, doivent se régler sur lui. Il le qualifie de *bien-aimé*, ce qui le recommande à leur propre affection, et de *fidèle en Christ*, ce qui est son titre à leur confiance. Le terme πιστός se prend, comme notre mot *fidèle*, dans le sens actif : celui qui croit ; ou dans le sens passif : celui en qui on peut croire, auquel on doit se fier. C'est le second sens qui domine en tout cas ici ; il sera pour eux un conseiller sûr dans les affaires du Seigneur. — Sa mission est de *les faire ressouvenir*. Cette expression, choisie à dessein, distingue le rôle de Timothée de celui de l'apôtre et insinue en même temps que les Corinthiens n'ignorent pas, mais qu'ils ont seulement oublié. — Qu'entend l'apôtre par ses *voies en Christ* ? Serait-ce la manière dont il se conduit lui-même ? Mais les mots « selon que j'enseigne partout », ne conviennent pas à ce sens. Meyer pense que l'on peut rapporter ces mots : *selon que j'enseigne*, à la manière dont il se conduisait en accomplissant son office de prédica-

^a N A P ajoutent à τούτο (*cela*) αὐτο (*cela même*).

^b N C Mnn. : ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

teur. C'est un expédient inadmissible. Ou bien faudrait-il au contraire rapporter l'expression *mes voies en Christ*, au contenu de la prédication apostolique ? Ce sens n'est pas moins forcé. Il ne reste, me paraît-il, qu'à appliquer le καθὼς διδάσκω, *selon que j'enseigne*, à l'enseignement pratique de l'apôtre (comme il est résumé Romains ch. 12 à 14), à la vraie méthode de vie chrétienne : l'humilité, l'abnégation, l'oubli de soi-même, la consécration au Seigneur, qui doivent caractériser un vrai croyant. C'est cette ligne que suit Paul lui-même depuis qu'il est en Christ (mes voies en Christ) ; et c'est cette manière d'agir de l'apôtre qu'il inculque dans toutes les Eglises. Le mot καθὼς, *selon que*, fait ressortir l'accord entre sa vie et cet enseignement. — Les mots *partout* et *dans toute Eglise* semblent faire double emploi. Mais le premier signifie *dans* toute espèce de contrée, en Asie comme en Grèce. Timothée, qui l'avait suivi dans tous ses voyages, pouvait en rendre témoignage. *Dans toute Eglise* signifie *dans chaque Eglise* que je fonde. Il cherche à imprimer à ces nouvelles communautés la même direction ; c'est toujours l'appel à descendre par humilité, non à s'élever par forfanterie. On était sans doute disposé à croire que Paul imposait aux Corinthiens des exigences exceptionnelles. Mais non ; ce sont celles qui sont acceptées et pratiquées par chacune de ses Eglises (comparez 1.2 ; 14.33,35-36). Timothée, qui a assisté lui-même à toutes ces fondations, pourra leur attester ce fait. — Mais cet envoi de Timothée pouvait faire supposer que ce disciple était un substitut de l'apôtre et qu'après cette visite celui-ci se dispenserait de venir lui-même. On avait déjà tiré positivement cette conclusion, on en avait même triomphé aux dépens de l'apôtre. Celui-ci en avait été averti sans doute par les trois députés, et c'est à cette supposition outrageante que se rapporte le passage final, v. 18 à 21.

4.18 Mais quelques-uns se sont enflés, comme si je ne devais pas venir chez vous.

Le δέ est adversatif : « *Mais* n'allez pas conclure de là que... » On a expliqué le participe présent ὡς μὴ ἐρχομένου, comme moi ne *venant*

pas, en supposant que Paul cite ici textuellement la parole de ses adversaires : « Il ne *vient* pas ! » C'est recherché ; ce présent est tout simplement celui de l'idée (comparez 16.5). — Qui sont ces *quelques-uns*, si prompts à interpréter les démarches de l'apôtre dans un sens défavorable à son caractère ? Les partisans d'Apollon, répondent plusieurs. Rien n'est propre à conduire à cette idée. En échange nous trouvons 2 Cor. 10.9-10, une parole qui est manifestement en relation avec celle-ci : les adversaires de Paul lui reprochaient de chercher à effrayer l'Eglise par des lettres de menace excessivement sévères, mais de n'oser paraître lui-même pour soutenir par sa présence l'énergie de son langage, parce qu'il sentait bien sa faiblesse et son insuffisance personnelles. Il n'y a pas à douter que ces gens-là ne fussent déjà à Corinthe à l'époque de la 1^{re} aux Corinthiens et ne portassent des jugements semblables. Or ces gens, nous le savons par la 2^e aux Corinthiens, c'étaient *Ceux de Christ* (10.7 et 11.23). Voilà donc les hommes qui, déjà au temps de la première lettre, se permettaient d'accuser aussi gravement l'apôtre. Peut-être cependant par ce terme de *quelques-uns* faut-il entendre plutôt ceux d'entre les Corinthiens qui s'étaient laissés séduire, que ces étrangers eux-mêmes ; dans sa 1^{re} épître, Paul paraît ne pas encore vouloir engager la lutte avec ces derniers. — Le mot *se sont enflés* se rapporte à l'air de triomphe avec lequel ce parti s'était hâté de proclamer dans l'Eglise la grande nouvelle : « Timothée vient à la place de Paul ; Paul ne vient pas ».

4.19 Mais je viendrai promptement chez vous, si le Seigneur le permet ; et je prendrai connaissance, non de la parole de ceux qui sont enflés, mais de leur force. 20 Car le royaume de Dieu ne consiste pas en parole, mais en force.

Le δέ est de nouveau adversatif : « Mais cette prévision malveillante sera déçue ». Le γνώσομαι, *je connaîtrai*, est le langage d'un juge qui va faire une enquête. Ce terme a déjà une solennité menaçante ; il fait pressentir le jugement qui suivra (v. 21). — Paul oppose *la parole*, ici les beaux

discours, les tirades éloquentes, les déductions profondes, qui font éclater les louanges des auditeurs, à *la force* ; par où il désigne la vertu opérante de l'Esprit divin qui fait entrer les âmes en elles-mêmes, les brise, les amène à Christ et les enfante à la vie nouvelle. Paul constatera si, sous cette abondance de discours qui se font entendre dans les assemblées (ch. 14), se trouve ou manque le souffle créateur de l'Esprit. Il s'y connaît, lui ; on ne le trompera pas comme ces pauvres abusés que l'on a séduits à Corinthe. – *Ceux qui sont enflés* : tous ces êtres bouffis d'eux-mêmes, sous les yeux desquels se passent des scandales qu'ils ne savent ou ne veulent pas réprimer, qui ne possèdent qu'un christianisme affadi et auxquels s'applique l'image d'un sel sans saveur. Le ch. 5, en particulier le v. 2, nous fera clairement comprendre à quel fait pense déjà l'apôtre.

Verset 20. La maxime du v. 20 explique la nécessité d'un tel jugement. Il est impossible de rapporter, comme le veut *Meyer*, la notion du *règne de Dieu* à l'avenir messianique. Paul parle certainement du règne de Dieu dans le sens spirituel dans lequel il existe déjà actuellement dans les âmes fidèles. Là où la volonté de Dieu est devenue le principe dominant et où celle de l'homme n'est plus que l'organe de la première, Dieu règne dès maintenant (comparez Romains 14.17). Cette présence spirituelle du règne de Dieu dans les cœurs est ce qui prépare son apparition future. — Les plus éloquentes paroles ne garantissent point la possession de cet état spirituel et ne sauraient le produire ou l'avancer chez les autres. Ce qui en manifeste l'existence, c'est la puissance de rendre les cœurs féconds en fruits de soumission à la volonté de Dieu. – L'œuvre de Paul à Corinthe ne se bornera pas à une constatation du mal ; les actes suivront au besoin.

4.21 Que voulez-vous ! Que je vienne chez vous avec la verge, ou bien avec amour et avec un esprit de douceur^a ?

C'est comme si Paul leur disait : « La paix ou la guerre ; choisissez ! » L'émotion que lui cause ce défi, si hardiment jeté, explique l'asyndeton.

^aLes Mss. écrivent *πραυτης* ou *πραοτης*.

La préposition ἐν, *dans*, est appliquée dans le grec classique, comme ici, pour désigner l'emploi d'une arme. — L'image de ῥάβδος, *verge*, se rattache à celle de père, employée plus haut. C'est l'emblème de la puissance disciplinaire dont l'apôtre se sent armé. — On est étonné de l'antithèse *ou avec amour*. A supposer qu'il dût user de la verge, ne le ferait-il pas par amour ? Assurément ; mais s'il y a de l'amour dans l'acte de frapper, il y a aussi autre chose : la haine du mal. Et celle-ci n'aura l'occasion de se montrer qu'autant qu'il y aura quelque chose à corriger. Ajoutons que le terme grec ἀγάπη désigne l'amour de satisfaction qui s'exprime par des manifestations approbatives. — Plusieurs ont entendu l'expression *esprit de douceur* comme s'il y avait : avec une *disposition* de douceur. Mais il n'est pas possible de faire complètement abstraction du souffle divin dans l'emploi du mot πνεῦμα, *esprit*. Paul entend bien que la douceur dont il usera, si cela lui est permis, ne sera pas la débonnairété naturelle, mais le fruit de l'Esprit dont il parle lui-même Galates 5.23.

On sent déjà dans ces derniers versets surgir l'idée de la *discipline*, qui sera le sujet du chapitre suivant. On est aussi frappé du degré d'audacieuse hostilité auquel étaient arrivés ses adversaires dans l'Eglise, pour oser s'exprimer sur son compte comme ils le faisaient (v. 18), et pour donner lieu à l'emploi d'un ton aussi menaçant. Mais, comme l'a bien observé *Weizsäcker*, Paul ne veut pas présentement entamer la lutte. Il jette un mot en passant, puis il reprend le cours de sa lettre.

La première partie de l'épître est terminée. Les divisions qui s'étaient produites ont révélé à Paul l'altération profonde qu'avait subie l'Évangile dans cette Eglise. Il l'a compris : on ne change les docteurs en chefs d'école que parce qu'on a changé l'Évangile en système. Remonter à la vraie notion du christianisme pour en déduire celle du ministère chrétien, et rétablir la relation normale entre cette charge et l'Eglise entière, telle était donc sa première tâche. Une fois le troupeau ramené sous la houlette, il peut avec espoir de succès attaquer les vices particuliers qui s'y étaient in-

troducts. Ces quatre premiers chapitres sont donc le fondement de l'épître entière.

II. LA DISCIPLINE

(ch. 5)

Un grand nombre d'interprètes pensent que Paul passe ici au vice de l'impureté. Mais ce n'est que 6.12 que Paul attaque réellement ce vice. Quant au ch. 5, ils confondent l'occasion avec le sujet. L'occasion est un acte d'impureté ; mais le sujet traité, et cela en raison de la lâche tolérance que l'Eglise avait montrée à l'égard de ce scandale, c'est le devoir de toute Eglise vivante de réagir contre le péché quand il se manifeste ouvertement dans son sein.

Il n'est pas possible qu'avec le grand nombre d'inconvertis qui deviennent membres de l'Eglise et qu'avec le péché que les convertis eux-mêmes portent encore en eux, le mal n'éclate pas parfois dans la communauté chrétienne. Mais la différence qui doit toujours demeurer entre celle-ci et le monde, c'est que chez elle le péché ne se manifeste pas sans tomber sous le coup d'une répréhension, d'un jugement. « Il y a un saint au milieu de toi », disait le prophète Osée à Israël. Un saint vit aussi dans l'Eglise, et de lui part, dans toute Eglise véritable qui a la vie et non pas seulement le bruit de vivre, une protestation et une réaction contre tout mal notoire. Cette réaction, œuvre de l'Esprit saint qui émane de Christ, est la discipline. Là où elle s'affaiblit, l'Eglise se confond dans la même mesure avec le monde.

Le chapitre que nous allons étudier est le passage classique du Nouveau Testament sur ce sujet ; si l'apôtre l'a placé ici, c'est que ce sujet tient,

d'un côté, aux questions ecclésiastiques traitées dans les ch. 1 à 4, et de l'autre aux questions morales qui seront traitées ch. 6 à 10. C'est donc la transition naturelle entre les deux domaines de la vie ecclésiastique ou collective et de la vie morale de chaque membre. — Dans les v. 1-5, Paul parle de la discipline en rapport spécial avec le cas particulier qui l'oblige à traiter ce sujet, pour passer ensuite à la condition de la discipline en général (v. 6-8) ; v. 9-13 est un appendice.

Le cas particulier à Corinthe.

5.1 En général, on entend parler d'impureté parmi vous, et d'une impureté telle qu'elle ne se rencontre pas même chez les Gentils^a, au point que quelqu'un vit avec la femme de son père.

Le premier mot ὅλως a été diversement expliqué. Il signifie *totalemment* ; d'où *en général* ou *sommairement*, mais jamais *certainement*, comme on a cherché à l'entendre ici. Si cet adverbe porte sur ἀκούεται, *on entend*, on peut expliquer : « On entend *partout* ». Mais Paul aurait trouvé pour exprimer cette idée un terme plus clair. Ou bien on pourrait entendre : « On s'entretient généralement d'impureté chez vous » ; mais la suite καὶ τοιαύτη, *et une impureté telle...*, ne convient pas du tout à ce sens. Le régime ἐν ὑμῖν, *parmi vous*, ne saurait dépendre naturellement de ἀκούεται, *on entend* ; il faut nécessairement le rapporter à un οὕσα, *étant*, sous-entendu : « On entend *qu'il y a de* l'impureté parmi vous ». S'il en est ainsi, le sens de ὅλως est déterminé par la gradation καὶ τοιαύτη, *et même une telle* : « Le vice de l'impureté existe *en général* parmi vous, et il est même tel cas dans lequel les Gentils eux-mêmes seraient scandalisés ». Le mot ὅλως est employé 6.7 exactement de la même manière. — Le verbe ὀνομάζεται, *est nommée*, dans le T. R., est une glose tirée peut-être d'Ephésiens 5.3. Ce mot manque dans la plupart des Mjj. Il faut sous-entendre simplement ἐστί.

^aT. R. avec L P Syr. Lisent ονομάζεται (*est nommée*) après εἰθνεσιν.

— Au lieu de dire la *femme de son père*, Paul eût pu employer le mot μητρυιά, *belle-mère* ; mais la première expression faisait mieux ressortir l'énormité de l'acte. C'est aussi ce qu'exprime énergiquement la position du pronom τινά entre les deux termes *femme* et *père*. Le père était-il encore vivant ? On peut à peine le penser ; l'acte serait trop odieux^a. — Le mariage d'un fils avec sa belle-mère était interdit sous peine de mort chez les Juifs (Lévitique 18.8). La loi romaine ne le permettait pas non plus. Il est donc vraisemblable que cette union n'avait point été légalement sanctionnée. On peut juger de l'impression que produisaient de tels actes même chez les païens, quand ils avaient lieu exceptionnellement, par ces paroles de Cicéron dans sa défense de Cluentius : « O crime incroyable d'une femme, et que l'on n'a jamais entendu dans ce monde d'aucune autre que d'elle seule ! » — Il ressort de tout le chapitre que l'homme seul était chrétien ; car si la femme n'eût pas été encore païenne, Paul ne l'eût-il pas jugée aussi sévèrement que l'homme ? Et quelle a été la conduite des Corinthiens en face d'un pareil scandale ?

5.2 Et vous êtes enflés, et vous n'avez pas plutôt mené deuil, afin que celui qui a commis^b cette action fût ôté^c du milieu de vous ?

Ce fait même n'est pas parvenu à troubler la satisfaction orgueilleuse d'eux-mêmes qu'il a déjà reprochée aux Corinthiens dans le chapitre précédent, à les faire redescendre, des hauteurs célestes où ils se promènent déjà, à l'état réel des choses. — Le mot πεφυσιωμένοι, *enflés*, rappelle les paroles 4.6 (φυσιοῦσθε) et surtout v. 19 (τῶν πεφυσιωμένων). Qu'ont-ils fait, ces grands parleurs, en face de ce scandale monstrueux ? Voilà ce que l'apôtre appelait : « avoir la parole, mais non pas la force ». Cette catastrophe morale n'aurait-elle pas dû leur ouvrir les yeux sur l'état de déchéance où se trouvait leur Eglise ? *Calvin* dit admirablement : « *Ubi luctus*

^aLe passage 2 Cor. 7.12 ne doit point être cité en preuve, comme on le fait souvent. Le terme ἀδικηθεῖς ne peut se rapporter qu'à Paul lui-même.

^bΝ A C lisent πράξας, au lieu de ποιήσας que lisent tous les autres.

^cT. R. avec L lit ἐξαρθη, au lieu de αρθη.

est, ibi cessat gloriatio » . — Une Eglise vivante, qui aurait eu en elle la δύναμις de son Chef, se serait levée tout entière, puis plongée dans un acte commun d'humiliation et de deuil, comme une famille pour la mort d'un de ses membres. C'est ce qu'exprime le verbe πένθειν, mener deuil. — L'aoriste ἐπενθήσατε ne peut désigner uniquement un sentiment de douleur intérieure. Il montre que Paul pense à un fait positif, solennel, à quelque chose comme un jour de pénitence et de jeûne, dans lequel l'Eglise entière eût déploré devant le Seigneur le scandale commis et crié à lui pour y mettre fin.

Les mots *afin que fût ôté* sont rapportés par la plupart des interprètes à l'excommunication que l'Eglise n'aurait pas manqué de décréter contre le coupable à la suite d'un pareil acte d'humiliation. *Calvin* dit sans hésiter : « Le pouvoir de l'excommunication est établi par ce passage ». Mais il me paraît que ni la conjonction *afin que*, ni le passif *fût ôté* ne conviennent à un acte qu'auraient dû accomplir les Corinthiens eux-mêmes. Le *afin que* indique plutôt un résultat qui se serait produit, indépendamment d'eux, à la suite du deuil réclamé par l'apôtre. Il en est de même de la forme passive *fût ôté*. S'il s'agissait dans la pensée de Paul d'une exclusion prononcée par l'Eglise elle-même, il eût dit : « afin que vous ôtassiez », ou mieux encore « Vous n'avez pas mené deuil, puis ôté cet homme-là ». Tout au plus eût-il pu dire : « Vous n'avez pas mené deuil, en sorte que (ὥστε) il fût ôté ». Soit qu'on rapporte le ἵνα à l'intention qui aurait dicté le deuil (*Meyer, Edwards*), ou à celle de l'apôtre qui le réclame (*de Wette*), on n'en rend point suffisamment compte, non plus que de la forme passive *fût ôté*. Il faut reconnaître, me semble-t-il, que dans la pensée de Paul celui qui accomplit l'acte d'ôter est autre que celui qui mène deuil, lors même que le deuil est la condition de son intervention pour frapper. C'est ce que les Corinthiens devaient fort bien savoir, et voilà précisément pourquoi ils auraient dû mener deuil afin que celui qui devait ôter pût agir. Ce bras mystérieux qui, si l'Eglise eût senti son opprobre, l'eût enlevé en frappant le coupable,

ne peut être que le bras de Dieu lui-même. A la douleur et à la prière de l'Eglise il eût répondu d'une manière analogue à celle dont il avait agi, à la parole de Pierre, envers Ananias et Saphira, ou à la manière dont il agissait en ce moment même à Corinthe en frappant de maladie et même de mort les profanateurs de la Cène (11.30-32). — *Hofmann* reconnaît que, dans la construction ordinaire, ces expressions ne peuvent s'appliquer à un acte accompli par l'Eglise. Et, comme il ne suppose pas que ce terme puisse désigner autre chose que l'excommunication, il commence avec ἵνα une nouvelle phrase en envisageant, avec *Pott*, cette conjonction comme la périphrase d'un impératif : « Qu'un tel homme soit ôté du milieu de vous (par une sentence d'excommunication) ! » Sans doute le ἵνα, *afin que*, est employé parfois de cette manière. Mais on ne voit pas bien comment un pareil ordre s'accorderait avec ce qui suit, où Paul raconte ce qu'il a fait pour suppléer à ce que n'ont pas fait les Corinthiens. D'ailleurs cette construction serait ici entièrement inattendue et bien peu naturelle. — Le ἐξαρῶν du T. R. est tiré du v. 13. Il faut lire ἀρῶν avec la plupart des Mjj. — Le verbe ἀρῶν ou ἐξάρῶν est ordinairement employé dans le Lévitique et le Deutéronome pour désigner la peine capitale infligée aux malfaiteurs en Israël. (comparez aussi le ἀπαρῶν), Matthieu 9.15 et parall., appliqué à la mort violente du Messie.) — En disant : *du milieu de vous*, Paul pense certainement à la manière dont il avait qualifié ses lecteurs en commençant sa lettre : « Sanctifiés en Christ Jésus, appelés saints ». Comment un adultère et un incestueux auraient-ils une place dans une assemblée pareille ! — Le terme τὸ ἔργον τοῦτο a une certaine emphase : « Un acte tel que celui-là ! » La leçon πράξας, chez trois alex., pourrait être préférée, parce que le verbe πράσσειν est assez souvent employé dans un sens défavorable en opposition à ποιεῖν (voir Jean 3.20-21 ; 5.29, etc.). Mais ποιεῖν fait mieux ressortir que πράσσειν l'accomplissement de l'acte. — Après avoir caractérisé et l'orgueil et la mollesse coupable de l'Eglise, l'apôtre y oppose sa propre manière d'agir.

5.3 Car pour moi, comme^a absent de corps, mais présent d'esprit, j'ai déjà décidé, comme si j'étais présent, [de livrer] celui qui a ainsi accompli cet acte...

Le *car* s'explique ainsi : « Voilà ce que vous deviez faire ; *car*, moi, voici ce que j'ai fait ». Le $\mu\acute{\epsilon}\nu$, auquel ne correspond par un $\delta\acute{\epsilon}$, sert à isoler Paul, en l'opposant à l'Église, et renforce ainsi l'énergie du $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}$, *moi* : « Moi, pour mon compte, tandis que vous... ! » — Le premier ($\acute{\omega}\varsigma$, *comme*, est retranché par la majorité des Mjj., peut-être à tort ; on ne l'a pas jugé compatible avec le $\acute{\omega}\varsigma$ suivant devant le second $\pi\alpha\rho\acute{\omega}\nu$. Mais ces deux $\acute{\omega}\varsigma$ peuvent avoir leur valeur distincte. Le premier porte proprement sur le second participe : *présent d'esprit*. Il signifie « En tant qu'absent de corps, sans doute, mais réellement présent spirituellement ». C'est le *comme* qui sert à exprimer la qualité *réelle* en laquelle la personne agit ; le second signifie au contraire *comme si*. Paul veut faire ressortir ce contraste : « Vous qui étiez présents, vous n'avez rien fait ; et moi, tout éloigné que je suis, mais vivant spirituellement au milieu de vous, voici comment j'ai agi ! » Le mot *déjà* a ici une grande force, soit qu'il signifie « pendant que vous restiez là inactifs, vous sages et éloquents prédicateurs » ; soit que Paul veuille dire plutôt « avant même que d'arriver chez vous ». — Le verbe $\kappa\acute{\epsilon}\chi\rho\rho\rho$ peut être rendu par *j'ai jugé* ou *j'ai décidé*. Ne pouvant dire *juger de livrer*, nous avons employé le second terme ; mais dans ce passage d'un caractère judiciaire, ce verbe doit énoncer plutôt l'idée d'une sentence prononcée que celle d'une simple résolution prise. C'est là sans doute ce qui a porté *Hofmann* et *Edwards* à donner pour objet direct à ce verbe l'accusatif suivant : $\tau\acute{\omicron}\nu$ $\kappa\alpha\tau\epsilon\rho\gamma\alpha\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, *celui qui a agi de la sorte*. Or, comme le verbe $\pi\alpha\rho\alpha\delta\omicron\upsilon\nu\alpha\iota$ (v. 5) ne peut être autre chose que l'objet de $\kappa\acute{\epsilon}\chi\rho\rho\rho$, il faut admettre dans ce cas un mélange de deux constructions : « J'ai jugé cet homme », et « J'ai jugé de le livrer à Satan ». Cette interprétation un peu forcée ne me paraît point nécessaire. Il est plus simple de faire du $\tau\acute{\omicron}\nu$ $\kappa\alpha\tau\epsilon\rho\gamma\alpha\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ l'objet de

^a N B C D P omettent le $\acute{\omega}\varsigma$ (*comme*) que lit T. R. avec E F G L It.

παραδοῦναι, et de τὸν τοιοῦτον (v. 5) la reprise grammaticale de cet objet, reprise motivée par l'interposition du v. 4. — Mais la question importante est de savoir si le παραδοῦναι, *l'acte de livrer*, objet de *j'ai jugé* ou *décidé*, doit être envisagé comme le résultat d'une décision future que Paul se propose de faire prendre par les Corinthiens eux-mêmes, ou si c'est dans sa pensée une décision déjà prise et arrêtée entre Dieu et lui. Les interprètes s'accordent à admettre le premier sens. Paul attendrait qu'à la suite de la décision qu'il a prise par devers lui, l'Eglise de Corinthe se rassemblera et prononcera une sentence conforme, si l'on ose ainsi dire, à son préavis. On peut concevoir des doutes relativement à ce sens. Paul ne devrait-il pas dire en ce cas : « J'ai décidé que cet homme *serait livré* » ? et non : « J'ai jugé de le livrer » ? On pourrait donc supposer que l'assemblée judiciaire dont parle l'apôtre a déjà eu lieu au moment où il écrit, et que les trois députés y ont représenté l'Eglise auprès de lui. Ainsi s'expliquerait naturellement ces trois actes : κέκρικα, συναχθέντων, παραδοῦναι. Cependant le participe συναχθέντων devrait plutôt dans ce sens être placé avant κέκρικα, et l'idée d'une présence purement *spirituelle* s'appliquerait plutôt à l'Eglise qu'à Paul. Il faut donc bien en revenir à l'explication ordinaire. Seulement il ne s'agit en aucune façon de faire dépendre le prononcé de la sentence du vote de l'assemblée qui doit avoir lieu à Corinthe, comme si la décision de l'apôtre pouvait être annulée par l'opinion contraire d'une majorité. Pour son compte à lui (μὲν), tout est décidé, et dans sa compétence apostolique il a jugé de livrer ; à lui se joindra, dans l'assemblée qu'il convoque pour s'associer à cet acte redoutable, qui le voudra et qui l'osera. — Le pléonasma apparent οὕτω τοῦτο, « qui a *ainsi* perpétré *cela* », a été diversement expliqué. Le mot *ainsi* signifierait « comme chrétien » ou bien « avec les circonstances aggravantes que vous savez », etc. Il me paraît qu'il y a ici une de ces circonlocutions qu'aiment les formules juridiques. Ainsi s'exprimerait précisément un protocole de tribunal. Il s'agit de préciser le fait, avec toutes les circonstances connues ou non connues qui le font être ce qu'il est, sa publicité, l'imprudence de son auteur, etc. En effet, ces der-

niers mots du v. 3 renferment comme le *considérant* de la sentence rendue ; et, dans ce qui va suivre, tout porte un caractère judiciaire très prononcé. — Mais l'essentiel pour l'apôtre n'est pas que la sentence soit rendue, c'est qu'elle le soit avec l'assentiment de l'Eglise. Car son but, c'est, outre le salut du coupable, le réveil de la conscience de la communauté entière, sa protestation énergique contre le scandale dont elle a été jusqu'ici le témoin muet. Et voilà l'intention du v. 4, qui indique trois choses : 1° l'assemblée qui doit avoir lieu ; 2° sa compétence ; 3° son pouvoir d'exécution. C'est bien là ce que rappelle un tribunal en tête des sentences rendues par lui.

5.4 ... vous et mon esprit étant assemblés au nom du^a Seigneur Jésus-Christ^b, 5 de livrer avec la puissance de notre^c Seigneur Jésus^d un tel homme à Satan pour la destruction de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur Jésus^e.

Le tribunal, ce sont les chrétiens de Corinthe assemblés en la présence spirituelle de saint Paul ; sa compétence, c'est le *nom* de Jésus-Christ sous l'autorité duquel se rend la sentence ; son pouvoir d'exécution, c'est la *puissance* de Jésus-Christ. — Il y a quatre manières de lier ces deux régimes *au nom de* et *avec la puissance de*, aux deux verbes *étant assemblés* et *livrer*. Les deux premières font porter ces deux régimes sur le même verbe, soit sur *étant assemblés* (*Chrysostome, Théodoret, Calvin, Rückert, Holsten*), soit sur *livrer* (*Mosheim, etc.*). D'après les deux dernières, on les répartit entre ces deux verbes ; les uns en attribuant le premier régime *au nom de* au dernier verbe, *livrer*, et le second régime *avec la puissance de* au premier verbe, *étant assemblés* (*Luther, Bengel, de Wette, Meyer, Kling, Edwards*) ; les autres en faisant porter chaque régime sur le verbe qui le suit immédiatement : *au nom de* sur *étant assemblés*, et *avec la puissance de* sur *livrer* (*Bèze, Olshausen,*

^a **N** A omettent ici $\eta\mu\omega\nu$ (*notre*) que lit T. R. avec tous les autres It. Syr.

^b A B D retranchent le mot $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ (*Christ*).

^c Tous les Mjj., sauf P, lisent ici $\eta\mu\omega\nu$ (*notre*).

^d **N** A B D P omettent $\eta\mu\omega\nu$ (*Christ*) que lit T. R. avec E F G L.

^e Ainsi le T. R. avec **N** L ; B omet $\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon$ (*Jésus*) ; P Or. lisent $\eta\mu\omega\nu$ après $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ (*notre Seigneur*).

Ewald, Hofmann, Heinrici). Je n'hésite pas à donner la préférence à cette dernière construction. Indépendamment de la position des mots, qui convient à ce sens mieux qu'à tous les autres, la raison décisive me paraît être la conformité de la notion de chaque régime à celle du verbe qu'il détermine. S'agit-il d'une assemblée judiciaire, ce qui importe, c'est sa compétence; et c'est là ce qu'indique le ἐν ὀνόματι..., *au nom de...*, comme déterminatif de *étant assemblés*. S'agit-il au contraire de l'exécution de la sentence, ce qui importe, c'est la force, le pouvoir *de fait*; et c'est précisément ce qu'exprime le ἐν δυνάμει, *avec la puissance de...*, comme déterminatif de *livrer*. Cette construction me semble aussi confirmée par le parallèle frappant Matthieu 18.18-20, parole qui doit avoir été présente à l'esprit de Paul en cette circonstance: « En vérité, je vous dis: Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel... Je vous dis encore que ce que deux ou trois d'entre vous s'accorderont à demander sur la terre, cela leur sera fait de la part de mon Père. Car là où deux ou trois *sont assemblés en mon nom* (συνηγμένοι εἰς ἐμὸν ὄνομα, je suis là au milieu d'eux. » Cette promesse a certainement servi de base à la conduite actuelle de l'apôtre. Le moment est venu pour l'Eglise de faire ce que Jésus appelait *lier*; elle doit juger. Ce jugement doit être prononcé par les fidèles *assemblés en son nom*, autant qu'il s'en trouvera qui sauront *s'accorder* en vue d'un intérêt de ce genre, n'y en eût-il que *deux ou trois*. — Le *nom* désigne la personne même du Seigneur en tant que révélée au cœur des fidèles, reconnue et adorée par eux. — Peut-être faut-il, d'après les documents, retrancher le mot *Christ* et ne conserver que le nom *Jésus*, qui rappelle la personnalité historique de celui qui a promis d'assister invisiblement à un tel acte. C'est sur cette présence promise que repose l'autorité de l'assemblée qui l'accomplit. Le pronom *vous* ne comprend pas nécessairement la totalité de l'Eglise, car il ne s'agit pas ici d'une votation à la majorité des voix; c'est un acte spirituel auquel, par la nature même des choses, ne prend part que celui qui s'y sent poussé, et chacun dans la mesure où il en est capable. Deux ou trois suffisent au besoin pour cela, a dit Jésus lui-même; car le moyen d'action, dans cette

discipline-là, c'est l'accord dans la prière. Comment appliquer tout cela à un décret d'excommunication prononcé après débat contradictoire et à la majorité des voix, d'une voix peut-être ! Les affaires de Dieu ne se traitent pas de cette manière.

L'expression la plus mystérieuse dans ce passage si mystérieux tout entier, est celle-ci : καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος, *et mon esprit*. Cette assemblée, qui aura lieu à Corinthe, Paul y sera présent par son esprit (v. 3). C'est à Jésus que semblerait devoir s'appliquer ce que Paul affirme ici de lui-même. Mais il ne faut pas oublier que si Jésus est le chef de l'Eglise en général, Paul est le fondateur et le père de l'Eglise de Corinthe, et qu'en vertu de son union personnelle avec Jésus la présence spirituelle du Seigneur (Matthieu 18.20) peut devenir aussi celle du serviteur. Au ch. 12 de la 2^e aux Corinthiens, Paul ne sait pas lui-même si c'est avec ou sans son corps qu'il a assisté à une scène du paradis.

Les mots σὺν τῇ δυνάμει, *avec la puissance*, ne peuvent être liés avec le participe συναχθέντων, *étant assemblés*, soit qu'on fasse de la puissance du Christ en quelque sorte un troisième membre de l'assemblée, soit qu'on se représente cette puissance de Christ comme participant au jugement en tant que c'est elle qui doit l'exécuter. Le premier sens n'a pas besoin de réfutation ; le second est alambiqué. Ce régime se lie au contraire tout naturellement à παραδοῦναι : « livrer avec la puissance de Christ lui-même. » Il n'y a rien là de contraire, comme le pense *Edwards*, au sens naturel de σύν. Assurément cette préposition ne désigne pas le moyen *par* lequel (διά, ἐν) ; mais elle peut parfaitement désigner une circonstance coopérante, comme dans les locutions σύν θεῷ ou σύν θεοῖς πράττειν, faire avec le concours de Dieu (comparez *Heinrici*, ad. h. I). L'action humaine ne devient efficace que dans son union avec la puissance divine. — La répétition des mots *de notre Seigneur Jésus* (ou *Jésus-Christ*), à la fin du verset, appartient à ces formes de langage usitées chez les anciens dans les formules de condamnation ou de consécration (*devotio*). — L'objet de *livrer* est répété

brièvement par le τὸν τοιοῦτον, *un tel homme*, expression qui fait ressortir encore une fois le caractère odieux de sa conduite.

L'expression obscure παραδοῦναι τῷ, *livrer à Satan*, ne se retrouve que 1 Timothée 1.20 : « Hyménée et Alexandre, que j'ai livrés à Satan, afin qu'ils apprennent à ne plus blasphémer ». — Elle a été comprise de trois manières. Les uns y ont trouvé l'idée de l'*excommunication* pure et simple (*Calvin, Bèze, Ohhausen, Bonnet, Heinrici*, etc.). Voici comment Calvin justifie en peu de mots ce sens : « Comme Christ règne dans l'Eglise, ainsi Satan hors de l'Eglise... Celui donc qui est jeté hors de l'Eglise est par là en quelque sorte livré à la puissance de Satan, à mesure qu'il devient étranger au règne de Dieu. » Mais l'insuffisance de ce sens a été généralement sentie. Pourquoi employer une expression si extraordinaire pour désigner un fait aussi simple que celui de l'exclusion de l'Eglise, surtout si, comme l'admettent ces interprètes, Paul venait de désigner ce même acte par un terme tout différent (v. 3)? Encore si l'emploi de ce terme avait un précédent dans les usages de la Synagogue! Mais *Lightfoot* a prouvé que cette formule n'avait jamais été usitée pour désigner l'excommunication juive. Nous avons d'ailleurs fait observer déjà que la δύναμις, *la puissance*, du Seigneur n'était point nécessaire pour l'exécution d'une sentence d'excommunication. Et comment cette peine eût-elle pu empêcher Hyménée et Alexandre de blasphémer? Ne peut-on pas blasphémer, et plus librement encore, hors de l'Eglise que dans l'Eglise? Enfin il reste à expliquer les mots suivants : *pour la destruction de la chair*; nous ne pensons pas qu'on puisse dans cette explication leur donner un sens naturel. — Aussi dès les premiers temps de l'exégèse jusqu'à nos jours a-t-on senti le besoin d'ajouter à l'idée de l'excommunication celle d'une *peine corporelle*, soit qu'on envisageât celle-ci comme devant résulter de l'excommunication (*Calov*), soit qu'on y vît un surcroît de châtement, ajouté à l'excommunication par l'apôtre Paul. A l'Eglise d'exclure de son sein; à l'apôtre de déchaîner sur l'excommunié le pouvoir disciplinaire de Satan pour le

frapper en son corps (ainsi, à peu près, *Chrysostome, Théodoret, Rückert, Oh-
hausen, Osiander, Meyer*). Ce sens se rapproche certainement de la vérité ;
mais pourquoi vouloir combiner avec l'idée du châtiment corporel celle
de l'excommunication ? On tire celle-ci du v. 3, du ἄρειν ἐκ μέσοῦ ; nous
avons vu qu'elle ne s'y trouve pas réellement. Mais ce qui est plus grave
encore, c'est qu'il résulterait de cette explication que le second châtiment,
la peine corporelle, serait infligé à l'incestueux par suite de la négligence
de l'Eglise à lui infliger le premier. En effet, il résulte du v. 3 que l'inter-
vention de l'apôtre dans cette affaire a été rendue nécessaire par la lâche
tolérance des chrétiens de Corinthe. Dans ces conditions l'apôtre pouvait
bien sans doute infliger la peine que l'Eglise aurait dû prononcer, mais
non décréter une aggravation de châtiment ; car la faute de l'Eglise n'ajou-
tait rien à celle du coupable. Sous ce rapport la première explication se-
rait encore préférable à cette seconde. Celle-ci renferme néanmoins un élé-
ment de vérité que nous devons conserver et qui constituera la troisième
(*Lightfoot, Hofmann, Holsten*) : l'idée d'un *châtiment corporel*, dont Satan sera
l'instrument. Voilà la punition que Paul inflige de son chef et en vertu de
son pouvoir apostolique, et qui correspond au ἄρειν ἐκ μέσοῦ, *ôter du
milieu*, au retranchement que l'Eglise n'avait point cherché à obtenir de
Dieu. Satan est souvent représenté comme ayant le pouvoir d'infliger des
maux physiques. C'est lui qui est l'instrument de Dieu pour éprouver Job,
quand celui-ci est frappé de la lèpre. C'est lui, déclare Jésus, qui tient liée
depuis dix-huit ans la pauvre femme courbée par le milieu du corps, qu'il
guérit en un jour de sabbat (Luc 13.16). Paul lui-même attribue à un ange
de Satan l'écharde en la chair dont Dieu se sert pour le maintenir dans
l'humilité (2 Cor. 12.7). C'est Satan qui est le meurtrier de l'humanité à la
suite du premier péché (Jean 8.44), et il a l'empire de la mort (Hébreux 2.14).
On comprend aisément qu'une peine de ce genre, douloureuse, mortelle
peut-être, puisse faire cesser le blasphème sur les lèvres d'un hérétique.
On comprend qu'elle puisse ramener à lui-même et à Dieu un homme
égaré par l'entraînement des sens. Il faut la souffrance en la chair pour ré-

primer la domination des penchants charnels. La seule différence entre ce châtement qu'a décrété l'apôtre et celui que les Corinthiens auraient dû réclamer d'en-haut, c'est que l'Eglise s'en serait remise à Dieu pour le mode d'exécution, tandis que Paul, en vertu de sa position spirituelle supérieure à celle de l'Eglise, se permet de déterminer le moyen dont le Seigneur se servira. Car « il connaît la pensée du Seigneur » (2.16). On demandera peut-être comment Satan peut se laisser employer à un office contraire aux intérêts de son propre règne. Mais nous ignorons les mystères de cette existence dans laquelle la plus grande somme possible d'aveuglement s'unit à la plus pénétrante intelligence. « La méchanceté, dit M. de Bonald, aiguise l'esprit et tue le bon sens. » N'était-ce pas l'ange de Satan dont Dieu se servait pour préserver Paul de l'orgueil et qui le maintenait dans le sentiment de sa faiblesse au moyen duquel la force divine pouvait toujours de nouveau se déployer en lui ?

L'apôtre ajoute : εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, pour la destruction de la chair. Ceux qui appliquent l'expression précédente à l'excommunication sont embarrassés par ces mots. *Calvin* y voit un adoucissement apporté au châtement, une condamnation charnelle signifiant une condamnation simplement temporelle et temporaire, en opposition à la damnation éternelle. Cette interprétation du génitif σαρκός se réfute d'elle-même. D'autres pensent à la ruine des affaires terrestres de l'excommunié, par un effet de sa rupture avec ses anciens chaland, les autres membres de l'Eglise. Comment est-il possible d'attribuer à l'apôtre une semblable pensée ! La seule explication soutenable serait celle qui se trouve déjà chez *Augustin*, puis chez *Grotius*, *Gerlach*, *Bonnet* : la destruction de la chair, au sens moral de ce mot, c'est-à-dire des penchants pécheurs, par l'effet de la douleur et de la repentance que produira chez cet homme son exclusion de l'Eglise. Mais 1° cette mesure ne pouvait-elle pas tout aussi bien produire l'effet opposé ? Rejeté dans le monde, cet homme pouvait aisément s'y corrompre tout à fait. 2° Le terme ὄλεθρος, ruine, perdition, devrait désigner ici une

œuvre bienfaisante de l'Esprit-Saint ; cela n'est pas possible ; voir le sens menaçant dans lequel ce mot est toujours pris dans les autres passages du N.T. : 1 Thess. 5.3 et 2 Thess. 1.9 (ὄλεθρος αἰφνίδιος, *ruine subite, éternelle*) ; 1 Timothée 6.9 (ὄλεθρος καὶ ἀπώλεια, *ruine et perdition*). C'est d'une vraie *perte* pour cet homme que Paul veut parler ici, d'après le sens constant du mot ὄλεθρος. Il s'agit de la ruine de l'un des éléments de son être en vue du salut de l'autre, qui est le plus précieux. Quand Paul veut exprimer l'idée morale de la destruction du péché, il emploie de tout autres termes : *réduire à l'impuissance*, καταργεῖν (Romains 6.6) ; *faire mourir, tuer*, νεκροῦν, θανατοῦν (Colossiens 3.5 ; Romains 8.13) ; *crucifier*, σταυροῦν (Galates 5.24) ; termes qui ont une nuance différente de celui d'ὄλεθρος. 3° L'opposé de σάρξ, *la chair*, dans les mots suivants, est πνεῦμα, *l'esprit*. Or ce second terme ne peut désigner simplement la vie spirituelle, à laquelle ne s'appliquerait pas l'expression de *être sauvé* ; il ne peut désigner que le substrat de cette vie, l'esprit lui-même, comme élément de l'être humain. Il résulte de là que *la chair* ne désigne pas non plus la vie charnelle, mais la chair elle-même, substrat de la vie naturelle. — Il faut donc prendre la chair dans le sens de l'homme terrestre, ou, comme l'observe Hofmann, de *l'homme extérieur*, dans l'expression de Paul (2 Cor. 4.16 : « Si notre homme extérieur se détruit... »). C'est dans ce sens qu'est pris, quelques versets auparavant (v. 11), le mot *chair* lui-même dans cette parole : « Afin que la vie de Jésus soit manifestée *dans notre chair mortelle* » ; de même Philippiens 1.22 (τὸ ζῆν ἐν σαρκί) et Galates 2.20 (ὁ νῦν ζῶ ἐν σαρκί). L'apôtre pouvait avoir deux raisons pour employer ici le terme de *chair* plutôt que celui de *corps* ; d'abord σάρξ, exprime la vie naturelle dans sa totalité, physique et psychique ; puis le corps en lui-même ne doit point être détruit (ch. 15). C'est donc la destruction de l'existence terrestre de cet homme que Paul a voulu désigner par les mots ὄλεθρος τῆς σαρκός ; et M. Renan n'a pas tort de dire : « Il ne faut pas en douter ; c'est une condamnation à mort que Paul prononce ». La mort subite d'Ananias et de Saphira offre une analogie avec le cas actuel, non que Paul pense à un coup aussi soudain ; l'expression

qu'il emploie indique plutôt une consommation lente laissant au pécheur le temps du repentir.

Cette destruction de la chair a en vue *le salut de l'esprit, au jour de Christ*. Quelques versions traduisent : « afin que *l'âme* soit sauvée... » comme si l'âme et l'esprit étaient aux yeux de Paul une seule et même chose. Le passage 1 Thess. 5.23 prouve le contraire. « *L'âme* est, chez l'homme comme chez les animaux, le souffle de vie qui anime l'organisme ; mais *l'esprit* est le sens dont est douée l'âme humaine exclusivement pour éprouver le contact du divin et le percevoir. Une fois ce sens supérieur détruit dans l'âme par la puissance de la chair, il n'y a plus de relation possible entre l'âme et Dieu. C'est sans doute ce que l'Écriture appelle la seconde mort. Comme la première est pour le corps la privation de l'âme, la seconde est pour l'âme la privation de l'esprit. Voilà pourquoi l'apôtre veut à tout prix sauver chez cet homme *l'esprit*, dans lequel réside la faculté du contact avec Dieu et de la vie en lui dans l'éternité. Il va sans dire que l'esprit, ainsi compris comme élément de la vie humaine, ne peut remplir complètement son rôle que quand il s'est ouvert à l'action de l'Esprit divin. — Les mots *au jour du Seigneur Jésus* nous transportent au moment où Jésus glorieux reparaitra ici-bas pour prendre à lui les siens (15.23) ; c'est alors que sera prononcé sur chaque chrétien la sentence de son acceptation ou de son rejet. Ces derniers mots me paraissent confirmer l'interprétation donnée de l'expression *destruction de la chair*. Car si celle-ci désignait la destruction des penchants charnels chez l'incestueux, le réveil de la vie spirituelle qui en résulterait n'aurait pas lieu seulement à la venue de Christ, il se ferait sentir chez lui dès ici-bas. — Rückert a jugé très sévèrement la conduite de l'apôtre en cette occasion. Il veut bien faire valoir comme excuse en sa faveur l'impétuosité de son zèle, la pureté de son intention et un reste de préjugé judaïque. Mais il lui reproche d'avoir donné cours à sa violence naturelle, d'avoir compromis le salut du coupable en lui ôtant peut-être, si sa sentence venait à se réaliser, le temps de la repentance, et enfin

d'avoir agi imprudemment vis-à-vis d'une Eglise auprès de laquelle son crédit était ébranlé, en la mettant dans le cas de lui désobéir. Nous n'acceptons pour l'apôtre ni ces excuses, ni ces reproches. L'expression *livrer à Satan*, étant étrangère aux formules synagogales, l'était par conséquent aussi au passé juif de l'apôtre. La violence prétendue de son tempérament ne se trahit nullement dans la sévérité de sa conduite. L'apôtre ressemble plutôt ici à une mère criant à Dieu pour son fils égaré et lui disant : Mon Dieu, frappe-le, frappe-le jusqu'à la mort, s'il le faut, pourvu qu'il soit sauvé ! Quant à l'Eglise, Paul savait sans doute mieux que l'interprète de nos jours jusqu'où il pouvait et devait aller dans sa conduite envers elle. — Un autre savant, *Baur*^a, a repris et développé les observations de Rückert, en les confirmant par la seconde épître. Il a vu dans le passage 2 Cor. 2.5-11 la preuve que les injonctions de l'apôtre n'avaient point été exécutées, que la sentence prononcée par lui contre l'incestueux n'avait été suivie d'aucun effet et que la puissance apostolique qu'il s'attribuait n'était par conséquent qu'une illusion ; qu'après tout cela enfin il n'était resté à l'apôtre qu'à battre piteusement en retraite, « en présentant comme son désir ce qui se serait fait sans sa volonté », et en se donnant l'air de pardonner et de demander grâce pour le coupable aux Corinthiens qui lui pardonnaient malgré lui. — Toute cette déduction suppose une chose, c'est que le passage 2 Cor. 2.5-11 a rapport à l'affaire de l'incestueux. Mais la relation étroite entre ce passage et celui de 7.12 démontre qu'il n'en est rien et que tout ce que Paul écrit au ch. 2 se rapporte à un fait entièrement différent, à un outrage personnel dont il avait été l'objet à Corinthe, et qui avait eu lieu postérieurement à l'envoi de la première lettre^b. Et à supposer même que le passage du ch. 2 se rapportât à l'incestueux, qu'y

^a*Der ap. Paulus*, p. 234 et 235.

^bPour essayer de soutenir le rapport de 2 Cor. 8.7 et suiv. à l'affaire de l'incestueux, il faut rapporter le mot ὁδίκηθεός, *celui à qui un tort a été fait* (v. 12), au père du coupable, comme si un pareil acte pouvait être rangé dans la catégorie des injustices. D'ailleurs le fait même de l'inceste ne suppose-t-il pas nécessairement la mort du père ? Voir *Hilgenfeld, Einleitung*, p. 284 et 285.

lirions-nous ? Que la majorité de l'Église (οἱ πλείονες, *le plus grand nombre*) était entrée dans les vues de l'apôtre quant au châtement du coupable ; et que celui-ci était tombé dans un tel état de découragement que le danger pour lui était maintenant qu'il ne se laissât pousser par Satan de la sécurité charnelle au désespoir. Si c'était là le sens du passage, que renfermerait-il qui fût propre à justifier les conclusions de Baur et le jour fâcheux sous lequel elles feraient apparaître la conduite et le caractère de l'apôtre ?

L'apôtre a terminé ce qui concerne le cas particulier de l'incestueux. Dès maintenant le sujet s'élargit ; il montre dans l'état général de l'Église la raison pour laquelle elle a si mal rempli ses obligations dans ce cas particulier (v. 6 à 8).

La discipline ecclésiastique en général.

5.6 Votre vanterie n'est pas de bon aloi ; ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever^a la pâte tout entière ?

On peut comprendre de deux manières la relation entre le passage suivant et celui qui précède : Ou l'apôtre continue à insister sur l'obligation disciplinaire de l'Église — et il faut alors voir dans le *levain* à enlever soit l'incestueux, soit plutôt le vicieux en général — ou bien l'on peut admettre que Paul, après avoir reproché à l'Église sa négligence, cherche à lui faire mettre le doigt sur la vraie cause du mal : le manque de sincérité et de fermeté morale. C'est à cet état qu'il faut porter remède sans retard. Alors la réaction contre la présence des vicieux se produira d'elle-même. Les premiers mots s'expliquent mieux dans ce second sens, car ils se rapportent à l'état actuel de l'Église en général. J'ai traduit *καύχημα* par *vanterie*, comme s'il y avait *καύκησις* (l'acte de se vanter), parce que le mot nous manque en français pour désigner l'objet d'une vanterie. *Chrysostome* a cru devoir appliquer ce mot à l'incestueux lui-même, en supposant

^aD lit δολοι (It. *corrumpit*).

que cet homme était l'un des hommes éminents dont l'Eglise se glorifiait. *Grotius* et *Heinrici* ont reproduit cette explication. Elle nous paraît insoutenable : l'Eglise était satisfaite de son état en général, et en particulier de la richesse de ses dons spirituels, dont Paul lui-même l'avait félicitée (1.5-7), et dont les ch. 12 à 14 fourniront la preuve. Mais cette abondance de connaissance et de parole n'était un bien réel qu'autant qu'elle avait pour effet l'accroissement de la vie spirituelle dans l'Eglise et la sanctification de ses membres. Comme ce n'était pas le cas, l'apôtre leur déclare que leur sujet de satisfaction propre est de mauvais aloi ; une vaine enflure (4.19) : « Vous êtes fiers de l'état de votre Eglise ; il n'y a pas de quoi ! » Il revient ainsi à l'idée du v. 2. — Ce jugement est motivé par la mollesse de leur conduite à l'égard du mal qui se montre chez eux. Eux qui sont si riches en connaissance, ignoreraient-ils donc l'influence qu'exerce sur un tout la moindre parcelle de corruption qui y est tolérée ? — Paul revêt sa pensée d'une forme proverbiale (Galates 5.9). Le *levain* est ici, comme dans beaucoup d'autres passages (Matthieu 13.33 ; Luc 12.1), l'emblème d'un principe d'apparence quantitative insignifiante, mais d'une force réelle pénétrante, et cela soit en bien (Matthieu 13.33), soit en mal (Matthieu 16.6 ; Galates 5.9). Paul entend-il par ce *petit levain* (sens littéral) l'incestueux ou tout autre vicieux du même genre, dont la présence tolérée est un principe de corruption pour toute la communauté ? C'est le sens assez généralement admis. Ou bien pense-t-il plutôt au mal en général qui, toléré même dans une forme limitée et peu scandaleuse, fait peu à peu baisser chez tous le niveau de la conscience chrétienne ? Il ne me paraît pas vraisemblable que Paul désignât comme un *petit levain* un pécheur coupable d'un acte aussi révoltant que celui dont il est parlé (v. 1), ou d'autres vicieux non moins scandaleux. Il vaut donc mieux appliquer cette image à tout péché, même le moindre, toléré volontairement par l'individu ou par l'Eglise. Ce sens, admis par *Meyer*, *de Wette*, *Hofmann*, *Gerlach*, est confirmé par les v. 7 et 8.

5.7 Enlevez^a le vieux levain, afin que vous soyez une pâte nouvelle, selon que vous êtes sans levain, car aussi notre agneau pascal, Christ, a été immolé^b. 8 Ainsi célébrons la fête, non avec le vieux levain; ni^c avec le levain de la méchanceté et de la malice, mais avec les pains sans levain de la pureté et de la vérité.

Si l'image s'appliquait à l'incestueux ou aux vicieux, le mot ἐκκαθά-
ρειν, *purifier en enlevant*, s'appliquerait à l'un des actes tels que le ôter du
milieu (v. 2), et le livrer à Satan (v. 5); et les mots *afin que vous soyez une
nouvelle pâte* signifieraient : afin que vous offriez le spectacle d'une Eglise
renouvelée par l'absence de tout vicieux. Mais l'épithète de *vieux*, donnée
au levain et le v. 8 montrent que le levain est pris ici dans un sens abstrait :
« le levain qui consiste dans la méchanceté et la perversité naturelles ». L'exhortation à *enlever en purifiant* s'applique donc à l'action de chacun sur
lui-même et de tous sur tous pour ne pas laisser subsister dans l'Eglise *une*
manifestation du vieil homme, de la nature corrompue, qui ne soit signa-
lée et réprimée.

Le οὖν, *donc*, du T. R. doit être supprimé d'après la plupart des Mjj.
Il ne fait qu'affaiblir la vivacité de l'impératif. On sait que chez les Juifs,
dès le 14 nisan, veille du premier et grand jour de la fête de la Pâque, on
enlevait avec grand soin tout le levain (pain levé) qui pouvait se trouver
dans les maisons; et le soir, avec la célébration du repas pascal, commen-
çait la semaine sacrée durant laquelle on ne mangeait que des gâteaux de
pain non levé. Le levain représentait, d'après le cérémonial particulier de
cette fête, les souillures de l'idolâtrie et des vices égyptiens avec lesquels
Israël avait rompu en sortant d'Egypte. Comme Israël n'avait providentiel-
lement emporté au désert, en cette nuit-là, que de la pâte non levée, le rite
permanent avait été emprunté à cette circonstance historique (Exode 12.39;
13.6-9). L'apôtre spiritualise cette cérémonie. Comme Israël devait laisser

^aLe T. R. avec C L P ajoutent ici οὖν (*donc*).

^bT. R. avec L P Syr. lit ὑπερ ἡμῶν (*pour nous*).

^cC Or. lisent μη au lieu de μηδε.

derrière lui à chaque fête de la Pâque les souillures de la vie égyptienne, pour devenir un nouveau peuple de Dieu, ainsi l'Eglise doit rompre avec toutes les dispositions mauvaises du cœur naturel, ou de ce qui est appelé ailleurs *le vieil homme*. — Le résultat voulu de cette rupture de chacun avec son propre péché connu, ce sera le renouvellement de l'Eglise entière : *afin que vous soyez une pâte nouvelle*. Encore une allusion aux usages juifs. La veille de la fête, on pétrissait une pâte fraîche avec de l'eau pure, et l'on en préparait les gâteaux de pain non levé qui se mangeaient pendant toute la fête. Le mot νέον, *nouvelle*, ne signifie pas nouvelle quant à la qualité (comme le ferait καινόν), mais *récente*, quant au temps. Toute la communauté doit, par ce travail de purification accompli sur elle-même, devenir semblable à une pâte nouvellement pétrie. N'a-t-on pas vu plus d'une fois le réveil d'une Eglise entière commencer par la confession d'un vieil interdit qui pesait sur la conscience d'un pécheur ? Cette confession en amenait d'autres, et le souffle saint passait sur toute la communauté.

L'expression suivante : *selon que vous êtes sans levain*, a embarrassé bien des interprètes, qui l'ont expliquée comme s'il y avait « vous devez être » ; ce qui, grammaticalement, est inadmissible. *Chrysostome* pense à la sainteté finale, d'autres à la régénération baptismale, sens non moins impossibles. En disant *vous êtes*, l'apôtre pense à ce qu'ils sont, non en fait, mais en droit ; l'idée est la même que Romains 6.11 : la mort au péché et la vie à Dieu renfermées virtuellement dans la foi au Christ mort et ressuscité. Il ne s'agit plus pour le croyant que de devenir ce qu'il est déjà (en Christ). Il doit devenir saint de fait, selon qu'il l'est dans l'idée. — *Grotius* a proposé de donner à ἄζυμος, sans *levain*, le sens actif qu'ont les adjectifs ἄσιτος, ἄοινος (s'abstenant de pain, de vin) ; d'après lui, Paul caractériserait les Corinthiens comme des gens qui ne se nourrissent plus de pain levé (au sens spirituel). Mais ce terme ne peut être détourné du sens déterminé qu'il a dans le rituel juif, et qui convient parfaitement. Ils doivent devenir individuellement les organes d'une nature nouvelle, ce qui est conforme

à leur vraie qualité d'êtres sans levain en tant que croyants. — La preuve que c'est bien là ce qu'ils sont de droit, est donnée par ce qui suit. Dès le moment où l'agneau pascal a été immolé dans le temple, aucun pain levé ne devait figurer sur une table israélite ; et cela durait ainsi pendant toute la fête. De même, la mort expiatoire de Christ renfermant le principe de la mort au péché, avec cette mort commence pour l'Eglise et pour chaque croyant la grande Pâque spirituelle, dont tout péché est banni, comme le levain de la fête juive. Chaque chrétien est un *azyme*. — La particule καὶ γάρ, *car aussi*, a pour propriété de lier deux faits de nature analogue (*aussi*), dont le second est la raison d'être du premier (*car*) : c'est exactement ce qui a lieu ici. — Le mot πάσχα, proprement *passage*, désignait le passage de Dieu au travers de l'Egypte, dans la nuit où il frappa les premiers-nés et épargna les maisons israélites arrosées du sang de l'agneau. Ce mot est appliqué ensuite à l'agneau lui-même ; c'est dans ce sens qu'il est pris ici. — Les mots *pour nous*, que lit le T. R., sont omis dans la plupart des Mjj. — Par le complément ἡμῶν, *notre*, Paul oppose la Pâque chrétienne à celle des Juifs. Comme celle-ci commençait avec l'immolation de l'agneau, la nôtre a commencé avec la mort sanglante du Christ ; Χριστός est apposition de πάσχα. La conséquence pratique de cette mort ainsi comprise et de l'état nouveau dans lequel elle place les croyants, est tirée dans le verset suivant.

Verset 8. La fête pascale pour le chrétien ne dure pas une semaine, mais toute la vie. Dans un admirable discours, *Chrysostome* a développé cette idée : « Pour le vrai chrétien, c'est tous les jours Pâques, tous les jours Pentecôte, tous les jours Noël ». Voilà le sens dans lequel l'apôtre exhorte les Corinthiens à célébrer la fête. Les mots *non avec le vieux levain*, signifient d'après ce qui précède : non en persistant dans les dispositions corrompues du vieil homme. — La particule μηδέ, *ni non plus*, d'après *Edwards*, n'introduirait point une pensée additionnelle, mais seulement l'explication de l'expression allégorique précédente. Je ne crois pas ce sens possible. Ce μηδέ me paraît destiné à faire ressortir dans l'idée générale un trait spé-

cial en rapport direct avec la circonstance actuelle ; ainsi, ou à peu près, de *Wette, Rückert, Meyer*, etc. Le mot *κακία* désigne plutôt la corruption de nature, d'état, et le mot *πονηρία*, la malice réfléchie de la volonté. Dans le contexte, le premier de ces termes se rapporte à un état corrompu de l'âme, qui ne lui permet plus de s'indigner contre le mal et la laisse agir envers lui avec une lâche tolérance ; le second va plus loin : il indique une connivence et une protection actives. Ces deux vices, procédant tous deux du levain de la vieille nature, s'étaient manifestés hautement dans la conduite de l'Eglise envers l'incestueux. Paul fait contraster avec ces dispositions celles qui doivent signaler le renouvellement de la pâte purifiée. Les deux compléments *εὐλικρινείας* et *ἀληθείας* sont, comme les deux précédents, des génitifs d'apposition : « les pains sans levain qui consistent dans... » Le mot *εὐλικρινεία*, selon l'étymologie la plus probable, *πρὸς εἴλην κρίνειν*, juger à la lumière du soleil, désigne la transparence constatée, et ainsi la pureté d'un cœur parfaitement sincère devant Dieu, à qui toute sympathie pour le mal est complètement étrangère. Ce pur cristal est l'opposé de *κακία*, la nature gâtée. — Le second terme, *la vérité, ἀλήθεια*, désigne la droiture sous la forme active, la fermeté inflexible, la constance à soutenir tout ce qui se révèle comme bien à la conscience, et par conséquent à lutter contre le mal sans le moindre compromis avec lui ; c'est l'opposé de *πονηρία*. *Hofmann* a eu la malheureuse idée — et il a été suivi par *Heinrici* — d'expliquer le reproche de malice renfermé dans ce verset par le malentendu, en partie volontaire de la part des Corinthiens, que Paul va rectifier ensuite. L'apôtre ne s'abaisse pas à des récriminations aussi mesquines.

Faut-il conclure de ces versets que l'apôtre a écrit cette lettre à l'époque de la fête de la Pâque ? Les images employées ne renferment, comme nous l'avons vu, rien qui ne s'explique indépendamment de tout rapport à la célébration actuelle de la Pâque. Cependant il est certain que, si on admet la simultanéité de cette fête et de la composition de notre lettre, le choix de ces images, qui apparaissent d'une manière un peu brusque, est plus

naturellement motivé. Cette induction est confirmée par 16.8 : « Je reste à Ephèse jusqu'à la Pentecôte ». Et comme Actes 20.6 montre que saint Paul, ainsi que les Eglises fondées par lui, tenaient compte de la fête de la Pâque et la célébraient en même temps que les Juifs, nous ne dépasserons pas sans doute sa pensée en trouvant dans ces mots : « Célébrons la fête », une *allusion* à celle qui se célébrait à ce moment dans les Eglises.

Une seconde question souvent discutée est celle-ci : cette parole « Christ, notre Pâque, a été immolé », peut-elle être envisagée comme un indice favorable à la narration de Jean d'après laquelle Jésus serait mort le jour (14 nisan) où l'on immolait l'agneau pascal, et non, comme on pense devoir le conclure des synoptiques, l'après-midi du 15 nisan ? Il me paraît que le nom d'agneau pascal donné à Jésus par saint Paul ne dépend nullement du jour ou de l'heure où il est mort. La relation avec l'agneau pascal réside dans l'essence des choses et ne dépend pas d'une coïncidence chronologique. Mais il est un côté par lequel le passage de Paul ne se comprend bien, me paraît-il, qu'au point de vue que la narration de Jean met en lumière. La fête des azymes commençait le 14 au soir, à la suite de l'immolation de l'agneau. Or cette relation, qui fait le fond de notre passage, serait troublée si Jésus n'était mort, dans la pensée de Paul, que l'après-midi du 15, après que la fête des azymes avait déjà commencé depuis une journée tout entière. — Après avoir montré à l'Eglise ce qu'elle aurait dû faire, l'apôtre lui a fait comprendre la raison pour laquelle elle ne l'a pas fait : c'est que le vieux levain a repris le dessus dans sa vie morale et qu'elle doit subir un complet renouvellement. Cela dit, le sujet de la discipline est traité ; si Paul ajoute encore quelques observations, c'est pour dissiper un malentendu auquel avait donné lieu une parole sur ce sujet dans une lettre qu'il leur avait précédemment adressée.

Remarques sur un malentendu.

5.9 Je vous ai écrit dans ma lettre de ne pas vous mêler avec les

impurs ; 10 non pas^a en général avec les impurs de ce monde, ou avec les hommes avides et^b les ravisseurs ou avec les idolâtres, puisque dans ce cas il vous faudrait^c sortir du monde.

Paul commence par rappeler les termes dont il s'est servi (v. 9) ; puis il écarte le sens faux qu'on y avait attaché (v. 10) et il indique sa vraie pensée (v. 11) ; enfin il justifie cette pensée dans les v. 12 et 13. — Ἐν τῇ ἐπιστολῇ, littéralement *dans la lettre* ; celle que vous savez. C'est en vain que *Chrysostome, Erasme, Lange* prétendent que Paul fait allusion aux v. 2, 6 et 7 de ce chapitre même ou que *Lardner* a essayé de trouver ici l'annonce de ce qui va suivre v. 10-13. Il est aisé de voir que rien dans ce qui précède ne renfermait la direction donnée ici et que le ἐγράψα, *j'ai écrit*, ne peut se rapporter qu'à la rectification d'une idée qu'on avait prêtée à Paul et qui lui avait été rapportée. Une correspondance entre Paul et l'Eglise avait certainement précédé notre épître (comparez 7.1 : « Quant aux choses touchant lesquelles vous m'avez écrit »). Dans 2 Cor. 7.8 Paul se réfère, avec la même expression, à une lettre antérieure. Si l'on n'eût pas eu des raisons dogmatiques de nier la possibilité de la perte d'un document apostolique, on n'aurait pas contesté ce sens. — Le terme *se mêler avec*, συναναμίγνυσθαι, désigne proprement la vie dans une relation intime et continue avec quelqu'un, σύν accentuant l'intimité, et ἀνά la répétition des actes. La rupture qu'exige l'apôtre se rapporte-t-elle à la conduite des chrétiens dans la vie privée, ou bien à la communion ecclésiastique ? Dans tous les cas, les Corinthiens n'auraient pu penser à une rupture ecclésiastique avec des gens avec qui le lien ecclésiastique n'existait pas. N'appliquaient-ils pas l'ordre de Paul à des pécheurs qui étaient encore en dehors de l'Eglise ? On peut voir 2 Thess. 3.14 comment l'expression « ne pas se mêler avec » est synonyme de στέλλεσθαι ἀπό, *se tenir loin de*, du v. 6 ; et, dans le contexte-là, ce terme se rapporte certainement à la vie privée. Enfin, s'il s'agissait ici

^aT. R. avec L P lit και (et) ου παντως.

^bT. R. avec E L Syr. lit η (ou), au lieu de και (et).

^cT. R. avec P : οφειλετε (vous devez), au lieu de ωφειλετε (vous devriez).

de la relation ecclésiastique, l'apôtre ne devrait pas dire aux fidèles : « Ne vous mêlez pas avec les vicieux », mais « Ne permettez pas que les vicieux se mêlent avec vous ». Ce précepte de Paul est parallèle de celui de Jean, 2 Jean 1.10 : « Si quelqu'un n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison et ne le saluez pas ».

Verset 10. Le καί, *et*, qui commence ce verset dans le T. R., est trop peu appuyé pour être authentique. — Les mots οὐ πάντως τοῖς πόρνοις font naturellement l'effet d'une apposition explicative ajoutée au πόρνοις de la fin du v. 9, dans ce sens : « Quand j'ai parlé d'impurs dans ma lettre, je n'entendais pas par là en général tous les impurs de ce monde ». Après tous les essais d'expliquer différemment ce οὐ πάντως, il me paraît que c'est cette interprétation qui tient bon. Seulement elle implique logiquement que par l'expression *les impurs de ce monde*, Paul désigne non seulement ceux qui sont hors de l'Eglise, mais aussi ceux qui professent l'Évangile. C'est la seule manière d'expliquer le οὐ πάντως, qui n'est point, comme πάντως οὐ, *absolument pas*, la négation absolue, mais au contraire une négation restrictive (*pas absolument, pas entièrement*) : « Je vous ai écrit de rompre avec les impurs, non point avec les impurs en général, ce qui vous obligerait à sortir du monde, mais avec ceux-là seuls qui professent l'Évangile ». C'est le sens de Néander, Hofmann et d'autres. On objecte que l'expression « les impurs de ce monde », ne peut être qu'exclusive de ceux de l'Eglise. Pourquoi cela ? L'idée est simplement « non en général avec tous les impurs vivant avec vous dans ce monde ». Il est évident que c'est là le sens du mot *monde* dans la phrase suivante. Meyer a supposé que c'est pour marquer la différence entre ces deux sens donnés au mot *monde* que Paul retranche le τούτου, *ce*, dans la phrase suivante. Mais ce peut être aussi pour éviter une lourde et inutile répétition. Quant à ceux qui, comme Meyer, de Wette, Edwards, admettent que *les impurs de ce monde* doivent nécessairement être opposés ici à ceux de l'Eglise, le οὐ πάντως les jette dans l'embarras, et ils l'appliquent uniquement à la *limitation* des relations avec ces impurs :

« J'ai voulu dire de n'avoir pas des relations trop complètes (πάντως) avec les impurs non chrétiens », ce qui autoriserait des relations restreintes sans lesquelles la vie dans le monde serait impossible. Mais ce sens n'est point naturel ; car ce que Paul distingue ici, ce n'est pas le plus ou le moins d'intimité dans les relations avec les païens impurs ; il oppose à la relation avec les païens impurs, qu'il autorise, la relation avec les chrétiens impurs, qu'il interdit. — Nous ne tenons pas compte ici des interprétations qui séparent οὐ de πάντως, rattachant le premier de ces mots au verbe ἔγραψα et le second au verbe συναναμίγνυσθαι — séparation peu naturelle — ni de celle de Rückert qui entend οὐ πάντως à peu près comme s'il y avait πάντως οὐ, *absolument pas*, tandis que Paul connaît parfaitement l'emploi et le sens de cette dernière locution (comparez 16.12). Quoi qu'il en soit, la pensée de l'apôtre reste au fond la même : la rupture qu'il demande n'est pas applicable aux vicieux en général, mais seulement à ceux qui se réclament du nom de chrétiens. — Au libertinage Paul ajoute l'*avidité* quant aux biens terrestres, et cela sous les deux formes de la πλεονεξία qui, pour avoir davantage, use de procédés frauduleux et indéliçats, comme l'usure, et celle de l'ἀρπαγή, l'injustice aux moyens violents. Ces deux mots sont liés non par ἢ, *ou*, mais par καί, *et*, comme deux espèces d'un même genre. — Les *idolâtres* semblent comme tels ne pouvoir se trouver dans l'Eglise ; mais il pouvait y avoir des Corinthiens qui, après avoir cru, avaient conservé des habitudes d'idolâtrie ; et le ch. 8 nous montrera que beaucoup d'entre eux ne pouvaient se décider à renoncer aux banquets auxquels ils étaient invités dans les temples d'idoles. Ces trois vices, l'impureté, l'avarice, l'idolâtrie, se rapportent, comme l'observent *Estius* et *Edwards*, l'un à l'individu lui-même, le second à ses prochains, le troisième à Dieu.

Il est évident que, dans une ville comme Corinthe, rompre toute relation avec les personnes de ces trois catégories, c'eût été se condamner à vivre en ermite. C'est probablement ce que les Corinthiens avaient relevé avec une certaine ironie ; aussi l'apôtre repousse-t-il non moins qu'eux

une idée aussi absurde. La majorité des Mjj. lit ὀφείλετε, *vous devriez*, qui présente un sens simple. Le T. R., avec P et *Chrysostome*, lit ὀφείλετε, *vous devez*, forme qui se comprend également, quoique moins facilement : « Puisque, si la chose est ainsi, vous devez... » *Calvin*, partant de cette leçon, a donné à la phrase un tout autre sens : « Car vous devez réellement vous séparer du monde (moralelement) ». Mais la particule ἄρα, *donc*, indique au contraire une conséquence de ce qui précède. — Et maintenant Paul établit sa vraie pensée.

5.11 Mais maintenant je vous ai écrit, si quelqu'un, qui se nomme frère, est impur, ou avide, ou idolâtre, ou outrageux, ou ivrogne, ou ravisseur, de ne pas vous mêler avec lui ; de ne pas même manger avec un tel homme.

Les mots *mais maintenant*, ne peuvent exprimer ici qu'une opposition logique. Ce νῦν oppose la vraie pensée de Paul, qui demeure, à sa pensée défigurée par les Corinthiens, qui est reléguée dans le passé. — L'accent est sur les mots *qui se nomme frère* ; comme Paul va le déclarer au v. 12, il n'a pas de discipline à exercer à l'égard de ceux qui ne professent pas la foi. Mais quand un homme, qui affiche le titre de chrétien, fait marcher de pair cette profession et le vice, l'Eglise doit protester contre cette union mensongère, et dans ce but rompre, autant que cela dépend d'elle, toute relation avec un tel homme. C'est le moyen de lui arracher le masque dont il se couvre à la honte de l'Eglise et de Christ lui-même. — Les six termes suivants ont été groupés, soit trois par trois (*Meyer*), soit en trois paires (*Hofmann*), avec plus ou moins d'habileté. Il me semble que, comme dans l'énumération Romains 1.29 et suiv., il y a plutôt ici accumulation non raisonnée que classification proprement dite. On peut dire qu'en pareils cas le dégoût exclut l'ordre. Aux quatre termes du v. 10, Paul en ajoute deux nouveaux : λοιδορος, un homme qui parle grossièrement, qui injurie, et μέθυσος, *l'intempérant*. — Nous avons déjà montré que le *ne pas se mêler avec* indique la rupture des relations privées. Mais les derniers mots,

ne pas même manger avec cet homme, ne doivent-ils pas être appliqués à la rupture de la relation ecclésiastique par l'exclusion du culte et de la sainte Cène ? Le mot μηδέ, *pas non plus, pas même*, ne permet pas cette explication du mot συνεσθίειν, *manger avec*. Car cet acte est caractérisé par là comme ce qu'il y a de moins grave, et Paul ne pourrait parler ainsi de la sainte Cène. Chez les anciens, recevoir quelqu'un à sa table était un signe d'intimité beaucoup plus que de nos jours, et l'apôtre ne veut pas que par le signe d'une relation personnelle aussi étroite on autorise l'idée que le vicieux est reconnu par les autres chrétiens comme digne de ce nom. Meyer reconnaît bien que l'expression *ne pas même manger avec...*, ne peut se rapporter qu'à la table privée du croyant. Mais, par un raisonnement *a fortiori*, il en conclut que cela s'applique encore bien plus certainement à la sainte Cène. Théodoret avait déjà fait le même raisonnement : « Ne pas manger, à plus forte raison ne pas communier avec lui ». Il est dangereux en pareille matière de procéder par voie de conclusion rationnelle. En argumentant ainsi, on ne tient pas compte de cette différence que la table dressée dans ma maison est la mienne, tandis que la sainte Cène c'est la table du Seigneur. Je suis donc responsable de ceux que j'admets à la première, mais non de ceux qui comparaissent à la seconde. Il paraît par 11.28-29 que le Seigneur trouve bon de laisser à chacun la liberté de manger et de boire à la table sainte sa condamnation et ne veut point l'empêcher de le faire par des moyens extérieurs. La parabole de l'ivraie faisait déjà pressentir cette marche, seule conforme au respect de Dieu pour la liberté humaine. — L'apôtre justifie la distinction qu'il vient de faire entre croyants et non croyants.

5.12 Car qu'ai-je à faire de juger aussi^a ceux du dehors ! Ceux du dedans, n'est-ce pas vous qui les jugez ? 13 tandis que ceux du dehors,

^aT. R. avec D E L ajoute ici και (*aussi*).

c'est Dieu qui les juge. Et^a ôtez^b le méchant du milieu de vous-mêmes.

La première question est la justification (*car*) du v. 10 : « Nous n'avons pas à juger les non croyants ». La seconde est celle du v. 11 : « Mais nous avons à juger les croyants ». — Notre compétence disciplinaire ne s'étend pas plus loin que la solidarité établie par la profession de la foi commune. Cette vérité générale, l'apôtre l'exprime en l'appliquant à sa personne (μοί, à moi), comme on le fait souvent en énonçant les maximes morales (6.12, par exemple) ; cette forme ne suppose donc point, comme on l'a cru quelquefois, que le mot κρίνειν, *juger*, ait ici un sens particulier et applicable exclusivement à l'apôtre ; par exemple celui de donner des prescriptions disciplinaires : « Les règles que je vous prescris sur ce sujet ne doivent pas être appliquées à ceux du dehors ». Ce sens de κρίνειν est inadmissible. En tout cas, si c'était son rôle personnel que Paul eût voulu faire ressortir, il n'aurait pas employé la forme enclitique (μοι), mais la forme pleine (ἐμοί). Il parle de lui-même non comme apôtre, mais comme chrétien, et ce qu'il dit s'applique par conséquent à chaque chrétien. Chaque chrétien a individuellement la mission d'exercer le jugement dont parle le v. 11. Nous avons déjà fait remarquer l'analogie profonde qui règne entre ce chapitre et la direction disciplinaire donnée aux apôtres par le Seigneur (Matthieu 18.15-20). Nous retrouvons dans celle-ci (au v. 17) ce même emploi du pronom singulier qui nous frappe ici chez l'apôtre ; seulement le pronom est à la seconde personne, parce que c'est Jésus qui s'adresse aux fidèles : « Qu'il *te* soit comme le païen et le péager ». C'est donc chaque fidèle qui librement doit prononcer pour son propre compte cette rupture de relation avec le frère infidèle que Paul prescrit à l'Eglise en général. Car si c'est en soi le devoir de tous, ce ne peut être en fait qu'un acte complètement individuel. — Le T. R. lit avec 3 Mjj. : « Qu'ai-je à faire de juger *aussi* (καί) ceux du dehors ? » Ce καί pourrait bien être authentique : « La compétence

^aT. R. avec E L Syr. lit και (*et*), tandis que ce mot est omis dans les 8 autres Mjj.

^bT. R. avec E L lit εξαρειτε (*vous ôterez*), au lieu de εξαρατε (*ôtez*) que lisent les 8 autres Mjj.

que j'ai à l'égard de mes frères, devrais-je aussi l'étendre à d'autres ? » Les Juifs appelaient les païens *chitsonim*, ceux du dehors (Lightfoot, *Hor. Hebr.*, p. 6). Ce nom, l'apôtre le leur emprunte pour désigner non seulement les païens, mais les Juifs eux-mêmes (comparez l'expression analogue de Jésus, Marc 4.11). Dans toutes les synagogues dispersées en pays païens, on veillait avec soin à l'honorabilité des membres de la communauté. L'Église devrait-elle rester sur ce point en arrière de la Synagogue ? — Le terme de *juger* ne peut dans le contexte s'expliquer que par ce qui précède. Il ne peut donc se rapporter qu'au moyen qui vient d'être indiqué, celui de la rupture privée.

La seconde question (12^b) est dans la même relation avec le v. 11, que la première (12^a) avec le v. 10. « Je n'ai pas la tâche de juger ceux du dehors ; mais n'avez-vous pas celle de juger ceux du dedans, les vicieux d'entre les croyants et cela au nom de la foi qu'ils professent avec vous ? » Il faut remarquer l'accent mis sur le mot ὑμεῖς, vous, en opposition à θεός, Dieu, sujet de la proposition suivante.

Le v. 13 justifie par une remarque et, de plus, par une citation scripturaire, la distinction établie au v. 12. Il y a deux domaines soumis chacun à une juridiction différente : le chrétien juge le chrétien ; l'homme du monde est jugé par Dieu. Il va sans dire que ce contraste n'est que relatif. Le chrétien infidèle est aussi jugé par Dieu (11.30-32) ; mais il a en même temps affaire à un autre juge, la communauté chrétienne à laquelle il appartient ; tandis que le non chrétien peut pécher sans être l'objet d'aucun jugement de ce dernier genre. Il semble au premier coup d'œil que cette parole soit en contradiction avec celle du Seigneur : « Ne jugez point... Pourquoi discernes-tu la paille dans l'œil de ton frère ? » (Matthieu 7.1,3). Mais le jugement que Jésus veut exclure en parlant de la sorte, est celui de la malveillance cachée qui condamne avec précipitation, sur de simples présomptions, ou en interprétant malignement les motifs. Saint Paul ne veut pas non plus de ce jugement-là, 13.7. Le jugement dont il fait au chré-

tien un devoir est celui de la charité qui, au vu de faits notoires, cherche les meilleurs moyens pour faire rentrer en lui-même un frère qui s'abuse sur son état spirituel et pour le sauver (v. 5). Le premier de ces jugements est accompagné d'une joie hautaine, l'autre est un acte de propre humiliation et de deuil (v. 2). On pourrait faire de la première proposition du v. 13 la continuation de la seconde question du v. 12 : « Ne jugez-vous pas... et Dieu ne juge-t-il pas ? » Mais le sens affirmatif paraît plus simple. — Le verbe κρίνει pourrait être un futur (κρίνῃ) : « Dieu *jugera* » ; ces mots se rapporteraient au jugement dernier. Mais, après les présents κρίνειν, κρίνετε, ce verbe est plutôt un présent (κρίνει), le présent de l'idée et de la compétence : « C'est Dieu qui est leur juge ». — On sépare ordinairement la proposition finale, renfermant une citation scripturaire, de ce qui précède immédiatement, pour en faire comme un dernier ordre péremptoire résumant tout le chapitre. Il est clair que dans ce sens-là le καί, et (devant l'impératif ἐξαρῆτε ou le futur ἐξαρῆτε), ne peut convenir. Il est donc omis dans les leçons alex. et gréco-lat. qui partent évidemment de cette interprétation. Mais ce que l'on méconnaît en adoptant ce sens, c'est la relation étroite qu'établissent les derniers mots ; ἐξ ὑμῶν, *du milieu de vous-mêmes*, avec ce qui précède *immédiatement* (v. 12 et 13^a) : « Tu ôteras le méchant, non du milieu de la société humaine, comme si tu avais à juger aussi ceux du dehors, mais *du milieu de toi-même*, de ceux du dedans ». C'est donc là la *justification scripturaire* de la distinction établie par Paul, v. 10-13^a, entre le jugement de *ceux du dehors* et celui de *ceux du dedans*. Comme Israël devait retrancher le malfaiteur non du sein des nations païennes, mais *du milieu de lui-même*, ainsi de l'Eglise. A ce point de vue, l'on ne peut qu'adopter le καί, et, du T. R. et des byzantins, auxquels se joint l'appui nullement à mépriser, malgré ce que disent Westcott et Hort, de la Peschito : « *Et enfin, vous vous rappelez l'ordre biblique... !* » C'est la preuve finale. — La même raison qui a fait supprimer le καί, et, aura sans doute amené aussi la transformation du futur ἐξαρῆτε, *vous ôterez*, en l'impératif aoriste ἐξάρατε, *ôtez !* Une fois que l'on voyait dans ce dernier mot le sommaire du chapitre, il

est évident que l'impératif convenait seul. Si au contraire l'explication ici proposée est la vraie, le futur doit être maintenu, comme rappelant plus littéralement la formule citée (comparez Deutéronome 17.7,12 ; 22.21 ; 24.7). On a soupçonné que la leçon ἐξαρῆτε, *vous ôterez*, aurait été empruntée à ces passages ; mais le texte des LXX porte dans toutes ces paroles le singulier ἐξαρῆς, *tu ôteras*. Pourquoi les copistes byzantins l'auraient-ils transformé en pluriel ? — Le terme *ôter*, comme celui de *juger* (v. 12), doit être déterminé par ce qui précède. Les moyens d'exécution auxquels pense l'apôtre ne peuvent être que les deux indiqués par lui-même, celui du deuil, v. 2, qui fait appel à l'intervention de Dieu (avec ou sans le παραδιδόναι), et celui de la rupture personnelle, indiqué v. 11, qui plonge le pécheur dans l'isolement. Ce sont là les armes de la discipline chrétienne qui correspondent à la lapidation Israélite ; Paul n'en connaît pas d'autres, une fois que les premiers avertissements ont échoué. L'acte même de *livrer à Satan*, qu'il accomplit comme apôtre, non sans la coopération de l'Eglise, n'est pas essentiellement différent du jugement qu'elle aurait dû exercer elle-même d'après le v. 2. — Rückert, qui serre toujours les questions de très près, ne pense pas que le terme τὸν πονηρόν, *le méchant*, puisse désigner qui que ce soit d'autre que l'incestueux. Ces derniers mots seraient ainsi le sommaire du ch. 5 : « Excluez ce coupable-là ! » Mais alors comment expliquer les deux morceaux v. 6-8 et 9-13^a qui semblent s'écarter du sujet proprement dit ? Le premier, selon lui, serait destiné à prouver la *nécessité* de l'exclusion ; le second, sa *possibilité* ; puis viendrait enfin l'ordre final, comme brusque conclusion. C'est habile, mais inadmissible. Le morceau v. 6-8 a un tout autre sens, comme nous l'avons vu. Le morceau v. 9-13 est amené, non par une relation logique, mais par une circonstance accidentelle, le malentendu des Corinthiens. Le τὸν πονηρόν, *le méchant*, ne se rapporte donc nullement à l'incestueux personnellement, mais, comme dans les préceptes du Deutéronome, à toute la catégorie des vicieux du dedans. Paul ne revient point au cas de l'incestueux, mais demeure dans le sujet général de la discipline auquel il avait passé dès le v. 6.

Appendice sur la discipline ecclésiastique.

Etudions brièvement les quelques passages du N. T. qui se rapportent à ce sujet.

Matthieu 5.22. — Jésus distingue ici trois degrés judiciaires : Le jugement ($\chi\rho\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$), le Sanhédrin et la géhenne du feu. Ces expressions sont empruntées à l'ordre de choses israélite, où elles désignent le tribunal de district, la cour supérieure et enfin le jugement immédiat de Dieu. Si nous appliquons ces termes au milieu nouveau qui se forme autour de Jésus, et que nous voyons dans le premier la répréhension fraternelle, dans le second celle des chefs de la communauté future dont le petit troupeau actuel est le germe, dans le troisième le jugement de Dieu frappant le pécheur incorrigible, nous aurons une gradation de peines correspondant, d'un côté, aux formes israélites reçues et, de l'autre, aux passages du N. T. et à celui que nous expliquons.

Matthieu 18.15-20. — C'est ici le passage le plus complet. Jésus commence par la *répréhension* ; elle est à trois degrés. 1^o *personnelle* ; comme il s'agit d'une offense privée, l'offensé en prend l'initiative ; puis 2^o elle prend un caractère plus grave par l'addition de *deux témoins* ; 3^o c'est l'assemblée tout entière qui avertit le coupable. En second lieu, la répréhension est suivie du *jugement* ; après l'avertissement de l'Eglise méconnu, l'offensé et chaque membre de l'assemblée envisage le frère reconnu coupable comme païen ou péager, ce qui, dans le langage juif, signifie qu'ils cessent toute relation personnelle avec lui. Enfin, pour cela l'Eglise n'abandonne point le coupable ; elle prie pour qu'il se repente, ou sinon, pour que Dieu le frappe d'une manière sensible. Deux ou trois frères sont suffisants pour accomplir efficacement cet appel à Dieu. Le dernier degré, la perdition finale, n'est pas mentionné ici par Jésus ; mais il avait été indiqué par

lui dans la parole Matthieu ch. 5.

2 *Thessaloniens* 3.6, 14-15. — Il est satisfait ici au premier degré, celui de l'avertissement, par les lettres mêmes de l'apôtre (comparez 1 Thess. 5.11 et 2 Thess. 7.8-12). Le second degré, celui du jugement, commence au v. 14. C'est la *σημείωσις*, la *déclaration publique*, probablement une communication des chefs du troupeau sur ce qui a eu lieu, et l'invitation à l'assemblée de rompre les relations privées avec le coupable, sans toutefois cesser de l'aimer et d'agir en conséquence en priant pour lui et cherchant à le ramener. L'apôtre s'arrête ici, comme Jésus, dans le second passage de Matthieu.

Apocalypse 2.19-22. — Une fausse prophétesse que l'évêque n'a pas réprimée, doit être punie par une maladie venant du Seigneur. Cette menace correspond au jugement par lequel Paul livre l'incestueux à Satan ; et la position de Jean délivrant ce message n'est pas sans analogie avec celle de Paul dans notre chapitre. On pourrait rapprocher de ce châtiment venant directement du Seigneur la punition des communions profanes dont il est parlé au ch. 11 de notre épître. Mais nous ne voulons pas anticiper sur l'explication de ce passage.

On voit que le moyen de l'excommunication ne peut s'appuyer sur aucun passage du N. T., mais que l'Eglise n'est pas pour cela désarmée à l'égard des scandales qui se produisent dans son sein. Après les avertissements, s'ils sont inutiles, elle a deux armes : 1° l'humiliation, avec la demande à Dieu d'agir, et 2° la rupture privée. L'emploi de ces moyens dépend des individus fidèles et peut se passer de toute décision par voie de majorité numérique. Et combien ne devons-nous pas admirer la sagesse du Seigneur, qui s'est gardé de confier l'exercice de la discipline à des mains aussi peu sûres que celles de la moitié plus un des membres de l'Eglise. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter les yeux sur l'usage qu'a fait l'Eglise de l'excommunication. Il n'y a pas à cette heure sur la terre un chrétien qui ne soit excommunié : les protestants le sont par l'Eglise ro-

maine ; l'Eglise romaine l'est par l'Eglise grecque et *vice versa* ; les réformés le sont par les luthériens qui refusent de les admettre à leur sainte Cène ; les darbystes le sont les uns par les autres. N'y a-t-il donc pas là de quoi guérir l'Eglise de l'usage de ce moyen ? « Les armes de notre combat, dit saint Paul (2 Cor. 10.4), ne sont pas charnelles, mais elles sont puissantes par Dieu. » Il est probable assurément que l'incestueux de Corinthe, frappé d'en-haut et délaissé momentanément de tous ses frères, ne se sera pas présenté à l'agape et à la sainte Cène. Et encore à cette heure il est difficile de croire qu'un pécheur scandaleux, avec lequel la plupart de ses frères auront rompu et pour lequel ils assiègeront le trône de Dieu, ait l'audace de se présenter avec eux à la table sainte ; mais s'il le veut, il doit le pouvoir, aussi bien que l'a pu Judas. Si l'Eglise vit, le Seigneur montrera que lui aussi est vivant. L'excommunication a pu être une mesure pédagogiquement utile dans un temps où l'Eglise entière était sous un système de légalité. Aujourd'hui l'Eglise a repris conscience de sa spiritualité ; son mode de discipline ne doit-il pas suivre cette impulsion et revenir à celui de la discipline spirituelle primitive ?

III. LES PROCÈS

(6.1-11)

Le sujet de la discipline, quoique en relation avec le domaine de la vie ecclésiastique, rentrait déjà dans la sphère des questions morales. Nous arrivons maintenant aux sujets qui appartiennent exclusivement à cette dernière.

Comme l'apôtre s'était occupé de la discipline, d'abord au point de vue du cas spécial qui avait soulevé la question, puis d'une manière plus gé-

nérale, il agit d'une manière analogue à l'égard du sujet qui va suivre. Il traite des procès entre chrétiens 1°, dans les v. 1-6, au point de vue spécial du recours aux tribunaux païens et 2°, dans les v. 7-11, au point de vue plus général du manque de justice et de charité que supposent de pareils conflits entre frères. *Meyer* prétend qu'il n'y a aucune relation logique entre ce sujet et le précédent ; il s'appuie sur l'asyndeton entre le dernier v. du ch. 5 et notre v. 1. Mais l'absence de particule propre à lier ces deux versets est bien plutôt l'indice d'une liaison de sentiment très profonde entre les deux morceaux. Car par cette forme le second devient comme une réaffirmation des idées exposées dans le premier. Et en effet Paul ne combat-il pas ici comme là, dans cette Eglise si orgueilleuse, le manque total du souci de sa propre dignité devant Dieu et devant les hommes ? « Non seulement vous ne jugez pas ceux que vous avez mission de juger (*ceux du dedans*) ; mais vous allez encore vous faire juger vous-mêmes par ceux qui sont au-dessous de vous (*ceux du dehors*) ! » Le fond de ces deux morceaux est donc le même : c'est l'idée de la compétence judiciaire de l'Eglise, vis-à-vis de ses propres membres, mais appliquée à deux péchés tout différents. *Edwards* comprend la chose à peu près de cette manière : « Il vient d'exposer la grandeur et le pouvoir de l'Eglise ; et maintenant il demande s'il y en aurait un parmi eux qui oserait porter atteinte à la majesté du Christ qui habite en elle ».

Blâme au sujet du recours aux tribunaux païens.

6.1 L'un d'entre vous ayant un différend avec son frère, a-t-il bien le courage de se faire juger par les injustes et non par les saints ?

Le mot $\tau\omicron\lambda\mu\tilde{\alpha}$, *ose-t-il*, est en tête de ce morceau, précisément parce qu'il fait vigoureusement appel à la dignité chrétienne : « Quoi ! il y a quelqu'un qui a ce triste courage ! » Il faut du courage pour se dégrader. Le pronom $\tau\iota\varsigma$, *quelqu'un*, ne dit pas qu'il y en ait beaucoup qui soient dans ce cas ; mais c'est déjà trop qu'il y en ait un seul. Un seul cas pareil jetait

l'opprobre sur l'Église entière. Les Juifs, qui avaient le sentiment de leur noblesse théocratique, n'avaient point recours dans leurs litiges aux tribunaux païens ; un arbitrage établi entre eux décidait de pareilles questions ; et les Corinthiens n'avaient pas assez d'honneur chrétien pour se tenir au même niveau ! — Pour le moment l'apôtre laisse passer le fait du κρίνεσθαι, *se faire juger, avoir un procès* ; il y reviendra dès le v. 6. Il s'attache ici uniquement à la *manière* dont se traitent à Corinthe ces sortes d'affaires. — L'article τόν, *le*, devant ἕτερον, *autre*, sert à individualiser fortement la partie adverse dans chaque cas. — Les païens, dont font partie les juges officiels, sont désignés non, comme d'ordinaire, par le terme d'ἄπιστοι (*ceux qui ne croient pas*), mais par celui d'ἄδικοι, *injustes*. L'apôtre veut faire sentir la contradiction qu'il y a à aller demander la justice à ceux qui sont eux-mêmes dénués de justice. La préposition ἐπί, signifie ici *en présence de*, comme dans les locutions ἐπὶ δικαστῶν, τοῦ δικαστηρίου (Platon, Démosthènes). Les chrétiens reçoivent le titre d'honneur de οἱ ἅγιοι, *les saints*. Ce sont des gens qu'une divine consécration a séparés profondément du monde injuste et pécheur et qui doivent par conséquent posséder en eux la norme de la justice. Daniel n'avait-il pas vu déjà le jugement donné *aux saints* du Souverain (7.22) ?

6.2 Ou^a ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde ? Et si le monde est jugé par vous, êtes-vous indignes de juger des choses qui ont le moins d'importance ? 3 Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ? A plus forte raison les choses de cette vie !

C'est à tort que le T. R. omet le *ou* en tête de la question. Son sens est : « Ou, si vous prétendez justifier cette manière d'agir, ignorez-vous donc que... ? » Par cette formule *ne savez-vous pas*, qui revient jusqu'à dix fois dans notre épître, l'apôtre fait allusion aux enseignements qu'il avait donnés à l'Église à l'époque de sa fondation. Elle s'applique ici à un point très spécial de l'eschatologie chrétienne, et l'on peut conclure de cet exemple

^aT. R. omet η (ou) avec E L.

combien était détaillée l'instruction que les Eglises recevaient de l'apôtre. Le verbe κρίνοῦσι doit évidemment se prendre comme futur, *jugeront*, ainsi que le κρίνοῦμεν, *jugerons*, du verset suivant. *Le monde*, qui doit être jugé par les saints, ne peut désigner que ceux qui ont repoussé l'appel qui leur avait été adressé par l'Évangile. — Les Pères grecs ont cherché à spiritualiser cette notion de jugement en la réduisant à celle du contraste moral qui éclatera au jour du jugement entre la sainteté chrétienne et la souillure des autres hommes (Matthieu 12.41) ; ou bien on y a vu la notion générale du règne et de la gloire à venir des fidèles (*Flatt*). Mais l'idée d'un acte judiciaire réel est exigée par le contexte. *Lightfoot*, *Vitringa* ont pensé que c'était ici l'annonce d'un temps où, l'Évangile étant devenu dominant, les tribunaux seraient composés de chrétiens ; comme si *le monde* dont parle l'apôtre dans ce passage pouvait être la chrétienté ! Nous avons déjà rappelé la parole de Daniel, d'après laquelle le monde doit être jugé par les saints. Jésus paraît appliquer cette notion d'une manière spéciale aux apôtres (Matthieu 19.28) : « Dans le renouvellement qui doit arriver, vous serez assis sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël ». L'Apocalypse étend ce privilège à tous les fidèles (2.26-27 et 20.4). — *Billroth* a proposé de faire dépendre encore toute la seconde partie du verset de *Ne savez-vous pas...* « Ne savez-vous pas que... et qu'il est indigne de vous de comparaître devant les tribunaux les plus inférieurs (ceux des païens) ? » Mais cette construction est compliquée, et le mot ἐλάχιστα, *les moindres*, ne convient pas bien à ce sens (comparez l'expression parallèle de βιωτικὰ, *les choses de cette vie*, dans le verset suivant). La seconde proposition du v. 2 est donc encore une question : « Vous, les futurs juges du monde, ne seriez-vous pas dignes de prononcer sur des choses qui n'ont que la plus mince valeur ? » Le présent κρίνεται, *est jugé*, énonce non un fait actuel, mais un principe. — Le régime ἐν ὑμῖν, littéralement *en vous*, peut s'expliquer par l'idée de la présence de l'accusé au milieu du cercle formé par le tribunal. Mais ce sens est bien peu naturel, surtout avec un accusé tel que *le monde* ! Il vaut mieux entendre : « en votre personne, devenue (par

la sanctification chrétienne) la règle de la justice absolue » ; ce qui revient à dire *par vous* (comparez le ἐν, Actes 17.31). Le complément κριτηρίων ἐλαχίστων est souvent traduit par *les moindres choses à juger*. Meyer a peut-être raison de dire que l'usage ne permet pas ce sens ; mais il n'est pas exact de prétendre que le mot κριτήριον ne puisse signifier que « un tribunal ». Il a des sens beaucoup plus variés (voir *Passow* : moyen de jugement ; cour de justice ; lieu du jugement). Par conséquent nous sommes en droit de lui donner ici un sens rapproché que réclame naturellement le contexte, celui de *sentence rendue* : « Comment, vous qui êtes revêtus d'une si haute compétence, seriez-vous indignes de rendre des sentences d'un ordre bien inférieur ? »

Le v. 3 ne présente pas un nouvel argument ; c'est le précédent élevé à son point culminant. Car les anges, d'après Paul, font encore partie du κόσμος, du *monde* (voir à 4.9). Nous retrouvons la locution *Ne savez-vous pas ?* mais sans la particule ἢ, *ou*, précisément parce que c'est ici la continuation du v. 2. Plus le fait indiqué dans ce verset — le jugement des anges par les saints — est saillant, plus l'apôtre a le droit de s'étonner que ses lecteurs puissent l'ignorer ou agir comme s'ils l'ignoraient. — Meyer prétend que le mot *anges*, employé tout court, ne désigne dans le Nouveau Testament que les *bons* anges. C'est un de ces statuts que cet excellent commentateur aime à opposer comme barrière à l'arbitraire des exégètes, mais dont il ne faut point subir le joug sans contrôle. Je crois que l'explication de l'idée renfermée dans la première partie de ce verset se trouve dans notre épître même, 15.24. S'il en est ainsi, Paul ne peut parler ici que des puissances supérieures *mauvaises*. Ce sens est aussi celui qui convient le mieux à celui du mot *le monde* (v. 2). D'après Meyer et Hofmann (qui applique ce mot à la fois aux bons et aux mauvais anges), le jugement dont les bons anges seront l'objet porterait sur le degré de fidélité avec lequel ils auront exercé leur ministère d'*esprits serviteurs* à l'égard des fidèles (Hébreux 1.14) ; mais il n'est nulle part question dans l'Écriture d'un jugement des anges élus. Et

en tout cas, il ne faut pas oublier l'absence d'article devant le mot *anges* : « des êtres appartenant à la catégorie d'ange ». Paul ne veut pas désigner tels ou tels anges ; il veut réveiller dans l'Église le sentiment de sa compétence et de sa dignité en lui rappelant que des êtres d'une nature aussi élevée seront un jour soumis à sa juridiction.

Il est remarquable que dans les paraboles de l'ivraie et du filet, ce sont les anges qui opèrent le triage entre les hommes (froment et ivraie, bons et mauvais poissons) ; tandis que dans notre passage, ce sont les fidèles sanctifiés qui jugent les anges. Il semble que Dieu veuille se glorifier dans chacun de ces ordres de créatures au moyen de l'autre. — Rappelons aussi qu'il n'est pas dit un mot dans le tableau de Daniel (ch. 7) du jugement des anges par les saints ; c'est ici un trait absolument propre à Paul et qui, comme celui dont il est parlé 1 Thess. 4.15, repose sans doute sur une révélation personnelle.

Il ne faut pas envisager les derniers mots à *plus forte raison les choses de cette vie*, comme la continuation de la question précédente, ainsi que le fait *Tischendorf* ; c'est la conclusion, sous une forme exclamative. La locution μήτι γε ne se trouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament. La manière la plus simple de l'expliquer est de sous-entendre le verbe λέγωμεν ; *ne (μή) ullo quidem (γε) modo (τι) de rebus ad vitam pertinentibus (βιωτικά) loquamur* : « Ne parlons donc pas même des choses de la terre ; elles vont sans dire, après qu'on a ainsi parlé des anges ! » Pour le sens, cela revient bien à notre « à plus ; forte raison ». Le γὲ a ici, comme d'ordinaire, pour effet d'accentuer le mot précédent (μήτι), de manière à écarter toute autre supposition.

6.4 Si donc vous avez des procès pour les choses de cette vie, établissez [pour juges] ceux qui sont comptés pour rien dans l'Église !

C'est ici la conséquence pratique de l'argumentation précédente ; elle a, dans la forme, quelque chose d'ironique. Le μὲν fait déjà pressentir

qu'après ce que Paul va dire, il aura quelque chose de plus grave à ajouter encore : l'inconvenance des procès en eux-mêmes (v. 6 et suiv.). Il me paraît que le καθίζετε doit être compris comme impératif : « Établissez ! » ainsi qu'il l'a été par les anciens interprètes grecs, *la Vulgate, Calvin, Bèze, Bengel, Hofmann, Edwards*. « S'il s'agit de jugements à porter sur ces choses terrestres, établissez les moindres d'entre vous, ceux qui passent pour les moins intelligents : ils seront encore assez bons pour cette besogne ». *Luther* et la plupart des modernes (*Olshausen, de Wette, Rückert, Meyer, Heinrichi*) ont rejeté ce sens et pris le verbe καθίζετε comme interrogatif ou exclamatif, en rapportant les mots « ceux qui sont comptés pour rien dans l'Eglise », aux tribunaux païens auprès desquels les chrétiens de Corinthe allaient se faire rendre justice : « Vous donnez-vous donc pour juges ceux qui... ? » ou « Vous établissez pour vos juges ceux qui... ! » Ce sens ne me paraît pas admissible : 1° A cause du οὖν, *donc*, dont le sens naturel ne peut dans ce cas être maintenu ; 2° Le terme *établir* ne peut, sans forcer le sens de ce mot, signifier : prendre pour juges des hommes déjà constitués tels par d'autres ; 3° L'expression *ceux qui sont comptés pour rien dans l'Eglise*, ne saurait, dans la pensée de l'apôtre, s'appliquer aux païens. Mais Paul peut bien employer ce terme avec une teinte d'ironie pour désigner ceux dont on ne fait pas grand cas dans les assemblées : « N'allez pas chercher vos premiers orateurs pour en faire des arbitres en pareils cas, mais prenez le moindre d'entre vous ». Le v. 5 se rattache très naturellement à ce sens.

6.5 Je vous parle ainsi pour vous humilier : ainsi il n'y a^a pas de sage parmi vous, non pas même un^b, qui puisse prononcer sur l'affaire de son frère ! 6 Mais un frère a un procès avec son frère, et cela devant les infidèles.

Les premiers mots du v. 5 peuvent porter sur ce qui précède ; ils signifient dans ce cas : « Je ne m'oppose pas assurément à ce qu'on choisisse

^aAu lieu de εστι que lit T. R. avec D E F G, on lit ενι dans **N** B C L P.

^bT. R. avec L lit σοφος ουδε εις ; **N** B C Or. : ουδεις σοφος ; F G P : ουδε εις σοφος.

des hommes capables comme arbitres ; j'ai seulement dit ce qui précède (v. 4) pour vous faire honte, en vous montrant combien peu d'importance j'attache à ces misérables intérêts, pour lesquels vous ne craignez pas de compromettre l'honneur de l'Eglise ». Cependant le οὔτος suivant prend un sens plus sérieux et plus précis, si l'on rapporte la première proposition à ce qui suit, v. 5 : « *Ainsi donc* — Je dis cela à votre honte — dans votre Eglise de sages, pas un sage capable de prononcer sur de telles affaires ! » Il faut lire οὐκ ἔστι (abréviation d'ἔνεστι), *il n'y a pas là*. — Les alex. lisent *pas un sage* ; les gréco-lat. *pas un seul sage* ; le T. R. *pas de sage, pas même un* ; cette dernière leçon est préférable, au moins pour le sens. — L'aoriste διακρίναι signifie ici : décider sommairement, en tranchant la question d'un trait de plume. Il s'agit d'un arbitrage, non d'un procès. — L'expression ἀνά μέσον τοῦ ἀδελφοῦ est évidemment incomplète ; le ἀνά μέσον, *entre*, suppose un régime formé de deux termes : entre son frère (le plaignant) et le frère de celui-ci (l'accusé) ; comparez Genèse 16.5 ; Exode 11.7 ; 26.33 (dans les LXX). Ou le second terme a été sous-entendu, ou l'on pourrait supposer que par une locution elliptique le mot *son frère* a été mis pour « *la réclamation de son frère* ». Le mot διακρίναι, *discerner, décider*, signifierait alors : faire la part du vrai et du faux dans cette réclamation. En tout cas le sens est : « Pas de plaidoirie ! Un mot de l'arbitre, et que tout soit fini ! » Il y a dans cette manière de s'exprimer une sorte de dédain pour l'objet de la contestation.

Le v. 6 est la conclusion exclamative du développement précédent. Le ἀλλά n'est point particule de gradation ; c'est tout simplement le *mais* ad-versatif. Pour comprendre l'opposition qu'il indique, il faut tenir compte très exactement de la différence de sens et de temps entre les deux verbes du v. 5 et du v. 6, διακρίναι et κρίνεσθαι. Le premier indique un arbitrage sommaire ; de là l'aoriste ; le second nous met en face de toutes les longueurs et les ambages d'un procès ; de là le présent. — Et cela avec un frère et devant un tribunal païen ! Quel scandale ! quelle honte pour l'Eglise !

Manque de justice et de charité dans ces conflits.

Provisoirement l'apôtre avait laissé passer sans le relever le fait même de discussions d'intérêt entre chrétiens, pour ne condamner que le recours à l'intervention judiciaire des païens. Dans les premiers mots du v. 6, seulement, il avait touché au mal le plus profond, celui de ces contestations elles-mêmes entre frères. Il en vient maintenant à ce péché, occasion première et cause de l'autre.

**6.7 C'est déjà^a en soi un manque de votre part^b d'avoir des procès les uns avec les autres. Pourquoi ne vous laissez-vous pas plutôt traiter injustement, pourquoi ne vous laissez-vous pas plutôt dépouiller ?
8 Mais c'est vous qui traitez injustement et qui dépouillez, et cela^c des frères !**

C'est ici le second reproche qu'il a à leur adresser, le fait des procès eux-mêmes. Ce reproche au fond en renferme deux. Le ἤδη μέν, *déjà*, indique l'un ; le ἀλλά du v. 8 l'autre. Et d'abord, v. 7, c'est mal d'avoir un procès pour un tort dont on croit être l'objet de la part d'un frère. Pourquoi ne pas supporter un tort ? Le *donc* du T. R. n'a pas de sens ; il doit être supprimé. — Le terme ἡττημα, de ἡττᾶσθαι, rester au-dessous, désigne, quand il s'agit d'un combat, une défaite, et, quand il s'agit d'un état de choses, une détérioration, un déficit. Ce second sens est le seul qui convienne ici. Il y a chez eux sur ce point un déficit moral par rapport à ce qu'ils devraient être comme chrétiens ; ὅλως, *en général* ; c'est-à-dire « sans m'arrêter plus longtemps au fait particulier que j'ai condamné plus haut ». Il faut certainement retrancher ἐν, *chez*, devant ὑμῖν, *vous* : « C'est un déficit *de votre part*, vous concernant ». — Le pronom réfléchi ἐαυτῶν est employé ici comme souvent au lieu du pronom réciproque ἀλλήλων ; cette forme fait ressortir l'étroite solidarité en vertu de laquelle un frère plaidant contre un frère

^aT.R. lit οὖν (*donc*) après ἡδη μεν avec A B C E L P Syr^{sch} ; ce mot est omis par **ND**.

^bLe ἐν du T. R. ne se trouve que dans les Mnn.

^cT. R. lit ταυτα (*ces choses*) avec L ; tous les autres : τουτο (*cela*).

plaide en quelque sorte contre lui-même. — Les deux questions qui terminent le verset justifient l'idée exprimée par le mot ἥττημα. Il y a déficit à agir de la sorte ; car il y aurait quelque chose de mieux à faire : c'est de supporter. Il y a donc là un manque de charité. Paul dit lui-même 13.4 : « La charité est patiente ». Μᾶλλον : *plutôt* ; c'est-à-dire plutôt que d'intenter un procès, Paul ne dit pas qu'il ne faille rien faire pour se mettre à l'abri de l'injustice. Mais, s'il faut en venir à un procès, il conseille *plutôt* de subir le tort. Fait-il allusion aux préceptes de Jésus dans le sermon sur la montagne, Matthieu 5.39-42 ? Cela paraît bien vraisemblable. La pensée que Jésus a sans doute voulu exprimer sous ces formes paradoxales, est celle-ci : La charité, infinie comme Dieu, est, quant à elle-même, prête à tout accepter. Si donc dans la pratique elle met des limites à cet absolu support, ce n'est pas en vue d'elle-même, comme si sa patience était à bout ; mais c'est pour le bien de celui-là même avec qui elle a affaire, de sorte qu'elle est dans ce cas sa propre limite, en d'autres termes qu'elle n'a pas de limite en dehors d'elle-même. — Les deux verbes ἀδικεῖσθαι et ἀποστερεῖσθαι sont au moyen : se laisser faire tort ; se laisser dépouiller. Le premier se rapporte aux injustices en général, le second aux torts à l'égard de la propriété.

Verset 8. Mais il y a plus : pour expliquer un procès, il faut autre chose que le manque de charité, d'une part ; il faut un manque plus grave encore, de l'autre, le manque de justice. Qui dit maltraité, dépouillé, dit maltraitant, dépouillant. Voilà la gradation exprimée par ἀλλά : *Mais bien plus !* Le ὑμεῖς, *vous*, en tête, exprime l'indignation : « C'est vous, chrétiens, qui... ! » Le *et cela* indique une nouvelle gradation : le manque de justice revêt un caractère plus odieux quand il atteint un être plus rapproché de notre cœur, un frère ! — On comprend aisément pourquoi certains copistes ont substitué ταῦτα (les deux actes indiqués) à τοῦτο. — Il semblait vraiment que les Corinthiens, depuis qu'ils avaient accepté la grâce, se crussent affranchis de toute responsabilité morale ; c'est cette dangereuse sécurité qu'attaque l'apôtre dans ce qui suit.

6.9 Ou ne savez-vous pas que les injustes n’hériteront point le royaume de Dieu! Ne vous abusez pas : ni les impurs, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les infâmes, 10 ni les larrons, ni les rapaces, ni^a les ivrognes, ni ceux qui outragent, ni les ravisseurs n’hériteront^b le royaume de Dieu.

La particule ἢ, *ou*, signifie, comme d’ordinaire dans cette formule : « Ou, si vous croyez pouvoir agir ainsi sans danger. . . » Les Corinthiens paraissaient s’imaginer que leur connaissance religieuse et leur parler chrétien suffiraient pour leur ouvrir le ciel, quelle que fût d’ailleurs leur conduite. Mais comment ne comprennent-ils pas qu’en retombant dans le péché, dont la foi les avait tirés, ils détruisent eux-mêmes l’effet de leur passage du paganisme à l’Evangile ? — Les *injustes* sont placés en tête et nommés à part ; car c’est de justice qu’il s’agit en ce moment (v. 8). — La notion de *règne de Dieu* est prise ici dans le sens eschatologique, c’est-à-dire au point de vue de la consommation finale de ce divin état de choses ; et le verbe κληρονομεῖν, *hériter*, fait allusion à l’héritage de Canaan donné à Israël comme type de ce bonheur à venir. — Le μὴ πλανᾶσθε, *ne vous abusez pas*, montre bien qu’il circulait des raisonnements perfides par lesquels les vicieux parvenaient à se rassurer. — L’avertissement se généralise, comme 5.9-11. Les cinq premiers termes de l’énumération suivante se rapportent plus ou moins directement au vice de l’impureté ; les cinq suivants à la spoliation du bien d’autrui. — L’idolâtrie était en rapport étroit avec la licence des mœurs (voir à 5.11). — Les efféminés, (μαλακοί), désignent soit ceux qui se livrent à quelque vice contre nature, soit en général tous ceux qui choient leurs corps ; les *infâmes*, ἀρσενοκοῖται, sont ceux qui se livrent à des vices monstrueux (Romains 1.27). Il y a dans ce dernier terme l’idée d’activité ; dans μαλακοί, plutôt celle de la passivité. v. 10. L’apôtre clôt l’énumération par ἄρπαγες, *les ravisseurs* ; ce dernier terme ramène la pensée sur le sujet principal de tout ce passage, le ἀδίκειν et ἀποστερεῖν.

^a N A C P lisent ου, au lieu de ουτε (*ni*) que lit T. R. avec B D E L Syr.

^b T. R. avec LP lit ici ου que retranchent tous les autres.

— Dans l'un des derniers termes, au οὐτε, *ni*, l'apôtre substitue οὐ, *non*, comme si le sentiment de répulsion s'exaltait chez lui par l'accumulation de ces termes : « Non, malgré tous vos raisonnements, il n'en sera rien ! L'ivrogne n'entrera pas... » — Le royaume de Dieu est un état de choses saint, il ne reçoit que des membres sanctifiés.

6.11 Et vous étiez tels, quelques-uns d'entre vous, mais vous vous êtes nettoyés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom du^a Seigneur Jésus-Christ^b et par l'Esprit de notre Dieu.

Paul vient de faire agir le sentiment de la crainte ; il en appelle maintenant au mobile supérieur, celui de l'honneur chrétien. C'est le retour au sentiment qui avait dicté le premier mot du morceau : τολμᾶ τις, *quelqu'un a-t-il le courage ?* — Les vices qu'il vient d'énumérer appartiennent à un passé dont une série de faits divins les ont pour jamais séparés. Ces faits sont le baptême d'abord, puis la consécration à Dieu et la réconciliation avec lui dont le baptême est le symbole. On ne repasse pas un pareil abîme de grâce ! — Καί : *et* il est vrai. — Il y a dans le verbe ἦτε, *vous étiez*, plus que le souvenir d'actes flétrissants ; ce terme identifie leur personne avec les souillures auxquelles ils se livraient. — Cependant, par le τινὲς *quelques-uns*, l'apôtre restreint l'application de cette parole, non seulement dans le sens que *Reuss* attribue à ces mots (l'un aurait eu *un* de ces vices, l'autre *un* autre), mais de manière à faire entendre qu'il y avait pourtant parmi eux un bon nombre d'hommes qui avant leur conversion avaient vécu exempts de toutes ces souillures extérieures. *Billroth* a fait de τινὲς un attribut et l'a lié comme tel avec ταῦτα dans ce sens méprisant : « de pareils hommes ! » Il eût fallu dans ce cas ταῦτά τινα ou τοῖοί τινες (*Meyer*).

Les verbes suivants désignent les trois actes qui ont constitué l'entrée des fidèles dans leur état nouveau. Ils sont liés par le ἀλλά de gradation : *mais bien plus* (2 Cor. 7.11) ; d'où il ne résulte pas que l'ordre dans lequel

^aB C P ajoutent ἡμῶν (*notre*).

^bT. R. omet Χριστοῦ (*Christ*) avec A L.

ces actes sont placés soit nécessairement celui d'une succession chronologique ; ce peut être aussi celui d'une gradation morale. Car l'intention de l'apôtre est de faire ressortir par chacun de ces traits, avec une accentuation de plus en plus marquée, le contraste entre l'état ancien des fidèles et l'état nouveau dans lequel ces actes les avaient fait entrer.

Tout le monde est d'accord pour rapporter le premier des trois verbes au *baptême*. En effet, extérieurement parlant, c'était l'acte qui les avait fait passer de l'état de païens à celui de chrétiens, de la condition d'êtres souillés et condamnés à celle d'êtres pardonnés et purifiés. La forme moyenne du verbe ἀπελούσασθε, *vous vous êtes nettoyés*, rappelle la libre spontanéité avec laquelle ils avaient accompli cet acte (comparez le ἐβαπτίσαντο, 10.2 (dans la leçon du *Vatic.* ; *Edwards* compare aussi Actes 22.16). — Ce terme de *laver*, *nettoyer*, est expliqué par les deux termes suivants. Le baptême, quand il est accompli avec foi, n'est pas un pur symbole ; deux grâces purifiantes y sont attachées, celle de la *sanctification* et celle de la *justification*. Les verbes qui énoncent ces deux faits sont au passif ; car ils expriment deux actes divins, dont les baptisés ont été l'objet. Ces deux verbes à l'aoriste ne peuvent se rapporter l'un et l'autre qu'à un fait accompli une fois pour toutes, et non à un état continu. C'est là ce qui ne permet point de rapporter le terme de *sanctifier* au travail croissant de la sanctification chrétienne. Ce mot ne peut désigner ici que l'acte initial par lequel le fidèle a passé de son précédent état de corruption à celui de sainteté, c'est-à-dire la consécration du fidèle à Dieu en vertu du don de l'Esprit qui lui a été fait dans le baptême (comparez Actes 2.38 ; 2 Cor. 1.21-22 ; Ephésiens 1.13). Ils sont entrés par là dans la communauté des saints, à laquelle préside Jésus-Christ, le Saint de Dieu. — Le verbe *sanctifier* est placé avant celui de *justifier*, parce que, comme le dit *Edwards*, « Paul, voulant opposer la présente condition morale des fidèles à leur état ancien, fait particulièrement ressortir le caractère de la sanctification ». Ce trait est aussi celui qui se rattache le plus directement au passage v. 7-10. — De ce que le terme de *justifier* est placé

en second, plusieurs, Meyer lui-même, ont conclu qu'il ne pouvait avoir ici son sens ordinaire chez Paul, et qu'au lieu de la justice imputée il devait désigner exceptionnellement la justice intérieure que Dieu répand dans le cœur des fidèles durant le cours de leur vie. Mais ce sens est, quoi qu'en dise Meyer, incompatible avec l'emploi de l'aoriste (vous *avez été* justifiés), temps qui désigne nécessairement le moment initial de ce nouvel état de justice, le passage de l'état de corruption à celui de régénération. De plus, il serait impossible de distinguer à ce point de vue le sens des deux actes de sanctifier et de justifier et de comprendre comment ils pourraient être liés ou plutôt opposés l'un à l'autre par un ἀλλά de gradation : *mais bien plus*. C'est donc aussi tout à fait à tort que les théologiens catholiques et même des protestants, tels que Beck, ont fait usage de ce passage pour nier la notion de la justification comme imputation de justice, chez Paul. Quand on fait ainsi reposer toute une intuition dogmatique sur la succession de deux termes, on devrait se rappeler l'ordre inverse dans lequel ces deux mêmes termes sont placés 1.30. Nous avons déjà indiqué la raison pour laquelle Paul fait ressortir en premier lieu la sanctification : c'est afin de signaler clairement l'opposition entre l'état normal du chrétien et les vices dégradants qui envahissaient l'Eglise ; comparez 1.2. Mais après cela il sent le besoin de remonter jusqu'au fondement caché de cette action sanctifiante de l'Évangile, jusqu'à l'état de justification dans lequel est placé par lui le croyant. Il s'était agi au début du passage de savoir si les chrétiens ne possédaient pas en eux la norme de la justice, au moyen de laquelle ils pouvaient régler leurs différends mutuels. A ce point de vue Paul avait appelé les païens οἱ ἄδικοι, *les injustes*. En terminant par l'idée de la justification accordée aux croyants, il montre en eux les vrais possesseurs de la justice, dans leur relation avec Dieu d'abord, et par là dans toutes les relations de la vie.

Mais qu'est-ce qui donne au baptême une efficacité telle que, quand il est célébré avec foi, il est accompagné de pareilles grâces et trace une

ligne de démarcation si profonde entre deux états dans la vie du fidèle ? L'apôtre l'indique dans les derniers mots du verset : *au nom du Seigneur Jésus et par l'Esprit de notre Dieu*. Il me semble que l'on ne saurait méconnaître dans ces mots une allusion à la formule du baptême : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Nous retrouvons dans les deux passages les trois noms dont l'invocation constitue le caractère propre de cette institution. — La construction de la phrase ne permet pas de rapporter exclusivement le premier de ces régimes à l'un des deux derniers verbes, l'autre à l'autre (*Flatt*). Il ne me paraît pas possible non plus de les rapporter tous les deux au dernier verbe, comme le veulent *Rückert* et *Meyer*. Je pense qu'ils portent tous deux ensemble sur le premier verbe, ἀπελούσασθε, *vous vous êtes nettoyés*, et par là même sur les deux verbes suivants qui, comme nous l'avons vu, ne sont que l'épexégèse du premier. Comme celui-ci rappelle expressément la cérémonie du baptême, ces deux régimes reproduisent la formule d'invocation qui se prononçait dans l'accomplissement du rite. Le *nom de Jésus* désigne la révélation de la personne et de l'œuvre de Jésus, qui a été accordée à l'Eglise. C'est en vertu de cette connaissance que l'Eglise accomplit cet acte de purification spirituelle envers ceux qu'elle reçoit comme ses membres. — *L'Esprit* de Dieu est le souffle créateur qui accomplit dans le cœur du baptisé la nouvelle naissance et le sépare ainsi des souillures de sa vie passée. Il m'est impossible de comprendre pourquoi *Meyer* prétend que ce second régime ne peut porter sur le verbe ἀπελούσασθε, aussi bien que le premier. L'action de l'Esprit dans le cœur du baptisé, par laquelle il y dépose le principe de la consécration, n'est-elle pas l'acte purificateur par excellence (Tite 3.5) ? En ajoutant : *de notre Dieu*, l'apôtre exprime l'idée de la relation paternelle et filiale formée par Christ entre Dieu et l'Eglise, et en vertu de laquelle il communique à celle-ci son Esprit. L'apôtre ne manque jamais, tout en rendant hommage aux deux agents divins, Christ et l'Esprit, de remonter jusqu'à la source suprême de tout ce salut, Dieu lui-même qui se révèle en Jésus et se donne par l'Esprit. — *Hofmann* a eu l'étrange idée de rattacher ces deux régimes au v. 12 : « Au

nom de Christ et par le Saint-Esprit toutes choses me sont permises ». Mais si la maxime *Toutes choses me sont permises* eût été dès l'abord déterminée de cette manière, Paul n'eût pas eu besoin d'en limiter ensuite l'application, comme il le fait à deux reprises et par deux restrictions différentes au v. 12 (voir *Meyer*).

La formule du baptême dans l'Église apostolique.

On a souvent exprimé l'idée que la formule du baptême dans l'Église apostolique n'était point encore celle qui est mentionnée Matthieu 28.19 : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », et qu'elle se réduisait à l'invocation du *nom de Jésus* (Actes 2.38 ; 8.16 ; 10.48 ; 19.5). Le passage que nous venons d'étudier ne me paraît pas favorable à cette manière de voir. Car, comme nous l'avons constaté, la mention des trois noms divins renfermée dans la formule Matthieu 28.19 est supposée par les termes employés par l'apôtre Paul. L'idée même de Dieu comme Père paraît impliquée dans le pronom ἡμῶν, *notre* Dieu. — Il est un autre fait qui me paraît confirmer ce résultat ; c'est celui qui est raconté Actes 19.1-6. Paul demande à des disciples qui n'ont point encore ouï parler du Saint-Esprit « en quoi (εἰς τί) ils ont donc (οὖν) été baptisés ? » La relation logique, exprimée par *donc*, entre l'ignorance de ces gens relative au Saint-Esprit et la question de l'apôtre sur le baptême qu'ils ont reçu, ne se comprendrait pas si la mention du Saint-Esprit n'avait pas été *usitée* dans le baptême tel que le célébrait l'Église apostolique. Or si le nom de Jésus et celui du Saint-Esprit étaient solennellement prononcés dans le baptême, celui de Dieu ne pouvait manquer. Je conclus de là que l'expression : *baptiser au nom de Jésus*, fréquemment employée dans le livre des Actes, est une forme abrégée pour désigner le baptême chrétien en général. Cette conclusion est confir-

mée par le fait que dans la *Doctrine des Douze apôtres* la formule trinitaire qui se trouve dans Matthieu, est employée à côté de la forme abrégée des Actes. (comparez 7.1 et 9.5.)

IV. L'IMPURETÉ (6.12-20)

On s'est figuré parfois que l'apôtre reprenait ici le sujet du ch. 5, dont il s'était laissé distraire par la question des procès. Mais nous avons vu que le sujet du ch. 5 n'était nullement l'impureté, mais la discipline, traitée à l'occasion d'un fait d'impureté. Les procès ont suivi, par une transition que nous avons expliquée 6.1. Et maintenant Paul continue à s'occuper des désordres moraux qu'il sait exister dans l'Eglise. Si l'on a trouvé un peu brusque la manière en laquelle il entre en matière au v. 12, c'est que l'on n'a pas tenu compte de la relation entre la maxime : *Toutes choses me sont permises*, et l'avertissement du v. 9 : *Ne vous abusez point*. Il saute aux yeux que quelques-uns se faisaient à Corinthe d'étranges illusions sur les conséquences du salut par grâce et allaient même jusqu'à mettre la pratique du vice sous le patronage du principe de la liberté chrétienne. — Néander a pensé qu'en commençant comme il le fait au v. 12, l'apôtre se proposait de traiter immédiatement le sujet des viandes consacrées aux idoles, sujet à l'occasion duquel il répète 10.23 la même maxime, et qu'il s'est laissé entraîner dès la seconde partie du v. 13 à s'occuper de l'impureté, pour reprendre plus tard le sujet des viandes sacrifiées (ch. 8 à 10). Ce qu'il y a de fondé dans cette manière de voir, c'est que dès ce moment l'idée de la liberté chrétienne est celle qui domine jusqu'à la fin du ch. 10 (comparez Holsten, *Ev. des Paulus*, p. 293). Mais l'ordre dans lequel les matières sont

rattachées les unes aux autres dans cette épître est le fruit d'une réflexion trop sérieuse pour que l'on puisse admettre une semblable interruption. Et la relation que nous venons de signaler entre le v. 12 et les v. 9 et 10, où l'impureté tient le premier rang dans l'énumération des vices signalés, montre clairement que l'apôtre savait où il se proposait d'arriver.

6.12 Toutes choses me sont permises, mais toutes choses ne sont pas avantageuses ; toutes choses me sont permises, mais je ne me laisserai assujettir par rien.

Paul lui-même avait sans doute prononcé plus d'une fois à Corinthe cette maxime : « Toutes choses me sont permises », en l'appliquant à des actes indifférents en eux-mêmes, mais que la loi mosaïque avait interdits, en raison de sa nature pédagogique. Lorsqu'il s'agissait de l'usage de certains aliments ou de l'observation de certains jours ou de quelque autre prescription extérieure, l'apôtre disait sans scrupule en pareil cas : « Tout m'est permis ». Cette parole n'avait pas été oubliée ; elle ne convenait que trop bien aux libres allures de l'esprit grec. Et peut-être faisait-on remonter jusqu'à l'apôtre lui-même l'application abusive que s'en permettaient certains membres de l'Eglise. Cette maxime figurait-elle dans la lettre que les Corinthiens lui avait adressée ? Dans tous les cas, la répétition de cette parole dans notre verset a quelque chose de frappant ; elle est destinée à stigmatiser l'abus de ce dicton, employé étourdiment pour justifier le mal. — Paul veut donc dire : « Toutes choses sont permises, sans doute, et je ne songe point à rétracter ce que j'ai dit ». Puis suivent deux restrictions qui ont une teinte d'ironie : « Tout m'est permis..., si ce n'est pourtant de me faire du mal ou d'en faire à mon prochain par l'usage de ma liberté ». Le terme de *συμφέρειν*, *concourir au bien*, est complété 10.23 par celui d'*οἰκοδομεῖν*, *édifier* ; il s'applique donc là au bien en général tandis que *οἰκοδομεῖν* s'applique spécialement au bien du prochain. Ici il n'est pas question du bien du prochain, mais de celui du sujet agissant lui-même ; la proposition suivante fait ressortir un autre trait plus particulier.

Puis l'apôtre répète ce même dicton, comme pour en ridiculiser l'emploi inintelligent et machinal ; et il en limite l'application par la seconde restriction qui s'applique, comme la première, à l'individu lui-même : « Tout m'est permis, si ce n'est d'user de ma liberté jusqu'au point de l'aliéner ». Il y a une relation évidente entre le mot ἔξεστι, *est permis*, et le terme ἐξουσιασθήσομαι, *je me laisserai assujettir*. Le régime ὑπό τινος est certainement neutre ; « par quelque chose » ; non : « par quelqu'un ». Il s'agit de tout ce qui est renfermé dans le πάντα, *toutes choses*, qui précède. — Le pronom μοι, *à moi*, est employé comme 5.12, pour donner à la proposition la valeur d'un axiome : *Vim habet gnomes*, dit Bengel. De même le ἐγώ, *moi*, employé dans la proposition suivante : Je ne possède plus réellement ce qui me possède. Cette parole de l'apôtre rappelle l'adage stoïcien ; *Mihi res, non me rebus submittere conor*. Paul se place ici au point de vue du simple bon sens. L'usage raisonnable de ma liberté ne saurait aller jusqu'à en tirer ma propre perte ou à me rendre esclave en me réduisant à l'état de chose. Ainsi Paul a battu l'adversaire sur son propre terrain. Il l'a amené à se contredire en lui montrant que son principe, appliqué sans discernement, se détruit lui-même. La seconde restriction : « Je ne me rendrai esclave de rien », est développée dans les v. 13-16.

6.13 Les aliments sont pour l'estomac, et l'estomac pour les aliments, et Dieu détruira et celui-ci et ceux-là. Mais le corps n'est pas pour l'impureté ; mais il est pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps. 14 Or Dieu a ressuscité le Seigneur et nous^a ressuscitera^b aussi par sa puissance.

Plusieurs interprètes ont pensé que l'opposition qu'établit Paul, dans ces deux versets, entre l'acte de manger et l'usage impur du corps, avait été provoquée par certaines paroles de la lettre des Corinthiens dans lesquelles ils justifiaient ce vice en l'assimilant aux autres besoins corporels,

^aLe υμας (*vous*) du T. R. est une simple erreur.

^bLe T. R. lit avec **Ν C E K L** : ἐξεγειρεῖ (*ressuscitera*) ; **A D P Q** : ἐξεγειρεῖ (*ressuscite*) ; **B** : ἐξηγειρεν (*a ressuscité*).

tel que celui du manger et du boire. *Rückert* a combattu cette opinion, par la raison que l'Église ne pouvait en être venue à justifier systématiquement le vice ; et d'ailleurs comment Paul n'aurait-il pas repoussé une pareille assertion avec la plus vive indignation ! Mais, sans aucune allusion à la lettre des Corinthiens, il pouvait dire : « Tout est permis ; car, d'après le principe posé par Jésus, ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui souille l'homme ; ce domaine de l'alimentation n'a rien de commun avec l'obligation morale et avec notre avenir éternel ; mais il en est tout autrement de l'impureté ». — L'apôtre distingue dans notre organisme corporel deux éléments opposés : les organes de la nutrition qui servent à l'entretien du corps et auxquels correspondent, par une corrélation divinement établie, les objets extérieurs qui nous servent d'aliments. Le caractère moralement indifférent de ce domaine ressort du fait de sa destruction prochaine : Dieu supprimera ces fonctions-là au jour de la rédemption de nos corps. Mais il n'en est pas ainsi de notre corps proprement dit, du corps auquel Paul réserve exclusivement ce nom et qu'il identifie avec notre personnalité elle-même. C'est ici l'élément permanent dans notre organisme terrestre, celui qui forme le lien entre notre corps actuel et notre corps futur. Or, c'est cet élément-là, la forme essentielle de notre personnalité, qui se trouve engagé dans le vice de l'impureté. Et voilà ce qui fonde la différence si profonde entre elle et les fonctions naturelles de la vie physique. Il existe entre notre corps et le Seigneur Jésus-Christ une relation morale analogue à la relation matérielle et temporaire qui existe entre l'estomac et les aliments. Le corps est *pour Christ*, pour lui appartenir et le servir, et Christ est *pour le corps*, pour l'habiter et le glorifier.

Verset 14. En vertu de cette relation sublime, le corps ne périra point. Comme Dieu a ressuscité le Christ, il ressuscitera aussi ce corps devenu ici-bas la propriété et l'organe sanctifié du Christ. L'apôtre dit : « *nous* ressuscitera aussi ; » il identifie ainsi expressément notre personnalité avec ce corps qui en doit être l'organe éternel. — Les leçons *ressuscitez* et *a ressus-*

cité sont évidemment fautives. La première serait le présent de l'idée, ce qui ne convient pas ici ; la seconde se rapporterait à la résurrection spirituelle (Ephésiens 2.5-6), qui est plus étrangère encore au contexte. L'idée de la résurrection future de ce corps terrestre, semblable à celui dans lequel Christ a vécu, est propre à faire sentir le respect avec lequel doit être traité cet organe futur de notre personnalité glorifiée. — Les derniers mots, *par sa puissance*, font peut-être allusion à quelques doutes relatifs à la possibilité de ce fait. — Il est remarquable que Paul se place ici au nombre de ceux qui *ressusciteront*, comme ailleurs il se range parmi ceux qui seront *transmués* au retour de Christ. Il n'avait donc pas d'idée arrêtée sur ce point, et il ne pouvait en avoir, le jour du retour de Christ étant pour lui l'inconnu.

6.15 Ne savez-vous pas que vos^a corps sont les membres de Christ ? Prenant donc les membres du Christ, en ferai-je les membres d'une prostituée ? Qu'ainsi n'advienne !

Paul venait de dire que le corps n'est pas à l'impureté, mais au Seigneur. Il justifie dans la première proposition de ce verset le *au Seigneur* pour en déduire comme conclusion dans la seconde le *non à l'impureté*. Baur et M. Scherer ont vu là une pétition de principe, en ce sens que le terme de *prostituée* implique déjà la culpabilité de l'impureté, laquelle est précisément à prouver. Mais l'apôtre ne traite pas la question au point de vue de la morale rationnelle ; il part des prémisses chrétiennes : *Ne savez-vous pas... ?* Or la relation entre Christ et le fidèle, impliquée dans la foi, lui donne logiquement le droit de raisonner comme il le fait. — Comme l'Eglise dans son ensemble est le corps de Christ, c'est-à-dire l'organisme qu'il anime de son Esprit et par lequel il exécute ses volontés ici-bas, ainsi chaque chrétien est un membre de ce corps et par conséquent un organe de Christ lui-même. Par l'intermédiaire de l'Esprit de Christ qui habite son esprit, et par l'intermédiaire de son esprit qui dirige son âme et par elle son corps, ce corps devient comme le corps de Christ, l'exécuteur de sa pen-

^a N A lisent ἡμῶν (*nos* corps).

sée ; d'où cette conclusion pratique : Cet organe de Christ, il ne faut pas le lui enlever pour le donner à une prostituée. Il y a là un double forfait : d'un côté, une révolte, un rapt odieux (ἄρσας) ; de l'autre, un acte d'abandon ignoble et l'acceptation d'une dépendance honteuse. D'où le cri d'indignation de l'apôtre : *Qu'ainsi n'advienne !* — Ποιήσω peut être l'aoriste conjonctif délibératif « Voudrai-je faire... ? » ou simplement le futur indicatif « Ferai-je ? » Le second sens vaut mieux : on ne délibère pas au sujet d'un acte pareil. — Mais ces expressions de « membres de Christ » et de « membres d'une prostituée » ne renferment-elles point quelque exagération ? C'est ce que pouvaient se demander les Corinthiens peu sérieux, et c'est à cette objection que répondent les v. 16 et 17.

6.16 Ou^a ne savez-vous pas que celui qui est uni à une prostituée est un seul corps [avec elle] ; car, est-il dit, les deux seront une seule chair. 17 Et celui qui est uni au Seigneur, est un seul esprit [avec lui].

Le ἢ, *ou*, est certainement authentique ; il signifie comme toujours : « Ou bien, si vous niez ce que je viens de vous dire, ignorez-vous donc que... ? » La preuve de la vérité de l'expression employée (*membres d'une prostituée*) est donnée au moyen de la parole biblique Genèse 2.24. Cette parole est-elle dans le récit gènesiaque la continuation du discours d'Adam ou bien une remarque ajoutée par l'auteur lui-même, comme cela a lieu dans plusieurs autres cas (Genèse 10.9 ; 15.6 ; 32.32 ; voir *Hofmann*) ? Peu importe ; car cette déclaration ne peut avoir de valeur aux yeux de l'historien sacré qu'autant qu'elle est l'expression d'une vérité divine. — Le régime *avec elle* est omis en grec après le mot *un seul corps*. Cette ellipse vient de ce que le nominatif ὁ κολλώμενος et le datif τῇ πόρνῃ sont envisagés moralement comme formant un seul et même sujet logique de la proposition. Les mots οἱ δύο, *les deux*, ont été ajoutés au texte original par les LXX, que suit ici saint Paul. — Le sujet du verbe φησίν, *dit-il*, peut être soit Adam, soit Moïse, soit l'Écriture, soit Dieu lui-même ; ou bien enfin, comme le montre *Heinrici*, ce

^aD E K L 50 Mm. omettent le ἢ (*ou*) devant οὐκ.

verbe peut être une simple formule de citation semblable à notre *Il est dit*. Cette forme se trouve fréquemment chez Philon. — L'expression *une seule chair* trouve sa confirmation dans le fait extraordinaire que de cette union peut provenir une personnalité nouvelle. Il y a là, pour celui qui réfléchit, la preuve irrécusable du caractère profondément mystérieux d'une telle union ; elle apparaît comme la continuation de l'acte créateur.

Le v. 17 n'est point, comme on l'a cru parfois, étranger à l'ensemble de l'argumentation. De même que le v. 16 justifie par une parole biblique l'expression si forte du v. 15 : « En ferai-je les membres d'une prostituée ? », de même le v. 17, calqué en quelque sorte sur la parole de la Genèse, justifie l'expression non moins forte de ce v. 15 : « Prenant les membres du Christ ». (Comparez 15 45). — Nous retrouvons ici l'ellipse du v. 16 ; le « avec lui » est sous-entendu après les mots *un seul esprit*, comme pour dire que l'union du croyant avec Christ aboutit à l'existence d'un seul et même esprit, par conséquent à la possession et à la direction par Christ de la personne du croyant tout entière, âme et corps. — D'après *Holsten* (p. 466 et suiv.), l'assimilation de ces deux unions est tellement insoutenable logiquement, que les v. 15-17 ne peuvent être qu'une ancienne glose destinée à dissiper l'obscurité du v. 13. Je pense qu'il vaut mieux chercher à pénétrer la profondeur de la pensée apostolique que de recomposer arbitrairement le texte selon nos propres idées.

Sous l'empire de cette sainte intuition (v. 17), l'apôtre, à la pensée du crime de l'impureté, pousse en quelque sorte un cri d'effroi (v. 18^a) ; puis il achève sa démonstration :

6.18 Fuyez l'impureté ! Tout péché que vient à commettre un homme, est hors de son corps ; mais celui qui commet l'impureté, pèche contre son corps.

Anselme a bien exprimé le sens de la première phrase de ce verset : « S'il faut *combattre* d'autres péchés, il faut *fuir* l'impureté » ; témoin l'exemple

de Joseph. — L'asyndeton trahit l'émotion de l'apôtre.

Jusqu'ici (v. 13-17) la pensée développée par Paul avait été celle de la *dépendance* résultant d'un commerce impur : « Je ne me ferai *esclave* de rien » (12^b). Donner par une pareille union à une personne dégradée un droit sur soi, n'est-ce pas se placer soi-même dans la plus ignoble des dépendances ? Dès ce moment Paul passe au développement de la première pensée du v. 12 : « Toutes choses ne sont pas *avantageuses* », et il montre le dommage que l'impur inflige à son propre corps. — Il énonce ici une distinction entre l'impureté et les autres péchés, qui est difficile à comprendre. Comment la colère, la médisance, l'intempérance, le suicide sont-ils des péchés commis *hors du corps*, tandis que l'impureté l'est dans le corps ? *Rückert* et *de Wette* renoncent à trouver un sens à cette opposition ; *Calvin* et *Néander* n'y voient d'autre idée que celle de la culpabilité plus grande du péché de l'impureté. Selon *Meyer*, Paul voudrait dire que dans les autres péchés une matière extérieure est nécessaire, tandis que l'impureté procède entièrement du dedans. *Hofmann*, après avoir critiqué ces diverses explications, en donne une plus étrange encore et presque inintelligible : Celui qui commet quelque autre péché, ne conserve pas dans son corps la matière de son péché (l'ivrogne, le suicide) ; tandis que l'impur fait de son corps lui-même l'objet de son péché et demeure dans sa vie corporelle solidaire de l'être auquel il s'est donné. — Il me paraît que l'opposition formulée par Paul ne s'explique qu'au point de vue où nous avait placés le v. 13. L'apôtre veut parler du corps proprement dit, du corps dans le corps ; il oppose cet organisme vivant et vivifiant à l'organisme extérieur et purement physique. Nous possédons un corps matériel dont la matière se renouvelle incessamment ; mais sous ce corps changeant il existe un type permanent, qui en constitue l'identité. 15.50, où Paul enseigne la résurrection du corps, il déclare que « la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu ». Il distingue donc entre l'organisme composé de chair et de sang qui forme l'enveloppe extérieure de l'homme, et le corps proprement dit, un avec

la personnalité, qui anime cette enveloppe. C'est la même distinction que nous avons trouvée dans les v. 13 et 14 de notre chapitre. Or c'est jusqu'à ce corps-là que remonte le péché de l'impur ; c'est par et contre cet organisme interne qu'il pèche, tandis que les autres péchés n'atteignent que son enveloppe, le corps extérieur. Le εἰς, en tant qu'opposé à la préposition ἐκτός, *en dehors de*, doit signifier *dans* ; mais il diffère néanmoins du simple ἐν, *dans*, en ce qu'il signale aussi le *dommage* que ce corps en reçoit ; de là le sens de *contre* qui se joint à celui de *dans*. On comprend ainsi le οὐ συμφέρει du v. 12. Cependant ce n'est pas à un dommage corporel que Paul pense. La suite montre en quoi consiste la punition. Ce corps ainsi profané avait une destinée sublime, et il s'en trouve privé par cette atteinte qui lui est portée :

6.19 Ou ne savez-vous pas que votre corps^a est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, et que vous avez de Dieu ? Et vous n'êtes pas à vous-mêmes ; 20 car vous avez été achetés à prix : glorifiez donc Dieu dans votre corps^b.

Le ἢ, *ou*, signifie « Ou bien, si vous niez cette atteinte fatale portée à votre corps par l'impureté, vous ignorez la dignité sainte qui lui est destinée et dont le prive ce péché. L'impur pèche et prive son corps de l'honneur d'être le temple de Dieu ». — D'après Romains 8.11, la présence du Saint-Esprit dans le fidèle est pour son corps le gage de la résurrection glorieuse. C'est donc s'exposer à perdre celle-ci que de renoncer, par le fait de l'impureté, à cette dignité de temple et d'organe du Saint-Esprit. — L'expression *que vous avez*, ou *que vous tenez de Dieu*, est destinée à faire ressortir fortement l'origine surhumaine de cet Esprit que reçoit le fidèle et la dignité du corps dans lequel cet hôte divin vient habiter. Il ne faut pas traduire : *que vous avez par Dieu*, comme s'il y avait ὑπό ; ἀπό désigne l'origine et l'essence. — Il serait assez naturel de faire dépendre encore la

^aCop. et plusieurs Pères lisent τα σωματα υμων (*vos corps*).

^bT. R. ajoute ici avec K L P Syr. : και εν τω πνευματι υμων ατινα εστι του θεου (*et dans votre esprit, qui appartient à Dieu*).

dernière proposition *Et vous n'êtes pas à vous-mêmes*, du verbe interrogatif *Ne savez-vous pas que... ?* Mais Hofmann objecte avec raison que le ὅτι aurait dû être répété. Il faut donc l'envisager comme une affirmation énergique : « Et (en vertu de la communication de l'Esprit) vous ne vous appartenez plus et n'avez par conséquent plus le droit de disposer de votre corps à volonté ». Et cette prise de possession du fidèle par le Saint-Esprit n'est pas seulement un acte de puissance de la part de Dieu, elle est fondée en droit. C'est ce qu'explique la première proposition du verset suivant.

Verset 20. La prise de possession est légitime ; car il y a eu prix d'achat payé. Il ne faut donc pas traduire « achetés à *grand* prix ». La grandeur du prix d'achat n'importe pas ici. C'est le fait du paiement que Paul veut faire ressortir uniquement. — La particule δὴ est intraduisible ; elle rappelle la parfaite évidence et par conséquent l'urgence de l'accomplissement du devoir indiqué. — L'expression de *glorifier Dieu* ne signifie pas seulement : ne pas le déshonorer ; c'est faire éclater positivement dans l'emploi de notre corps la gloire et particulièrement la sainteté du Maître céleste qui a pris possession de notre personne. L'homme a perdu, en tout ou en partie, depuis sa chute, le sentiment qui était comme le gardien de son corps, celui de la pudeur naturelle. La foi lui rend un gardien plus relevé : le respect de lui-même comme racheté de Christ, organe de l'Esprit et temple de Dieu. C'est là la pudeur élevée désormais à la hauteur de la sainteté. — Les mots qui suivent dans le T. R. : *et dans votre esprit...*, sont une interpolation ajoutée dans un but liturgique et parénétiq.

Les trois idées essentielles de ce morceau sont donc :

1. Que l'usage de la liberté chrétienne à l'égard du corps est naturellement restreint par le danger d'user de cette liberté de manière à l'aliéner et à nous perdre.
2. Que l'impureté entraîne pour le chrétien une solidarité physique dégradante, incompatible avec la solidarité spirituelle du fidèle avec Christ.

3. Qu'elle rend le corps impropre à sa dignité chrétienne de temple de Dieu et par là à sa glorieuse destination.

On voit par tout ce développement que le dédain du corps marche de pair avec l'abus du corps, tandis que le respect du corps sera toujours le meilleur moyen de le dominer. Aussi l'Écriture tout entière, depuis la première page de la Genèse jusqu'à la dernière de l'Apocalypse, rend-elle hommage à la dignité du corps humain.

V. MARIAGE ET CÉLIBAT (ch. 7)

Quelques interprètes commencent ici la seconde partie de l'épître. Selon eux, l'apôtre aurait répondu jusqu'à ce moment aux rapports qui lui avaient été faits de vive voix (1.11 et 5.1); maintenant il prendrait la lettre des Corinthiens afin de répondre aux questions qu'elle renferme. Il est certain qu'au v. 1 le sujet qu'il va traiter est présenté comme réponse à une question qui lui avait été adressée. Une formule semblable se retrouve 8.1; 12.1; 16.1,12; et il est naturel d'admettre que dans chacun de ces cas elle introduit un sujet soulevé par la lettre des Corinthiens. Néanmoins la différence entre des rapports verbaux et des communications épistolaires serait trop extérieure pour qu'elle pût avoir déterminé la disposition générale de notre épître. Il est impossible de méconnaître une relation morale entre la matière qui va être traitée dans ce ch. 7 et celle de l'impureté, traitée dans la seconde moitié du ch. 6. On constate même aisément une relation plus intime encore avec ce qui précède. Dans le v. 12 du ch. 6 avait été posée la question de la liberté chrétienne et de ses limites. C'était à ce point de vue

que l'apôtre avait traité le sujet de l'impureté. Or la question du mariage (ch. 7), aussi bien que celle des viandes sacrifiées (ch. 8 à 10), et même encore, jusqu'à un certain point, celle de la tenue des femmes dans les assemblées de culte (ch. 11), appartiennent toutes à ce même domaine. Si donc il est vrai que l'apôtre passe ici aux questions que lui ont posées les Corinthiens, il faut reconnaître, d'autre part, qu'il ne le fait pas sans établir un lien logique et moral entre les différents sujets qu'il traite successivement. Les questions examinées dans ce chapitre, celle de la préférence à accorder au célibat ou au mariage, ainsi que d'autres subordonnées à celle-là, devaient être discutées à Corinthe, puisqu'on réclamait l'avis de l'apôtre. Il y avait donc dans l'Eglise des partisans du célibat et des défenseurs du mariage. Cette division coïncidait-elle en quelque manière avec celle des différents partis ? On a tenté de le prouver. *Schwegler* a vu dans les admirateurs du célibat des judéo-chrétiens de tendance essénienne et les a rapprochés du parti de Pierre. Mais Pierre lui-même était marié (9.5 ; Marc 1.30). D'autres, *Ewald*, *Hausrath*, par exemple, ont supposé que c'étaient des membres du parti qui se désignait comme *Ceux de Christ*, et qu'ils alléguaient contre le mariage l'exemple de Jésus. Mais cet exemple était trop exceptionnel ; et en tout cas Paul aurait dû relever cet argument. Le courant général de l'esprit juif recommandait et glorifiait le mariage. On pourrait donc penser à des membres du parti de Paul, qui s'appuyaient sur l'exemple de l'apôtre et sur quelque parole mal comprise qu'il aurait prononcée pendant son séjour à Corinthe. Mais rien dans le ch. 7 ne conduit à cette supposition. — *Grotius* a pensé que les adversaires du mariage à Corinthe étaient des hommes cultivés qui, sous l'influence de certaines paroles des philosophes grecs, auraient envisagé le mariage comme un état vulgaire et contraire à l'indépendance de l'homme. Mais l'apôtre dans sa réponse ne fait aucune allusion à cette idée, et les paroles des sages de la Grèce, que l'on pourrait citer, font plutôt l'effet de boutades provoquées par les embarras de la vie de famille, que d'une théorie sérieuse. Il paraît plus simple d'admettre que l'opposition au mariage était venue à Co-

rinthe d'une réaction contre la licence des mœurs qui régnait dans cette ville. Les nouveaux convertis outrepassent souvent la juste limite de l'opposition à la vie naturelle et méconnaissent aisément le fond divin des relations humaines. L'histoire de l'Eglise chrétienne est remplie d'exemples de ces tendances extrêmes. On comprend donc sans peine que parmi les chrétiens les plus sérieux, surtout parmi les convertis de Paul, il se trouvât des hommes qui, prenant en dégoût tout ce qui se rapportait aux relations entre les deux sexes, proclamaient la supériorité de la vie dans le célibat. C'était certainement l'une des tâches les plus délicates pour celui que Dieu avait appelé, non seulement à créer l'Eglise chez les Gentils, mais encore à diriger ses premiers pas dans la voie nouvelle qui s'ouvrait devant elle, de montrer aux jeunes Eglises ce qu'elles devaient rejeter et ce qu'elles pouvaient conserver de leur vie précédente. Aussi verrons-nous, dans ce chapitre même, l'apôtre élargir la question et appliquer la solution qu'il donne relativement au mariage, à d'autres relations sociales à l'occasion desquelles se soulevaient des difficultés analogues. L'apôtre avait besoin de toute la sagesse que Dieu lui avait accordée en lui conférant sa mission (Romains 12.3) et de toute la souplesse naturelle de son intelligence pour résoudre, sans compromettre l'avenir des individus et de l'Eglise, les questions qui lui étaient proposées. Ainsi, quant au mariage, il ne pouvait oublier que le lien conjugal était une institution divine ; il venait de rappeler lui-même, 6.16, la parole sur laquelle repose le caractère sacré et exclusif de cette relation. Mais, d'autre part, il contemplait l'idéal d'une vie chrétienne affranchie de tout lien et complètement consacrée au service de Christ, et chaque jour il sentait par sa propre expérience le prix d'un semblable état. La question devait donc se présenter à son esprit sous deux aspects également graves, dont aucun ne pouvait être sacrifié à l'autre, et cependant contradictoires en apparence. La tâche était ainsi à la fois importante et difficile. — Il commence par traiter de la *formation* du lien conjugal, v. 1 à 9 ; puis il s'occupe des questions relatives à la *solution* de ce lien, v. 10 à 24 ; enfin il s'occupe de la préférence à accorder au célibat ou au mariage en

vue des *jeunes filles* et des *veuves*, v. 25 à 40,

Formation du lien conjugal.

Malgré l'excellence intrinsèque du célibat, le mariage en pratique doit être la règle. Tel est le sens général de ce premier morceau.

7.1 Or, quant aux choses au sujet desquelles vous m'^aavez écrit, il est bon à l'homme de ne pas toucher de femme; 2 mais, à cause des impuretés, que chacun ait sa femme, et que chacune ait son propre mari.

La forme *περὶ δέ, or au sujet de*, est usitée chez les classiques (voir *Heinrici*, p. 60). Paul annonce par là qu'il passe à un sujet nouveau, mais qui a déjà été agité. Le *περὶ ὧν* doit sans doute se résoudre grammaticalement de cette manière : *περὶ ἐκείνων περὶ ὧν ἐγράψατέ μοι λέγω τάδε* — Le *δέ, or*, marque légèrement le contraste entre les questions que Paul avait traitées de son chef et celles qui lui sont posées par la lettre des Corinthiens. — Le pronom *μοι* a plutôt été ajouté qu'omis par les copistes ; il n'y avait aucune raison de le retrancher. — Dans quel sens doit-on prendre le mot *καλόν*, *il est bon* ? *Jérôme*, le grand partisan du célibat, l'a pris au sens moral : « Il est *saint* de... » ; et il n'a pas craint de tirer de là la conclusion : « S'il est bon de ne pas toucher, il est donc mauvais de toucher ». La logique de ce raisonnement n'est nullement inattaquable. En tout cas, cette conséquence ne s'accorde point avec la vraie notion du mariage d'après saint Paul. Pour y échapper, plusieurs ont donné au mot *καλόν*, *bon*, un sens purement utilitaire : « Il est *avantageux* de... » Et la possibilité de ce sens paraît ressortir de la comparaison de Matthieu 5.29 avec 18.8, où dans la même parole de Jésus le terme de *συμφέρειν* est employé la première fois, et celui de *καλόν* la seconde. Mais la question est de savoir si le mot *συμφέρειν* a lui-même, dans la bouche de Paul et de Jésus, un sens purement utilitaire. En tout cas, ce n'est pas le cas dans notre épître où, dans les passages 6.12

^a N B C omettent *μοι* (*me*).

et 10.23 et dans le v. 35 de notre chapitre, le mot συμφέρειν renferme certainement la notion d'utilité *morale*. A plus forte raison doit-il en être ainsi du mot καλόν. Dans la locution si connue καλὸς καγαθός, par laquelle les Grecs désignaient l'homme pleinement honorable, l'homme *comme il faut* à tous égards, le premier adjectif faisait ressortir l'idée de beauté attachée à celle de bonté, la haute convenance qui distingue la valeur morale. Telle est, me paraît-il, la notion que l'apôtre veut exprimer ici par le mot καλόν. Il déclare hautement que l'état de célibat chez un homme est absolument convenable et digne, n'a rien de contraire à l'idéal moral. Il y avait assurément à Corinthe des gens qui soutenaient le contraire. On a souvent pris ce v. 1 pour une concession : « *Sans doute* il est bien de . . . , *mais* » (v.2). Dans ce cas, Paul n'aurait pu se dispenser de dire : καλὸν μέν. C'est donc ici une déclaration positive et indépendante de ce qui suit. Après cela, viendra la restriction indiquée par δέ. — En parlant ainsi, Paul se sentait appuyé par un exemple décisif, celui de Jésus-Christ, la réalisation de la suprême beauté morale sous la forme humaine, et de plus par la parole de Jésus, Luc 20.34-35 : « Les enfants de ce siècle épousent des femmes et les femmes des maris ; mais ceux qui seront jugés dignes d'obtenir le siècle à venir et la résurrection des morts, ne se marieront pas », parole d'où il résultait que la splendeur de l'idéal brille plus parfaitement encore dans la personne du chrétien célibataire que dans celle du chrétien marié. On pouvait sans doute objecter à l'apôtre la parole de Dieu lui-même : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul (οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον) », Genèse 2.18. Mais la réponse n'eût pas été difficile. Le croyant qui vit dans l'union avec Christ n'est plus dans la même position que l'homme naturel. Il a dans le Seigneur le complément de sa vie personnelle, que le second cherche dans le mariage. — Sans doute cela ne prouve point — et saint Paul, nous le verrons, ne cherche point à l'affirmer — que le célibat soit *plus saint* en lui-même que la vie dans le mariage. Il s'agit ici de dignité, de convenance. L'apôtre veut seulement affirmer qu'il n'y a rien de mal-séant pour un homme à vivre en célibataire. — L'expression μὴ ἄπτεσθαι,

ne pas toucher, ne se rapporte point, comme l'a cru *Rückert*, à la conduite des époux dans le mariage ; c'est plus tard (v. 3-5) que Paul traite ce point. Il veut tranquilliser les personnes non mariées qui sont incertaines sur la ligne de conduite qu'elles ont à suivre. L'expression employée est probablement empruntée à la lettre des Corinthiens. *Holsten* croit que cette expression s'applique aussi aux relations illicites. Mais dans le ch. 6, Paul avait complètement épuisé ce sujet.

Après avoir réservé clairement l'honorabilité du célibat, Paul passe à la vérité pratique qu'il tient à établir, la nécessité générale du mariage. Car, comme le dit *Reuss* : « son but est plutôt de protester contre les exagérations ascétiques que de les favoriser ».

Verst 2. Le δέ est adversatif : « *mais*, si honorable que soit le célibat, il ne doit pas être la règle ». — Le pluriel *les impuretés* rappelle les actes nombreux et les tentations variées qui abondaient à Corinthe. — En disant *chacun, chacune*, Paul sous-entend naturellement l'exception signalée au v. 7 et le cas dont il traitera spécialement v. 25 à 38 (les jeunes filles). — *Baur, Rothe, Scherer, Holsten, Reuss* lui-même^a accusent l'apôtre de partir d'une notion du mariage bien inférieure à l'idéal moral de cette relation. Il semblerait qu'il ne l'envisage que comme un pis-aller destiné à éloigner un plus grand mal. Mais on oublie que l'apôtre ne fait pas ici une théorie du mariage, en général ; il répond à des questions précises qu'on lui avait posées et dont nous ignorons la tendance et la teneur. Dans notre chapitre même, le v. 14 prouve bien qu'il connaissait parfaitement le côté moral de cette relation ; il en est de même de la parole 11.3, qui fait du mariage l'analogie de ce qu'il y a de plus élevé, du rapport entre Christ et l'âme humaine ; bien plus, du rapport entre Dieu et Christ. *Reuss* reconnaît « que dans d'autres épîtres, il est parlé du mariage à un point de vue moins dédaigneux » ; (comparez Ephésiens 5.25-27). Or, comme il n'est pas probable

^a« Il faut convenir que ce raisonnement dicté sans doute par une très louable prudence ne révèle pas une conception bien élevée du mariage et de son but moral. »

que Paul ait modifié sa conception du mariage et comme les passages de notre épître cités plus haut montrent qu'en effet il n'en est rien, il faut conclure de là que, dans cet exposé, l'apôtre a voulu demeurer strictement dans les limites que lui traçaient les questions des Corinthiens sur ce sujet. — Mais encore, pour que le mariage réponde au but indiqué, faut-il vivre dans cet état d'une manière conforme à sa nature. C'est le sens des v. 3-5 qui sont une courte digression ; après quoi, l'apôtre renoue au v. 6 avec l'idée du v. 2.

7.3 Que le mari rende à la femme ce qui lui est dû^a, et de même aussi la femme au mari. 4 La femme n'est pas maîtresse de son propre corps, mais bien le mari, et de même le mari n'est pas maître de son propre corps, mais bien la femme. 7.5 Ne vous privez pas l'un l'autre, si ce n'est d'un commun accord, pour un temps, afin de vaquer^b à la prière^c, et puis réunissez-vous^d de nouveau, afin que Satan ne vous tente pas à cause de votre incontinence.

La leçon du T. R., *la bienveillance due*, est une paraphrase substituée à la véritable expression de Paul, *la dette*, dans le but d'écartier ce que celle-ci pouvait avoir de choquant dans la lecture biblique. Ce verset nous confirme dans l'idée qu'il existait chez quelques-uns des Corinthiens une tendance spiritualiste exagérée qui menaçait de nuire aux relations conjugales et par là à la sainteté de la vie.

Verset 4. Ce verset justifie la direction donnée dans le précédent. Par le lien conjugal, chaque époux acquiert un droit sur la personne de l'autre. Chacun aliène par conséquent quelque chose de son indépendance personnelle. De là précisément le *καλόν* du célibat.

^aT. R. lit avec K L Syr. : τὴν ὀφειλομένην (*la bienveillance due*) ; tous les autres Mjj. It. : τὴν ὀφειλήν (*la dette*).

^bT. R. avec A L : σχολαζήτε, au lieu de σχολασήτε que lisent les autres Mjj.

^cT. R. lit avec les Mnn. seulement συνεργήσατε ; K L P Syr. : les 8 autres Mjj. It. Or. : ἦτε.

^dAvant τῆ προσευχῆ (*à la prière*) T. R. lit avec K L Syr. : τῆ νηστεια (*au jeûne et*) qu'omettent les autres Mjj. It. Or. et d'autres Pères.

Verset 5. Dans ce verset est reproduite la direction donnée dans le verset 3, mais sous forme négative : *Ne vous privez pas*, afin d'exclure expressément l'opinion contraire, et en même temps de *limiter* cette défense, toutefois sous certaines conditions propres à écarter le danger de cette restriction. L'interruption des relations conjugales qu'autorise l'apôtre pourra avoir lieu à trois conditions :

1. Le consentement mutuel ;
2. Une durée temporaire ;
3. Un but de recueillement ;

et la particule εἰ μὴ τι ἄν, *si ce n'est*, par laquelle Paul autorise l'exception, est aussitôt déterminée par deux restrictions dont l'une lui donne un caractère purement éventuel ou *douteux* (ἄν), l'autre un caractère *limité* (τι). — A la prière le T. R. ajoute le *jeûne* ; mais c'est là une interpolation provenant des usages ecclésiastiques postérieurs. — La leçon συνέρχεσθε ou συνέρχησθε, dans les documents byz., au lieu de ἦτε, est due à la même cause que la variante du v. 3. — Chez les Juifs aussi on se préparait par une séparation momentanée aux actes particulièrement solennels (Exode 19.15 ; 1 Samuel 21.4 ; comparez Josué 7.13, etc.). L'esprit, en affirmant sa domination sur les sens, devient plus conscient de sa propre vie et, par cette concentration sur lui-même, s'ouvre plus profondément aux communications du monde supérieur. — Toutes ces restrictions sont dictées à l'apôtre par une double crainte ; d'un côté, l'incontinence naturelle des lecteurs (ἀκρασία celui qui n'est pas maître de lui-même), et, de l'autre, l'action de Satan qui de son souffle attise les convoitises charnelles et tire ainsi de la moindre occasion la cause d'une chute. Ces occasions étaient fréquentes à Corinthe ; il en était une surtout dont l'apôtre parlera plus tard, la participation aux banquets idolâtres.

7.6 Or je dis cela par condescendance, non comme un ordre. 7 Mais^a

^aT. R. lit avec B K L P Syr. γαρ (*car*), tandis que N A C D F G It. lisent δε (*or* ou *mais*).

je désire que tous les hommes soient comme moi-même ; toutefois chacun a son propre don qui lui vient de Dieu, l'un ainsi, l'autre^a autrement.

On pourrait rapporter la remarque que fait l'apôtre dans le v. 6 à la défense précédente : « Ne vous privez pas... » ; ou, comme le font *Tertullien, Origène, Jérôme, Calvin*, au précepte « que vous vous réunissiez de nouveau ». Mais ce précepte n'avait été donné qu'accidentellement et il avait été trop fortement motivé pour n'être présenté ensuite que comme un simple conseil, et non comme une règle positive. *Meyer* et *Beet* font porter cette remarque sur la restriction : « Si ce n'est pour un peu de temps ». *Meyer* paraphrase ainsi : « Si je vous recommande de ne vous tenir séparés que pour un temps, ce n'est pas un commandement absolu que je vous donne là, c'est un simple conseil. Mais vous pouvez, si vous le trouvez bon, demeurer dans cet état de séparation, pourvu que ce soit d'un commun accord ». Mais d'abord ce sens se heurte aux mêmes raisons que le précédent, dont au fond il ne diffère pas. Puis, de quel droit séparer l'une des trois conditions (*d'un commun accord*) d'avec les deux autres ? Ne sont-elles pas mises exactement sur le même pied au v. 5 ? Bien loin de vouloir atténuer par le v. 6 la valeur des limites tracées au v. 5, l'apôtre vise au contraire dans tout ce morceau à combattre une tendance ascétique trop prononcée qui menacerait d'empêcher le mariage ou de le faire dévier du but pour lequel l'apôtre le réclame comme règle générale. S'il en est ainsi, la remarque du v. 6 ne peut se rapporter, comme l'ont bien vu *Bèze, Grotius, de Wette, Hofmann*, qu'à l'idée essentielle du passage, telle qu'elle a été formulée au v. 2 et qu'elle va l'être encore sous une nouvelle forme au v. 7 : le devoir général de se marier. Les v. 3-5 n'ont été qu'une digression destinée à maintenir dans l'état normal la pratique du mariage. L'apôtre revient maintenant à l'idée principale (v. 2) : « En parlant comme je le fais, je ne prétends nullement vous donner un commandement apostolique de vous marier. Je vous donne un simple conseil, fondé sur la connaissance que j'ai

^aLe T. R. lit ος μεν et ος δε avec K L, tandis que les autres lisent ο μεν et ο δε.

de votre faiblesse ». — Le verbe συγγινώσκειν, *connaître avec*, désigne le sentiment sympathique avec lequel on s'approprie la pensée ou l'état d'un autre, la condescendance, l'accommodation et même le pardon. Le substantif συγγνώμη exprime par conséquent un avis dans lequel on tient compte des circonstances. C'était précisément dans ce sens que l'apôtre avait posé comme règle l'état dans le mariage.

Verset 7. La leçon reçue γάρ, *car*, repose sur le *Vatic.*, *la Peschito*, etc. Le sens en est facile : « Je n'ai pas voulu certes vous ordonner de vous marier ; car mon désir est plutôt. . . » Mais tous les autres Mjj., *l'Itala* et plusieurs Pères lisent δέ, *mais*, qui est plus difficile et par là même plus probable, et qui peut aussi se justifier : « Je vous engage en général à vous marier ; *mais* ce n'est pas là mon vœu, absolument parlant ; au contraire. . . » Il semble qu'au lieu de l'indicatif θέλω, *je veux*, il eût fallu l'optatif. Mais celui-ci n'aurait exprimé qu'un vœu éventuel, tandis que l'indicatif indique un vœu bien réel de l'apôtre, quoiqu'il renonce à son accomplissement par des raisons indépendantes de sa volonté. Comme l'observe *Osiander*, la forme θέλω a quelque chose de subjectif. — L'expression *tous les hommes*, qui ne signifie pas seulement tous les chrétiens, est-elle, comme le pense encore *Osiander*, déterminée par la perspective prochaine de la fin du monde ? Cela n'est pas nécessaire. Absolument parlant, Paul ne peut désirer pour tout homme que ce qu'il a reconnu être le meilleur pour lui ; mais sans doute à la condition qu'il n'y ait pas entre les autres et lui une différence essentielle. — Des mots *comme moi-même*, on peut certainement conclure que Paul n'était pas marié, et tout aussi certainement qu'il n'était pas veuf. Car comment aurait-il pu exprimer le désir que tous les hommes fussent veufs ! Voir au v. 8. — Le καί, *aussi*, après *comme*, renforce l'idée de la ressemblance qu'il voudrait voir exister entre lui et les autres hommes (Romains 1,13 ; Actes 26.29).

Mais la préférence que Paul accorde au célibat rencontre dans la pratique un obstacle. Il y a entre les hommes une différence dont il faut te-

nir compte. Jésus l'avait déjà signalée Matthieu 19.10-12, et il avait tiré lui-même de ce fait les conséquences pratiques relatives au sujet qui nous occupe. Il est des hommes que leur tempérament naturel, d'abord, puis une grâce spirituelle qui s'empare de cette disposition particulière, rendent capables de vivre dans l'état de célibat sans lutte et sans souillure intérieure. Conformément à cette parole de Jésus, Paul désire que l'on ne sacrifie pas, quand on a le privilège de la posséder, la glorieuse faculté de se consacrer sans entraves au service de Dieu et des hommes. — Les expressions *l'un ainsi, l'autre autrement*, désignent, l'une l'aptitude à la vie dans le célibat, l'autre l'aptitude à la vie conjugale. Il faut bien remarquer que ces deux aptitudes portent, l'une comme l'autre, le nom de *don*, de χάρισμα. Et l'on peut ainsi toucher au doigt l'erreur dans laquelle tombe *Reuss*, quand il dit : « Si l'abstention, la vie dans le célibat, est un don particulier de la grâce de Dieu, il est évident qu'il manque quelque chose à celui qui ne la possède pas ». L'apôtre est innocent de cette conclusion erronée. Car il déclare qu'il y a non pas *un* don unique, mais *deux* dons différents. Si l'un est celui du célibat pour le règne de Dieu, l'autre est celui du mariage aussi pour le règne de Dieu. *Meyer* prétend, il est vrai, que l'apôtre énonce ici une maxime abstraite et que les deux οὕτως, *ainsi*, ne s'appliquent proprement ni au célibat, ni au mariage, spécialement. Mais qu'importe ? Si c'est une maxime générale, elle n'est en tout cas énoncée ici qu'en vue de son application aux deux positions comparées dans ce passage. Il suit de là qu'il ne faut pas moins un don de grâce pour user chrétiennement du mariage que pour vivre chrétiennement dans le célibat.

Dans les v. 1 à 7, Paul a posé deux principes : l'honorabilité intrinsèque du célibat (v. 1 et 7^a) et la préférence qu'il faut accorder dans la règle au mariage (v. 2 et 7^b). Il tire maintenant, v. 8 et 9, les conséquences de ces deux principes ; et d'abord, v. 8, celle du premier ; puis, v. 9, celle du second.

7.8 Or je dis à ceux qui ne sont pas mariés et aux veuves, que s'ils

demeurent comme moi-même, cela leur est^a bon. 9 Toutefois, s'ils ne peuvent pas garder la continence, qu'ils se marient; il vaut mieux se marier^b que de brûler.

Le δέ, *or*, indique la transition des considérants à la sentence finale. — Sur καλόν, *bon*, voir au v. 1. Le αὐτοῖς, *leur*, est remarquable; employé sans régime, le mot καλόν aurait été trop absolu; il eût pu paraître attribuer une supériorité morale au célibat. — L'opposition de ταῖς χήραις, *aux veuves*, à τοῖς ἀγάμοις, *les non mariés*, a engagé *Erasmus*, *Bèze*, etc., à voir dans ceux-ci uniquement les veufs. Mais rien n'autorise à restreindre ainsi le sens d'ἀγάμοις; ce mot renferme tout naturellement aussi les jeunes hommes célibataires. D'autre part, *Meyer* étend trop le sens de ce mot en y faisant rentrer encore les jeunes filles. Celles-ci auront leur chapitre à part (v. 25 et suivants). Il serait même tout à fait inconvenant de leur appliquer ce qui est dit au v. 9. Pourquoi enfin l'apôtre les aurait-il jointes aux hommes non mariés et veufs, au lieu de les joindre aux veuves? — La raison pour laquelle les veuves sont mentionnées à part, tandis que les veufs sont confondus avec les célibataires, est celle-ci : le veuvage crée chez la femme une position plus spéciale que chez l'homme; une veuve diffère bien davantage socialement d'une jeune fille qu'un veuf d'un jeune homme. Aussi le masculin χῆρος, *veuf*, est-il en grec adjectif plutôt que substantif, tandis que c'est le contraire du féminin χήρα, *veuve*. — De ces derniers mots : *s'ils demeurent comme moi-même*, *Luther*, *Grotius*, etc., ont conclu que Paul devait être veuf, mais à tort. L'idée de *demeurer* comme Paul, d'après le vrai sens d'ἀγάμοι, peut comprendre la persévérance dans le célibat, aussi bien que celle dans l'état de veuvage (voir au v. 7). *Clément d'Alexandrie* a aussi prétendu que Paul était veuf; mais ce n'était ni sur le fondement d'une tradition, ni en raison de ce verset. *Eusèbe* cite l'opinion de ce Père (*H. E.* III, 24); il la justifiait par le passage *Philippiens* 4.3, où il

^aT. R. avec E K L lit εστιν (*est*) qu'omettent tous les autres.

^bⲛ A C lisent γαμεῖν au lieu de γαμησαί que lit T. R. avec tous les autres.

attribuait faussement au mot σύζυγος le sens d'épouse^a.

Verset 9. C'est une bonne chose (καλόν) de rester libre de tout lien, si on le peut sans pécher ; mais si le péché doit en résulter, il vaut mieux se marier ; car le péché est un mal, tandis que le mariage n'en est pas un. — Le mot composé ἐγκρατεύεσθαι renferme trois idées : *posséder en soi* (ἐν) *la force de* (κρατεῖν) *se dominer soi-même* (la forme moyenne). C'est le contraire de ἄκρασία du v. 5. — L'impératif aoriste γαμησάτωσαν, *qu'ils se marient*, a quelque chose de brusque, de sec : « Qu'on se marie et que tout soit dit ! » L'aoriste ἐγάμησα remplace parfois dans le grec postérieur l'aoriste primitif ἔγημα que l'on trouve Luc 14.20. — Le terme πυροῦσθαι, *brûler*, ne s'applique nullement aux tourments de l'enfer, comme l'ont cru Tertullien et Pélage. Paul désigne par ce mot tout travail douloureux de l'âme (comparez 2 Cor. 11.29) ; ici : le feu des convoitises intérieures en lutte avec la conscience. (Comparez le ἐξεκαύθησαν de Romains 1.27, malgré la différence de situation.)

La question fondamentale, relative à la formation du lien conjugal, est résolue. L'apôtre examine maintenant les questions relatives au *maintien* ou à la *rupture* de ce lien. Il rencontre ici deux positions différentes. La première est celle des mariés qui appartiennent tous deux à l'Église (v. 10-11) ; la seconde, celle des mariés dont un seul est chrétien (v. 12-16). Suit un appendice relatif à quelques questions analogues (v. 17-24).

Maintien ou rupture du lien conjugal.

Les règles à suivre dans le cas de deux époux chrétiens, v. 10 et 11 :

7.10 Mais à ceux qui sont déjà mariés j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur, que la femme ne se sépare^b point du mari, 11 — que si elle

^aPaul ne craint pas dans l'une de ses lettres de s'adresser à sa propre femme (σύζυγον). »

^bT. R. avec **N B C K L P** : χωρισθῆναι ; **A D E F G** : χωρίζεσθαι.

s'est séparée, elle doit demeurer sans se marier ou se réconcilier avec son mari, — et que le mari ne renvoie point sa femme.

Les γεγαμηκότες ; *mariés*, sont opposés d'un côté à ceux qui sont veufs ou célibataires (v. 8 et 9), et de l'autre aux τοῖς λοιποῖς, *les autres*, ou *le reste* (v. 12) ; comme ceux-ci sont aussi des mariés, il ne reste qu'à envisager ceux du v. 10 comme des époux vivant en mariage chrétien des deux parts, et *les autres*, du v. 12, comme vivant en mariage mixte (un époux chrétien avec un époux juif ou païen). Pour comprendre cette manière de s'exprimer de l'apôtre, il faut seulement nous rappeler que cette lettre était destinée à être lue dans l'assemblée de l'église ; par conséquent, quand l'apôtre disait : « Ceux qui sont en état de mariage » (γεγαμηκότες, le parfait), il ne pouvait désigner par là que deux époux chrétiens l'un et l'autre. — Le verbe παραγγέλλω, *j'ordonne*, renferme parfois, à côté de l'idée de commandement, celle d'une transmission ; peut-être en est-il ainsi dans ce passage : « Cet ordre, je ne vous le donne pas moi-même ; je vous le transmets ». — Quel est le sens et la portée de la distinction que Paul établit par ces mots : *non pas moi, mais le Seigneur* ? La supposition la plus simple est qu'il veut parler ici d'un ordre donné par Jésus lui-même durant son séjour terrestre. Et ce qui confirme ce sens, c'est que nous trouvons en effet dans nos évangiles ce précepte sorti de la bouche de Jésus tel que nous le lisons ici (comparez Matthieu 5.32 ; 19.9 ; Marc 10.11 ; Luc 16.18). Non que je prétende que les trois premiers évangiles fussent déjà composés et répandus dans les Eglises au moment où Paul écrivait ; il puise bien plutôt la connaissance de cette parole dans la tradition orale émanée des apôtres. *Baur* a objecté que si Paul avait voulu rappeler un ordre positif du Seigneur, il aurait dû employer le passé παρήγγειλεν (*il a ordonné*), et non le présent. Mais l'ordre de Jésus est envisagé comme subsistant pour l'Eglise dans tous les temps. Sans doute il se pourrait aussi que l'apôtre eût voulu dire qu'il avait reçu cet ordre par voie de révélation. Cependant le fait que nous le trouvons dans nos évangiles donné expressément par le Seigneur prouve que

c'est bien à cette parole qu'il fait allusion. — Et à quoi tend cette distinction qu'établit l'apôtre entre ce que le Seigneur ordonne et ce qu'il prescrit lui-même (v. 12)? Veut-il dire que ses ordres apostoliques sont moins infaillibles que ceux du Seigneur? Mais ce serait saper de ses propres mains l'autorité apostolique, et la parole 14.37, où il appelle commandement du Seigneur certaines prescriptions relatives au culte, ne confirmerait nullement cette distinction. Il veut plutôt établir la différence entre les ordres donnés expressément par le Seigneur, qui ont par conséquent une valeur indiscutable pour l'Eglise entière, et ceux qui émanent de lui-même et qui, comme tels, ne font loi que pour les Eglises fondées par lui et ressortissant à son apostolat. Aussi les premiers ne demandaient-ils qu'à être rappelés; ils n'avaient nul besoin d'être démontrés à quiconque professait la foi en Christ. Les derniers au contraire supposaient la reconnaissance de Paul comme apôtre du Seigneur; l'apôtre se sentait donc appelé à exposer les raisons qui les justifiaient (comparez v. 14 et 16).

Paul omet dans la citation de la parole de Jésus la restriction mise par le Seigneur à l'ordre de ne pas se séparer: « Si ce n'est pour cause d'adultère ». Luc et Marc l'omettent également dans le compte-rendu de ce discours. C'est qu'elle s'entendait d'elle-même; car sous ce rapport l'adultère équivalait à la mort; et un pareil crime ne devait pas être supposé possible dans la communauté chrétienne. — La femme est placée la première, parce que c'est d'elle, comme la partie la plus faible, que viennent le plus souvent les velléités de séparation. L'apôtre dit en parlant d'elle χωρισθῆναι, *se séparer*, tandis qu'à la fin du verset suivant, en parlant de l'homme, il dit ἀφιέναι, *renvoyer* ou *laisser aller*. C'est peut-être parce que l'homme est chez lui et y reste, tandis que la femme quitte le domicile.

Verset 11. La première partie du verset est une parenthèse; car la proposition commencée v. 10 s'achève par les derniers mots du v. 11. L'apôtre prévoit le cas où, malgré sa défense ou plutôt celle du Seigneur, une femme chrétienne aura quitté son mari: ἐὰν δὲ καί, *mais si même* (avec et malgré

cette défense). On a envisagé comme inadmissible une pareille violation de la parole du Seigneur. *Hofmann* suppose donc qu'il s'agit uniquement de faits déjà consommés au moment où Paul écrivait sa lettre ; et *Holsten* conclut de cette même impossibilité prétendue que cette parenthèse ἐὰν δὲ . . . καταλλαγῆτω), n'est qu'une interpolation postérieure. Tout cela n'est point nécessaire. Paul pouvait parfaitement prévoir le cas où, malgré cette défense, une femme, outrée des mauvais traitements dont elle était la victime, se séparerait brusquement, dans un moment de vive irritation. Craignant de faire plus de mal que de bien en violentant les choses, Paul accepte cette situation. Mais d'abord il s'efforce d'empêcher qu'au premier mal il ne s'en ajoute un second plus grave encore, et cela par un nouveau mariage de la femme séparée, mariage que Jésus a appelé un adultère ; puis il recommande une réconciliation dès que la chose sera possible. On s'est demandé si l'interdiction d'un nouveau mariage s'appliquait aussi au cas où l'un des époux se serait rendu coupable d'adultère ; puis si, dans ce cas, la défense s'appliquait à la partie lésée aussi bien qu'à l'époux criminel. Le droit catholique interdit absolument le divorce, même en cas d'adultère, tandis que le droit protestant, dans ces conditions, le concède. Et, quant au second mariage, le droit protestant le permet également, mais seulement à la partie innocente. Le refus du divorce en cas d'adultère nous paraît dépasser le sens de la parole du Seigneur ; car par celle-ci l'adultère est mis implicitement sur la même ligne que la mort. Et, quant au droit de se remarier accordé à la partie innocente, il ne me paraît en rien contraire au texte biblique. Mais ce qui me paraît absolument inconciliable avec la parole du Seigneur, c'est la facilité avec laquelle des pasteurs protestants, se faisant les agents d'une législation purement civile, consentent à bénir *au nom du Seigneur* des mariages contractés entre personnes dont le premier mariage n'avait point été rompu pour le seul motif autorisé par le Seigneur, de telle sorte que cette nouvelle union est, selon sa déclaration positive, un adultère. Bénir de sa part ce que lui-même qualifie si sévèrement, c'est une étrange manière d'agir en son nom. L'Etat peut avoir

d'excellentes raisons pour ne pas imposer à la société humaine en général des règles dont la sévérité dépasse son niveau moral (Matthieu 19.8); mais l'Eglise en a de non moins valables pour se refuser à le suivre sur ce terrain contre la volonté de son Maître. Naturellement cette conduite fidèle de l'Eglise exige, comme conséquence, la distinction entre la législation de l'Etat et celle de l'Eglise. — Après cette parenthèse, l'apôtre achève la citation de la parole du Seigneur, en ajoutant ce qui concerne le mari. Sur le terme ἀφίέναι, *renvoyer*, voir au v. 10. Du reste les deux sexes sont mis sur le même pied. Chez les Grecs, la femme pouvait se séparer librement de son mari.

7.12 Mais aux autres, je dis, moi^a non pas le Seigneur : Si quelque frère a une femme non croyante et qu'elle consente à demeurer avec lui, qu'il ne la renvoie pas ; 7.13 et la femme qui^b a un mari non croyant, s'il^c consent à demeurer avec elle, qu'elle ne renvoie pas ce mari^d .

Ceux que l'apôtre appelle *les autres*, en opposition aux époux du v. 11, ne peuvent être que les mariés qui n'appartiennent pas tous deux à l'Eglise et dont l'un seulement assistait à la lecture de cette lettre. La suite ne laissera pas de doute sur ce sens. Il est bien clair que ni l'apôtre, ni l'Eglise n'auraient autorisé un mariage entre un membre de l'Eglise et une personne juive ou païenne ; mais l'un des deux époux pouvait s'être converti après le mariage ; de là la possibilité de mariages mixtes. Jésus n'avait pu songer à donner une direction pour des cas semblables ; aussi l'apôtre déclare-t-il qu'il n'a pas d'ordre à transmettre de la part du Seigneur sur ce sujet. C'est donc lui, Paul, qui doit régler le cas, en tirant la solution, par voie de déduction, de l'essence de l'Evangile. Il me paraît même que cette expression, *moi, non le Seigneur*, exclut non pas seulement toute ordon-

^aT.R. avec D E F G K L place εγω (*moi*) avant λεγω (*je dis*) ; A B C P Syr^{sch} le placent après.

^bT. R. avec 6 Mjj. : ητις (*qui*) ; **N** D F G P : ει τις (*si une*).

^cT. R. avec E K L Syr. : αυτος ; tous les autres : ουτος.

^dT. R. avec K L P : αυτον (*lui*) ; tous les autres : τον ανδρα (*le mari*).

nance positive sortie de la bouche du Seigneur durant sa vie, mais même toute révélation spéciale venant de lui sur ce sujet. Il ne résulte pourtant pas de là qu'il se mette à cet égard sur la même ligne que tout autre chrétien. Comment, s'il en était ainsi, pourrait-il dire avec autorité au v. 17 : « C'est ainsi que j'en ordonne dans toutes les Eglises ». Il se savait éclairé, comme apôtre, d'une sagesse supérieure à la sagesse chrétienne ordinaire, et cela même dans les cas où il n'avait pour le diriger ni une révélation extérieure (v. 10), ni une révélation intérieure proprement dite (11.23).

Deux cas pouvaient se présenter dans les mariages mixtes : Ou bien l'époux païen consentait à demeurer avec l'époux chrétien ; c'est le cas traité v. 12-14. Ou bien il s'y refusait ; c'est le cas traité v. 15 et 16.

Dans la première supposition, l'époux chrétien, que ce soit le mari ou la femme, doit rester uni à l'époux juif ou païen ; car le consentement de celui-ci implique qu'il ne gênera pas le chrétien dans l'accomplissement de ses obligations religieuses. — Le terme ἀφιέναι, *renvoyer*, est appliqué ici à la femme aussi bien qu'au mari, peut-être parce que, comme l'observe finement *Bengel*, aux yeux de l'Eglise la femme chrétienne est, malgré son sexe, la partie la plus noble ; ou, plus simplement, parce que, le païen désirant rester avec sa femme, c'est bien celle-ci qui *congédirait* si elle s'y refusait. Cette direction donnée pour le premier cas, l'apôtre a soin de la justifier, précisément parce que c'est ici son ordonnance, et non pas celle du Seigneur.

7.14 Car le mari non croyant est sanctifié dans la femme^a et la femme non croyante est sanctifiée dans le frère^b ; puisqu'autrement vos enfants sont impurs, mais maintenant ils sont saints.

L'idée essentielle est celle qu'exprime le mot placé en tête de la première et de la seconde proposition, ἡγιάσται, *est sanctifié*. L'emploi de ce terme est sans doute provoqué par la crainte que pouvait éprouver l'époux

^aD E F G It. Syr^{sch} ajoutent τὸ πιστῆ (fidèle).

^bT. R. avec K L Syr. lit ἀνδρὶ (le mari) ; tous les autres : ἀδελφῶ (le frère).

chrétien de contracter une souillure en restant uni à un époux païen ou juif. Aussi quelques interprètes ont-ils donné à ce mot un sens purement négatif ou, ce qui revient à peu près au même, lévitique et rituel. Paul voudrait dire : Le mariage dans cette condition ne devient pas un état impur, n'affecte pas le chrétien d'une souillure semblable à celle que produisait sous la loi l'attouchement d'un mort, par exemple. Mais ce sens, admis par *Riickert*, est trop faible, en tant que purement négatif, pour répondre au terme positif ἡγίασται ; puis ne reposant que sur l'idée théocratique d'une pureté extérieure et rituelle, il ne convient pas à l'esprit de la nouvelle alliance. D'autres, avec différentes nuances, trouvent énoncée dans ce terme l'espérance de l'action sanctifiante qu'exercera à la longue l'époux chrétien sur l'époux païen ou juif ; ainsi *Olshausen* : l'esprit chrétien déteindra sur lui ; *de Wette*, *Néander* : il sera soumis à l'influence bienfaisante de son époux et de l'Eglise. Mais le parfait ἡγίασται, a été mis en état de sainteté, ne peut désigner un résultat espéré ; et le v. 16 dément précisément la certitude d'un tel résultat. *Meyer* et *Reuss* cherchent à échapper à ces difficultés en faisant signifier ici à ἡγίασται : « Il est associé, affilié à l'Eglise par le lien conjugal qui l'unit à son époux ». Mais n'en revenons-nous pas ainsi à l'idée d'une sainteté purement cérémonielle, d'une consécration toute objective et extérieure ? *Hofmann* pense qu'il faut faire abstraction de toute influence sur la personne de l'époux non chrétien et n'appliquer l'idée de sainteté qu'au lien entre les deux époux, à leur relation conjugale comme telle. Cela revient à dire, comme dans la première interprétation, qu'une telle union est pure pour les deux époux. Mais si cette idée eût été celle de Paul, il l'eût exprimée d'une manière moins compliquée. Les Réformateurs, à leur point de vue de la prédestination absolue, n'ont pas craint de donner le sens le plus plein au mot ἡγίασται^a. D'après *Calvin* (*Instit.* IV, 16, p. 310-312), les enfants des chrétiens sont saints dès leur naissance, en vertu d'une grâce surnaturelle. *Bèze* substitue à cette idée de la sanctification intérieure des

^aVoir dans *Edwards* le développement de ce point.

enfants des chrétiens dès leur naissance, celle de leur régénération assurée en vertu de leur élection. Mais ce n'est pas en niant la liberté que l'on arrivera à comprendre la notion de la sainteté chez saint Paul. — Il faut, pour pénétrer sa pensée dans ce verset, bien tenir compte du parfait passif et de la préposition ἐν, *dans*. Celle-ci indique que l'époux païen ou juif a sa sainteté *dans* la personne de son époux, et le parfait passif indique que la communication de cette sainteté ou consécration à Dieu est envisagée par Paul comme déjà accomplie. De même que le fidèle est consacré à Dieu en la personne de Christ et que par la foi en lui il saisit dans sa consécration la sienne (voir à 1.2), ainsi l'époux non chrétien est sanctifié en son époux chrétien par son consentement à vivre avec lui. Ce consentement est dans sa relation avec l'époux chrétien ce que la foi est dans la relation du fidèle avec Christ. En consentant à vivre encore avec son époux, l'époux juif ou païen accepte aussi sa sainte consécration et il y participe. Il en est ainsi tant qu'il persiste dans ce consentement. L'apôtre compte naturellement sur l'action sanctifiante d'une pareille situation ; mais l'emploi du parfait et de la préposition ἐν, *dans*, montrent qu'il ne s'agit pas ici proprement et avant tout de cette influence sanctifiante, mais de la position de consécration dans laquelle se trouve placé immédiatement l'époux non chrétien par sa persistance à rester uni à l'époux chrétien.

Cette consécration de l'un dans la personne de l'autre est-elle réellement admissible ? Assurément, et l'apôtre le prouve par un fait moral analogue et universellement admis dans l'Eglise. La conjonction ἐπεὶ, *puisque*, est fréquemment employée pour dire « puisque, *s'il en était autrement*, voici ce qui arriverait (*da sonst*, Passow) ». Comparez pour ce sens dans le Nouveau Testament Romains 11.22 : « puisque autrement (c'est-à-dire si tu ne persévères pas), tu seras aussi retranché » ; et dans notre épître même 5.10 et 15.29 : « puisqu'autrement (s'il n'y a pas de résurrection), que feront... ? » Il en est de même dans le grec profane (comparez les nombreux exemples cités par *Passow*). Le ἄρα, *donc*, annonce une conséquence explicative :

« puisque, si vous refusez de reconnaître comme vrai ce que je viens d'affirmer... » M. L'Hardy, dans son livre *Le baptême des enfants* (1882), a contesté ce sens universellement admis de *puisque autrement*, et a essayé d'y substituer celui de *vu que, considérant que*. L'idée serait celle-ci : « Vous ne devez pas vous séparer (v. 13), d'abord parce que le non croyant est sanctifié dans le croyant (14^a) ; puis ensuite *par la considération que*, si la séparation a lieu, vos enfants privés de la vie de famille seront impurs, tandis que, si vous restez unis, ils seront saints ». Ce serait donc un second motif pour justifier le $\mu\eta\ \acute{\alpha}\phi\iota\acute{\epsilon}\tau\omega$, *quelle ne le renvoie pas*, du v. 13. Mais dans ce sens, la liaison avec ce qui précède serait non $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}$, mais $\kappa\alpha\acute{\iota}\ \delta\acute{\epsilon}$, *et de plus* ; puis le $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}$, *puisque*, ne peut en tout cas porter que sur le verbe qui précède immédiatement, $\eta\gamma\acute{\iota}\alpha\sigma\tau\alpha\iota$, *est sanctifié*, deux fois répété, et non sur l'impératif plus éloigné du v. 13. C'est ici un argument par lequel l'apôtre démontre la vérité de l'affirmation énoncée dans la première partie du verset : *il est sanctifié*.

L'expression *vos enfants*, peut se comprendre de deux manières. On peut l'appliquer — et cela paraît au premier coup d'œil le sens le plus naturel — uniquement aux enfants nés de mariages mixtes. Ainsi Chrysostome, Flatt, Bonnet, L'Hardy, etc. Mais Paul a employé depuis le v. 12, à l'égard des époux placés dans cette condition, la troisième personne. Pourquoi passerait-il tout à coup à la seconde en s'adressant aux mêmes personnes : $\tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\alpha\ \acute{\upsilon}\mu\tilde{\omega}\nu$, *vos enfants* ? Puis l'argument eût-il été concluant ? Une mère qui aurait douté de la consécration de son mari par le moyen de sa propre foi, eût-elle admis beaucoup plus aisément l'état de consécration de ses enfants au moyen du maintien de cette vie conjugale, de la pureté de laquelle elle se méfiait ? Il est donc plus probable que l'expression « *vos enfants* » renferme, comme dit Beet, « un appel à tous les parents chrétiens ». Paul s'adresse à eux tous ($\acute{\upsilon}\mu\tilde{\omega}\nu$, *vous*) comme présents au moment où sa lettre est lue dans l'assemblée. Le raisonnement est celui-ci : « Si c'est une chose admise par vous tous que, malgré leur souillure ori-

ginelle, vos enfants, qui ne sont pas encore croyants, sont pourtant déjà consacrés et saints aux yeux de Dieu, et cela en vertu du lien qui les unit à vous, leurs parents, comment feriez-vous difficulté de reconnaître aussi qu'un époux non croyant peut être envisagé comme consacré à Dieu en vertu de son union avec son époux croyant, et cela par le fait de son désir de demeurer uni à celui-ci ? » Ainsi de Wette, Rückert, Olshausen, Néander, Meyer, Osiander, Hofmann, Heinrichi, Edwards. Par la forme *puisque autrement*, ce raisonnement devient un argument *ad absurdum* : « Si vous niez cette participation de l'époux non chrétien à la consécration de l'époux chrétien, vous devez, pour être conséquents, déclarer vos propres enfants impurs, voir en eux des êtres souillés, des enfants païens, ce que ne permet point votre instinct chrétien ». Pour donner plus de force à ce raisonnement, Paul change le ἡγιάσται, *est sanctifié*, en ἅγια ἔστιν, *sont saints*. Ce second terme est plus fort que le premier. Le verbe, au parfait passif, indiquait une position dans laquelle le sujet est placé en la personne d'un autre, tandis que l'adjectif ἅγια, *saints*, exprime une qualité réelle inhérente au sujet, lors même que celui-ci ne participe pas encore à l'acte (la foi) qui semble en être la condition. Or si cette qualité est incontestable au jugement du sentiment chrétien, à plus forte raison le privilège désigné plus haut doit-il l'être aussi. — Le terme ἀκάθαρτα, *impurs*, signifie ici : encore plongés, comme des enfants de païens, dans leur impureté naturelle. — Le νῦν δέ, *mais maintenant*, fait ressortir le contraste de l'idée vraie, seule soutenable, avec la supposition absurde énoncée conditionnellement.

Mais qu'entendre au juste par ce mot ἅγια, *saints* ? Si ἀκάθαρτα, *impurs*, ne peut désigner, dans ce cas, ni une souillure extérieure et rituelle, comme celles que l'on contractait dans l'ancienne alliance, ni une souillure morale personnelle, puisqu'il s'agit d'enfants, et ne peut par conséquent s'appliquer qu'à la corruption naturelle, de même le mot *saints* ne peut désigner ici ni une pureté simplement lévitique, car nous ne sommes plus dans l'ancienne alliance, ni une sainteté libre et personnelle, comme celle

des croyants régénérés. Est-il donc possible de découvrir un milieu entre ces deux alternatives ? *De Wette, Olshausen, Osiander, Néander, Edwards* pensent qu'il s'agit de l'influence chrétienne des parents, par le moyen de leurs prières, de leurs instructions, de leur exemple (*practical power*, Edwards). Mais cette explication nous porte vers l'avenir et vers un avenir très incertain (voir le v. 16), tandis que le verbe ἐστί, *sont*, indique un fait réel et actuel. *Calvin* pense, comme nous l'avons vu, à une sainteté accordée par *grâce surnaturelle* aux enfants des chrétiens, dès leur entrée dans la vie. Mais les faits confirment-ils cette théorie ? D'autres, comme M. *Ménégoz*^a, expliquent l'idée de l'apôtre par celle de la solidarité et de l'unité organique de la famille. Mais cette loi convient-elle aussi au domaine spirituel ? *Hofmann* entend : saints *aux yeux des parents*, « qui ne voient pas le péché avec lequel l'enfant est né, mais uniquement le don de Dieu qu'ils ont reçu dans l'enfant ». Mais comment retrouver là le sens du mot *saints* ? *Bonnet* et *L'Hardy* partent de l'emploi de ce mot, Romains 11.16 : « Si la racine est sainte, les branches le sont aussi » ; et ils pensent que, comme il reste dans la famille d'Abraham, même rejetée, une prédisposition au service de Dieu, ainsi les effets bénis de l'alliance de grâce s'étendent des parents chrétiens à leurs enfants, parce que « ce sont les fruits d'une union bénie en Dieu ». C'est donc ici « une sainteté naturelle et de position^b ». *Beet*, dans un sens analogue, allègue la parole Exode 29.37 : « Tout ce qui touche l'autel de Dieu est saint ». Les enfants déposés par la prière des parents sur l'autel de Dieu deviennent une chose sainte ; et il en est ainsi du conjoint que sa femme chrétienne présente à Dieu. — A mes yeux, il s'agit ici sans aucun doute d'une grâce transmise, d'une consécration de l'enfant à Dieu résultant de l'offre divine du salut sous laquelle il est placé dès sa naissance, soit qu'il l'accepte, soit qu'il la refuse plus tard. Mais même dans ce cas, l'affirmation *sont saints* paraît encore excessive. Elle a quelque chose de si ferme, de si précis, que l'on cherche involontairement un fait positif sur le-

^a*Revue chrétienne*, avril 1884 : le *Baptême des enfants*.

^b*L'Hardy*, p. 495 et 514.

quel on puisse la faire reposer. Assurément, puisqu'il s'agit d'enfants et de non croyants, il est bien permis de s'arrêter à une notion de la sainteté qui se rapproche de celle de l'Ancien Testament ; mais dans ce sens le besoin d'un fait objectif extérieur, motivant une telle déclaration, se fait d'autant plus sentir. Ce fait ne peut être, me paraît-il, que le baptême des enfants corinthiens au sujet desquels l'apôtre s'exprime si catégoriquement. Sans doute les plus graves commentateurs allemands trouvent dans cette parole même une preuve sans réplique contre la pratique du baptême des enfants dans les Eglises fondées par Paul. « Si, dit-on, les enfants chrétiens avaient déjà été introduits dans l'Eglise par le baptême, leur position n'aurait plus aucune analogie avec celle des époux païens dont parle saint Paul dans la première partie de ce verset, et il ne pourrait logiquement conclure des premiers aux derniers. Son raisonnement n'est valable qu'autant que les uns comme les autres se trouvent en dehors et de la foi et du baptême. » Mais cette objection repose sur l'idée que le baptême serait ici envisagé par Paul comme le *principe* de la sainteté attribuée par lui aux enfants des chrétiens. A ce point de vue elle différerait en effet totalement de celle que Paul, par le *est sanctifié* (14^a), peut accorder aux époux non chrétiens. Mais si Paul voit dans le baptême de ces enfants, non la source, mais la *preuve de fait*, le sceau de leur état de sainteté, la chose change complètement. Il veut dire, non qu'ils sont saints en raison de leur baptême, mais que leur baptême a été le signe et la preuve de fait de leur état de sainteté. Et d'où provient donc cette sainteté qui l'emporte chez eux dès la naissance sur la souillure naturelle et qui les a rendus aptes à recevoir le baptême, quoiqu'ils n'eussent pas encore la foi personnelle ? Comme les enfants juifs ne devenaient pas enfants d'Abraham par la circoncision, mais que c'était la descendance de leurs parents, enfants d'Abraham, qui les rendait aptes à recevoir la circoncision, il en est de même des enfants des chrétiens. Leur consécration à Dieu ne dépend pas de leur baptême ; mais leur aptitude au baptême résulte de la solidarité de vie qui les unit à leurs parents et par eux à l'alliance de grâce fondée en Christ et dans laquelle vivent ceux-ci.

Jusqu'à ce que les enfants chrétiens se décident librement pour ou contre le salut qui leur est offert, ils sont au bénéfice de cette situation provisoire et placés avec tout l'ensemble de la famille en communication avec les forces saintes qui animent le corps de Christ. Et c'est là un état bien supérieur, quoique analogue, à celui de l'époux non chrétien qui, en vertu du maintien de son union avec l'époux chrétien, est, non pas reçu lui-même dans l'alliance (ἅγιος, *saint*), mais envisagé pourtant comme destiné à y entrer (ἡγιασμένος, *sanctifié*, consacré en la personne de son époux, membre de l'Eglise). Si ce second résultat était impossible, le premier le serait bien plus encore.

Le baptême des enfants, en relation avec le passage 7.14

Les commentateurs allemands sont à peu près unanimes (sauf *Hofmann*, qui suit ici sa voie particulière) à envisager l'institution du baptême des enfants comme incompatible avec cette parole de l'apôtre. Les interprètes anglais les plus modernes (*Edwards, Beet*), quoique connaissant les travaux allemands, n'adhèrent point à la conclusion tirée dans ceux-ci et ne croient pas cette parole incompatible avec l'usage ecclésiastique de baptiser les enfants. Pour moi, je ne trouve les expressions de Paul intelligibles que dans la supposition de l'existence de cet usage.

Dans son intéressant et spirituel travail déjà cité, M. le professeur *Ménégoz* a proposé une voie intermédiaire. Selon lui, lorsque Paul baptisait des familles entières, juives ou païennes (Actes 16.15, 33; 18.8; 1 Cor. 1.16), il est incontestable que les enfants y étaient compris. Mais 1 Cor. 7.14 prouverait en échange que dans les familles chrétiennes les enfants nés après le baptême des parents ne le recevaient pas eux-mêmes, ce que M. *Ménégoz* explique en supposant que leur baptême était considéré comme renfermé dans celui de leurs parents. On les envisageait « comme baptisés dans le sein de leur mère ». Ce ne serait que plus tard et graduellement que le baptême aurait été étendu aux enfants des chrétiens eux-mêmes, parce que, ce rite

étant le mode de recrutement de l'Église, on ne pouvait à la longue le refuser aux descendants des chrétiens sans effacer la ligne de démarcation entre eux et le monde.

Cette hypothèse, destinée à concilier les deux ordres de passages que M. Ménégoz croit trouver dans le N. T., ne me paraît pas admissible. Il y aurait eu dans les Églises de Paul deux classes de chrétiens, les uns baptisés, ceux qui avaient passé du paganisme ou du judaïsme au christianisme ; les autres non baptisés (si ce n'est en la personne de leurs parents), ceux qui étaient nés de parents déjà chrétiens. Mais où trouver trace dans le N. T. d'une pareille différence ? L'apôtre ne dit-il pas : « Nous *tous* (ὅσοι, autant qu'il en a) qui avons été baptisés en Christ » ? Même expression Galates 3.27 ; et dans notre épître même 12.13 : « Nous *tous* (ἡμεῖς πάντες) nous avons été baptisés en un seul esprit pour former un seul corps ». Ces expressions montrent que le baptême était envisagé comme le lien extérieur de tous les membres du corps dont l'Esprit était l'âme. Et pourquoi, si la supposition de M. Ménégoz était fondée, le baptême d'enfants nés de parents non encore chrétiens n'eût-il pas été envisagé comme impliqué dans celui de leurs parents, aussi bien que celui des petits enfants nés après la conversion de ceux-ci, à moins que l'on ne veuille prêter à l'Église et à Paul lui-même les idées les plus grossièrement matérialistes ? M. Ménégoz n'a-t-il pas fort bien rappelé lui-même que dans les notions antiques la religion du père entraînait celle de la famille ? Son baptême personnel aurait donc dû suffire pour tous dans une situation comme dans l'autre. Enfin je crois avoir montré que le passage 1 Cor. 7.14 en faveur duquel une hypothèse aussi étrange est proposée, non seulement ne l'exige point, mais l'exclut.

Mais l'histoire ecclésiastique ne s'inscrit-elle pas en faux contre notre résultat exégétique ? A l'exception de deux paroles, l'une d'*Origène*, l'autre de *Tertullien*, elle est muette sur le point qui nous occupe. Or, de ces deux paroles, celle d'*Origène* est positive en faveur de l'origine apostolique du baptême des enfants (*Comment, in epist. ad Rom.*, t. V, 9) : « L'Église a ap-

pris des apôtres qu'elle doit accorder le baptême aux enfants ». Dans la seconde, Tertullien, après son passage au montanisme (*De baptismo*, c. 18), dissuade les parents de baptiser leurs enfants ; ce qui prouve que l'usage existait de son temps, mais que Tertullien lui-même ne l'envisageait pas comme apostolique. Ces faits ne sont pas suffisants pour autoriser, au point de vue historique, une conclusion certaine ni dans un sens, ni dans l'autre. C'est donc à l'exégèse à éclairer l'histoire plutôt que l'inverse.

L'apôtre passe maintenant au cas opposé : celui de l'époux chrétien dont le conjoint païen ne consent pas à vivre avec lui.

7.15 Mais si celui qui ne croit pas se sépare, qu'il se sépare ; le frère ou la sœur ne sont pas assujettis dans les choses de ce genre ; mais c'est dans la paix que Dieu nous^a a appelés. 16 Car que sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari, et que sais-tu, mari, si tu sauveras ta femme ?

La règle à suivre dans ce cas-là est donnée au v. 15 ; le considérant suit dans le v. 16. L'époux chrétien doit consentir dans ce cas à une séparation à laquelle il ne pourrait se refuser qu'en allant au-devant d'incessants conflits. Le mot *qu'il se sépare* fait retomber toute la responsabilité sur le non croyant. L'expression ἐν τοῖς τοιοῦτοις pourrait signifier *dans ces circonstances-là* (le refus de l'époux païen). Cependant le pluriel conduit plus naturellement au sens *dans de telles choses, dans ce genre d'affaires*. L'apôtre pense sans doute à ce qu'il y a de passager dans les relations terrestres, en général, quand on les compare aux intérêts éternels qui seuls peuvent lier absolument le fidèle. Il a probablement en vue déjà les autres relations analogues dont il va s'occuper à cette occasion dès le v. 17. On a souvent entendu les mots ἐν εἰρήνῃ, *dans la paix*, comme s'il y avait εἰς εἰρήνῃν, « à la paix ». Mais si c'eût été là l'idée de Paul, pourquoi l'apôtre ne l'aurait-il pas exprimée ainsi ? Il veut dire plutôt que l'appel à la foi qu'ils ont accepté, a eu dès l'abord un caractère pacifique, car il

^a N C K lisent ὑμας (*vous*), au lieu de ἡμας (*nous*) que lit T. R. avec tous les autres It. Syr.

consistait dans l'offre de la paix avec Dieu ; et par conséquent ce cachet de paix doit rester imprimé sur toute leur conduite terrestre. *Chrysostome* a envisagé cette dernière remarque comme destinée à restreindre la liberté de séparation accordée dans les mots précédents ; dans ce sens : « Néanmoins considère bien que c'est à la paix que t'a appelé ton Maître, et vois encore si tu ne pourrais pas maintenir l'union ». Mais, comme le dit *Edwards*, si le non croyant a déserté le chrétien, comment exhorter celui-ci à vivre en paix avec le premier ? N'est-il pas clair qu'en persistant à s'imposer, l'époux chrétien se mettrait précisément en contradiction avec l'esprit de paix ? Car cette conduite ne pourrait manquer d'aboutir à un état de guerre perpétuel. Le δέ est adversatif : *mais*. Il oppose à l'assujettissement, qui est nié, le devoir de vivre en paix, qui est affirmé. On pourrait aussi, comme *Beet*, traduire ce δέ dans le sens de *et bien plus* ; il y aurait gradation : « Et non seulement vous n'êtes pas assujettis dans ce cas... , mais, bien plus, il y a devoir à... » — La question difficile à l'égard de ce verset est de savoir si le *n'est pas assujetti* renferme pour l'époux chrétien, outre le droit de se séparer, celui de se remarier. *Edwards* rappelle que c'était là l'opinion d'*Ambrosiaster*, tandis que le concile d'Arles (314) décida la question dans le sens contraire. Chez les protestants, la *désertion malicieuse* — c'est le nom juridique du χωρίζεσθαι de la part de l'un des époux — est envisagée en général comme équivalente à l'adultère, et par conséquent comme autorisant un nouveau mariage. Je ne pense pas que l'on puisse exégétiquement, comme le veut *Edwards*, trancher la question dans ce dernier sens, puisque, comme l'observe *Meyer*, le οὐ δεδούλωται autorise simplement la séparation, sans renfermer ni explicitement, ni implicitement, l'idée d'une nouvelle union. En tout cas, dans l'application à nos circonstances actuelles, il ne faut pas oublier que la séparation entre un époux chrétien et un époux païen n'est pas soumise aux mêmes conditions que la séparation entre deux époux chrétiens. Pour ceux-ci, la règle a été donnée et cela par le Seigneur lui-même, versets 10 et 11.

Les deux questions du v. 16 ont été fréquemment comprises, depuis *Chrysostome* jusqu'à *Tholuck*, dans un sens opposé à la liberté de séparation : « Que sais-tu si tu ne sauveras pas...? » *Edwards* a prouvé par plusieurs exemples tirés du grec classique la possibilité *grammaticale* de l'explication du εἰ dans le sens de *si ne* (comparez de plus dans les LXX Joël 2.14 ; Jonas 3.9). Mais, comme il le dit avec raison, le contexte s'oppose décidément à cette interprétation. Elle supposerait le sens de la proposition précédente que nous avons dû rejeter ; et ainsi comprise cette parole exigerait du chrétien, en vue d'un résultat très problématique et rendu presque impossible par le refus de cohabitation de l'époux païen, un sacrifice tout à fait disproportionné.

Esprit des prescriptions.

Afin de faire comprendre l'esprit des prescriptions qu'il vient de donner et de tracer en même temps la ligne de conduite à suivre dans certains cas analogues qui se présentaient dans la vie de l'Eglise, l'apôtre élargit la question et montre que le point de vue général auquel il vient de se placer, pour résoudre les questions relatives au mariage, domine toutes les relations de la vie chrétienne. Le passage suivant est donc une digression, mais destinée à élucider plus complètement le sujet traité. Dans le v. 17 est formulé le principe dont dépendent toutes les questions de ce genre ; dans les v. 18 et 19 ce principe est appliqué à un premier exemple ; il est répété au v. 20, puis appliqué à un second exemple, v. 21-23 ; enfin il est répété de nouveau en forme de conclusion, v. 24 :

7.17 Sauf cela^a, que chacun marche selon ce que le Seigneur^b lui a

^aQuelques Mnn. et Pères lisent η μη (*ou non*), au lieu de εἰ μη (*si non*) que lisent tous les Mjj.

^bT. R. avec K L lisent ici ο θεος (*Dieu*), au lieu de ο κυριος (*le Seigneur*) que lisent les 8 autres Mjj.

départi^a, chacun selon que Dieu^b l'a appelé ; c'est ainsi que j'en ordonne dans toutes les églises.

La particule εἰ μή, *sinon* ou *si ce n'est*, a été expliquée d'une foule de manières. Quelques-uns l'ont rattachée au verset précédent, dans ce sens : « Que sais-tu si tu sauveras ta femme, *ou non* ? » Mais il eût au moins fallu ἢ εἰ μή, ou mieux ἢ μή ; et c'est certainement de là qu'est provenue la leçon ἢ μή, *ou non*, que suivent *Chrysostome* et d'autres, mais qui n'a pas d'autorités en sa faveur. D'ailleurs pourquoi ne pas ajouter aussi ce *ou non* à la première question (*de Wette*) ? Cette adjonction enfin serait bien oiseuse. *Rückert* serait disposé à faire de εἰ μή (en suppléant σώσεις, *tu sauveras*) une proposition nouvelle : « Mais si tu ignores si tu sauveras ta femme, voici en tout cas la règle à suivre ». Ce sens serait acceptable, mais une particule adversative eût été indispensable. *Bèze* prend εἰ μή dans le sens de ἀλλά, *mais*, ce qui ne peut se soutenir grammaticalement. — Déjà par les mots ἐν τοῖς τοιοῦτοις, *dans ces choses-là*, l'apôtre avait trahi l'intention d'étendre la tractation de la question posée à d'autres sujets analogues. Cette transition est indiquée par cette particule εἰ μή, *si ce n'est que*, qui signale le retour à la règle générale dont il s'était forcément départi dans le cas exceptionnel traité v. 15 et 16. Le principe sur lequel reposaient les deux prescriptions données aux époux, v. 10-11 et 12-14, était de demeurer comme chrétiens dans la situation où le mariage les avait antérieurement placés. Après l'exception à cette règle qu'il a autorisée v. 15 et 16, l'apôtre revient, par la particule *si ce n'est que* ou *sauf ce cas-là*, à la ligne de conduite indiquée dès le début et qu'il formule maintenant d'une manière tout à fait générale au v. 17 : chaque croyant doit demeurer dans la situation terrestre où l'appel au salut est venu le trouver. C'est le sens admis par la plupart des interprètes modernes (*de Wette, Osiander, Meyer, Hofmann*, etc.). L'autorité des Mjj. permet difficilement d'admettre la leçon reçue, d'après laquelle le sujet de la première phrase est ὁ θεός, *Dieu*, et celui de la seconde

^a B : μεμερικεν au lieu de εμερισεν.

^b T. K. avec K L lit ici ο κυριος (*le Seigneur*), au lieu de ο θεος (*Dieu*).

ὁ κύριος, *le Seigneur*, évidemment Jésus-Christ (comparez 8.6). Cette leçon est cependant la plus naturelle, puisque dans la première proposition il s'agit de circonstances extérieures auxquelles *Dieu* préside, et dans la seconde de la vocation au salut qui est sans doute souvent attribuée à Dieu, mais qui peut aussi l'être à *Christ*. Aussi *Hofmann* préfère-t-il cette leçon à celle de la plupart des Mj. qui renverse l'ordre des deux sujets. Il faut avec cette dernière leçon admettre que Christ est envisagé ici comme dirigeant du sein de sa gloire la marche des choses terrestres. Car il ne me semble pas possible d'appliquer, avec *Reiche* et *Heinrici*, le verbe ἐμέρισεν, *a départi* (μεμέρικεν de **N** B, est probablement une correction d'après κέκληκεν), à la portion de grâces *spirituelles* accordée à chaque fidèle. La *portion assignée* dans laquelle chacun doit demeurer ne peut être, d'après le contexte, que les circonstances, analogues à l'état de mariage chrétien ou mixte, dans lesquelles le croyant se trouvait providentiellement placé au moment de sa conversion : « La position dans laquelle tu as entendu et reçu l'appel divin est aussi celle dans laquelle tu dois continuer à vivre (περιπατεῖν, *marcher*) ». Une situation qui n'a pu empêcher le salut de se réaliser en nous, ne sera pas incompatible avec la vie dans le salut. — Les deux *chacun* sont, par une forte inversion, placés avant la conjonction qui commence la proposition à laquelle ils appartiennent. Par là l'apôtre veut faire ressortir l'idée qu'il y a autant de positions particulières que d'individus appelés, et que chacune d'elles est leur lot divinement départi qu'ils ne doivent pas changer de leur chef.

Mais Paul ne veut pas que l'on croie à Corinthe que le principe posé ici est inventé par lui en vue de quelque application particulière actuelle qu'il a en vue au sein de cette Eglise. Cette règle, il la pose dans toutes les Eglises fondées par lui, dont il est appelé à diriger la marche au travers de questions si délicates. Le mot διατάσσομαι, *j'ordonne*, renferme deux idées : celle d'une décision sommaire (διά) et celle de la compétence apostolique (le moyen, τάσσομαι, *je règle dans ma sphère*). — Il faut natu-

rellement restreindre le mot *toutes* aux Eglises dépendant de son apostolat (comparez 14.37). La règle posée dans ce verset est donc celle-ci : La vocation de l'Évangile ne doit pas être pour le croyant un motif de changer sa situation extérieure. Ce principe montre bien avec quel sentiment de sa force victorieuse l'Évangile a fait son entrée dans le monde. Il n'a redouté d'affronter aucune position terrestre, légitime en soi ; mais il les a toutes abordées avec la certitude de pouvoir les pénétrer et les sanctifier par son esprit. Comme le dit *Edwards* : « L'Évangile introduit le principe de l'ordre comme limitant dans la vie actuelle celui de la liberté. Il ne fait pas de nous des esclaves, mais il ne nous plonge pas dans l'anarchie. Il n'est pas despotique ; mais il n'est pas non plus révolutionnaire. »

L'apôtre cite et traite deux exemples : l'état de circoncision ou d'incirconcision et celui d'esclavage ou de liberté.

7.18 Quelqu'un a-t-il été appelé circoncis, qu'il ne supprime pas sa circoncision ; quelqu'un a-t-il été appelé^a incirconcis, qu'il ne se fasse pas circoncire. 19 La circoncision n'est rien et l'incirconcision n'est rien, mais l'observation des commandements de Dieu est tout.

Que l'on donne aux deux verbes à l'indicatif le sens interrogatif ou affirmatif, peu importe ; c'est ici l'indicatif hypothétique. — L'apôtre fait allusion à un usage qui s'était introduit chez les Juifs hellénistes, celui de pratiquer une opération chirurgicale destinée à déguiser leur état de circoncision. Ils voulaient par là se mettre à l'abri, soit de la persécution, soit de la raillerie dans les bains ou les jeux publics. On appelait ces renégats *me-schoukim, recutiti*. *Epiphane* attribue l'invention du procédé à Esaïe. Il en est fait mention dans le livre des Maccabées (I,11,15) et dans Josèphe (*Antiq.* XII, 5,1). Cette différence, circoncision ou incirconcision, qui avait joué un rôle si décisif au point de vue religieux juif, a été réduite à rien par l'Évangile qui subordonne absolument le côté rituel au côté moral des choses. La venue de Christ a inauguré une ère nouvelle dans laquelle la

^aT. R. avec E K L : *εκληθηθη*, au lieu de *κεκληται*.

sainteté subsiste seule (comparez Romains 2.29). Dans l'expression de *commandements de Dieu* sont compris le contenu moral de la loi juive et celui de l'exemple et des enseignements de Jésus, ainsi que les directions de son Esprit. Paul oppose de même ailleurs à la circoncision et à l'incirconcision la *nouvelle créature*, Galates 6.15, ou la *foi agissant par la charité*, Galates 5.6, (comparez Romains 13.9 où la loi tout entière est résumée dans l'amour). Il est évident que Paul parle ici du but à réaliser, non du moyen indispensable pour y parvenir.

7.20 Que chacun reste fidèle à la vocation dont il a été appelé.

Littéralement « Que chacun demeure dans l'appel dont il a été appelé ». Le mot *κλησις*, *appel*, *vocation*, ne peut désigner l'état terrestre, la profession ; il s'applique ici, comme ailleurs, à l'appel au salut. Il suffirait du pronom *ἧ* avec *ἐκλήθη* pour le prouver : « l'appel *dont* il a été appelé ». Seulement il faut faire rentrer dans l'idée de l'appel toutes les circonstances extérieures qui en ont fourni l'occasion et déterminé le mode. Quelle différence entre le mode d'appel d'un circoncis et celui d'un incirconcis ! Or cette situation terrestre, donnée de Dieu, il ne faut pas en sortir de son chef. Ce qui a été pour toi le moyen de l'appel ne manquera pas de servir à exercer ta fidélité. — Cette maxime, qui clôt la tractation du premier exemple, sert de transition à celle du second.

7.21 Tu as été appelé esclave, ne t'en mets point en peine ; mais, si avec cela tu peux devenir libre, profite-en plutôt.

C'est ici dans ce domaine le cas extrême qui peut se présenter à la pensée. Peu de situations pouvaient paraître aussi incompatibles avec la sainteté, la dignité, la liberté chrétiennes que celle d'un esclave. Cependant une foule d'indices prouve que le christianisme avait tout particulièrement trouvé accès chez des personnes de cette classe. Mais, si anormale que paraisse cette position, elle ne restera point en dehors de l'action victorieuse de l'Évangile. L'élévation spirituelle que communique la foi, place

le fidèle au-dessus même de ce contraste : esclave, libre. — Il y a quelque chose d'héroïque dans le mot de l'apôtre : *Ne t'en mets pas en peine*. « Que cette position ne pèse ni sur ta conscience, ni sur ton cœur ! » *Hofmann* applique ces mots, non à l'état d'esclavage, mais au conseil que l'apôtre vient de donner, dans ce sens : « Ne te tourmente pas de ce conseil que je te donne ; il ne doit pas t'empêcher d'accepter ta liberté, si l'occasion de la recouvrer se présente ». Cette explication n'est pas naturelle. Car il est bien évident que c'était sa condition d'esclave qui devait avant tout préoccuper un chrétien dans cette position. La peine que pouvait lui causer l'ordre de Paul n'était qu'un effet de celle que lui causait la position elle-même.

La seconde partie de ce verset a été comprise dans deux sens diamétralement opposés. Les anciens exégètes grecs et, parmi les modernes, *de Wette, Meyer, Osiander, Kling, Reuss, Renan, Heinrichi, Holsten, Edwards, J.-A. Monod* (dans une brochure publiée à l'occasion de la guerre d'Amérique pour la question de l'esclavage^a), parmi les traducteurs, *Rilliet, Oltramare, Segond, Weizsäcker* pensent que l'apôtre veut dire : « Mais, lors même que tu peux devenir libre, use plutôt (de l'esclavage) ». *Calvin, Néander, Hofmann, Bonnet, Beet* donnent au contraire ce sens à la parole de l'apôtre : « Mais néanmoins, si tu peux devenir libre, profite-en (en acceptant cet avantage qui t'est offert) ».

Les raisons ordinairement alléguées en faveur de la première interprétation sont : 1° La conjonction εἰ καί, qui signifie *si même, lors même que* : « Mais *lors même que* tu pourrais devenir libre, demeure esclave ». 2° Le v. 22 qui justifie plus naturellement l'idée de rester esclave. 3° Le contexte tout entier qui réclame plutôt l'encouragement à rester ce qu'on est qu'à changer d'état. *M. Renan* rapproche le conseil de Paul ainsi compris de la parole des sages du temps : « Les stoïciens disaient comme saint Paul à l'esclave : Reste ce que tu es ; ne songe pas à t'affranchir ». D'après cela l'esclave chrétien serait invité à refuser, cas échéant, l'affranchissement qui lui

^a*Saint Paul et l'esclavage*, par J.-A. Monod, Toulouse, 1866.

serait offert et « à envisager, selon l'expression de *Reuss*, son état comme un moyen d'éducation pour le salut et comme une sphère d'activité particulière qui lui est assignée ». Mais ces raisons sont loin de me paraître décisives. La locution εἰ καὶ n'a pas toujours le sens de *si même* ou *quoique*. Les deux éléments dont elle se compose peuvent demeurer distincts, de telle sorte que le εἰ reste un *si*, et le καὶ un *aussi*. C'est ce que *Passow* établit par beaucoup d'exemples (II, 1540)^a. C'est ce que nous voyons dans notre épître (4.7) et dans notre chapitre même, dans les v. 11 et 28, où le sens de *quoique* serait absolument illogique, et où le εἰ καὶ signifie évidemment *Si avec cela*, si pourtant. Un fait nouveau (καὶ) se présente, qui donne un nouvel aspect à la chose. Il en est précisément ainsi dans notre passage : « Mais *si avec cela* (en outre de la liberté intérieure que tu possèdes, ou de ta tranquillité d'âme, de ton οὐ μέλεισθαί), tu peux encore devenir libre extérieurement. . . » (καὶ portant sur δύνασαι γένεσθαί). On peut même se demander si dans l'autre sens Paul n'eût pas dû dire καὶ εἰ, *et même si*. Sur la relation avec le v. 22, voir plus bas. Enfin, quant au contexte, il s'accorde parfaitement avec la seconde explication, si l'on voit dans ce conseil une *restriction* apportée à la règle générale. C'est ce qu'indique naturellement le ἀλλά, *mais*, puisque dans l'autre sens il faudrait en faire un ἀλλά de gradation : *mais bien plus* ; ce qui est assez forcé. Nous trouvons ici une restriction parallèle à celle de v. 15 et 16, qui était annoncée aussi par une particule adversative (εἰ δέ, *mais si*). De même que, dans ces versets, l'époux chrétien était autorisé à dévier de la règle générale et à se séparer de l'époux païen qui refusait de demeurer avec lui, ainsi dans notre verset l'esclave chrétien, après avoir été exhorté à supporter sans murmure l'état d'esclave, est autorisé à profiter de l'occasion qui se présente de l'échanger : « Mais si, avec cela, tu peux devenir libre. . . »

Les raisons qui me paraissent décider en faveur de ce sens sont les suivantes :

^a« Dans la locution εἰ καὶ, dit-il, καὶ peut être séparé de εἰ et porter non plus sur l'ensemble, mais sur un seul terme de la proposition hypothétique. »

1. Le régime naturel de *χρῆσαι*, *use de*, après les mots qui précèdent immédiatement : *Si tu peux devenir libre*, est certainement « use de cette possibilité ». Il est bien moins naturel d'aller rechercher dans la phrase précédente l'idée d'esclavage.
2. Le *μᾶλλον*, *plutôt*, que l'on oppose à ce sens, s'explique au contraire bien plus naturellement si l'apôtre pense à l'acceptation de la liberté. Il comprenait fort bien qu'il y avait telle situation dans laquelle l'esclave pouvait légitimement préférer de demeurer dans son état. C'est pourquoi au conseil d'accepter, il ajoute délicatement ce mot *plutôt* qui ôte à sa parole tout caractère impératif : « Je t'engage dans ce cas à pencher *plutôt* vers la liberté ». De cette règle si énergiquement inculquée, rester dans sa position, il pouvait résulter en effet ce malentendu, qu'un esclave ne se crût pas libre de profiter d'une offre d'affranchissement ; c'est là ce que l'apôtre veut éviter.
3. Paul pouvait-il raisonnablement donner à l'esclave chrétien le conseil de demeurer esclave s'il pouvait légitimement redevenir libre ? La liberté n'est-elle pas un bien ? N'est-ce pas l'état conforme à la dignité humaine, un des traits, le trait fondamental peut-être, de l'image de Dieu dans l'homme ? Sans doute le chrétien esclave possède la liberté intérieure ; car le Seigneur l'a affranchi non seulement de la condamnation et du péché, mais aussi du joug des circonstances extérieures, qu'il peut accepter désormais comme un don de Dieu. Il n'en reste pas moins vrai que, jouissant de la liberté, il pourra dans la règle vaquer plus efficacement au service de Dieu. Que dirait-on d'un prisonnier qui refuserait sa libération en alléguant que dans sa prison il jouit de la liberté morale ? Ou d'un malade qui, pouvant recouvrer la santé, refuserait de le faire par la raison que dans son lit il possède la vie spirituelle ? L'apôtre avait trop de sagesse d'en-haut et aussi trop de bon sens naturel pour se livrer à une telle exagération qui appartient à un ascétisme malsain. *Heinrici* fait remarquer avec raison, sans

doute, la forme beaucoup plus douce et plus humaine qu'avait prise à cette époque l'esclavage. Il est vrai, le maître n'avait plus le droit de vie et de mort sur son esclave ; mais il disposait pourtant de sa personne. Et si le chrétien pouvait trouver dans la communion de Christ la force de surmonter les tentations attachées à une pareille dépendance, quelle exagération ne serait-ce pas que de l'engager à repousser l'occasion providentiellement offerte de s'en affranchir et d'échapper à la cause de pareils conflits ?

4. Du reste l'apôtre s'est expliqué assez clairement lui-même sur cette question dans l'épître à Philémon, et toutes les tortures que *Meyer* fait subir à ses paroles (voir dans son Commentaire) n'empêchent pas que l'apôtre n'ait bien réellement et positivement réclamé de Philémon l'affranchissement d'Onésime, devenu par la foi commune son frère : « Sachant que tu feras même au-delà de ce que je te dis » (Philémon 1.21). Ce passage peut certainement être appelé la première pétition en faveur de l'abolition de l'esclavage. Ce n'est pas par des moyens violents, comme les guerres d'esclaves, c'est par l'esprit qui respire dans de telles paroles, que le christianisme a fait et fait encore tomber aujourd'hui les chaînes des esclaves. Et comme saint Paul n'a pu se contredire sur ce point, nous pouvons être assurés que sa pensée n'a pas été autre que celle-ci : « Mais si avec cela (tout en acceptant de vivre dans l'état d'esclave en jouissant de la liberté morale) tu peux devenir libre, profite-en ».

7.22 Car l'esclave qui a été appelé dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur ; de même^a celui qui a été appelé étant libre est un esclave de Christ. 23 Vous avez été achetés à prix : ne devenez pas esclaves des hommes !

Selon la plupart, le v. 22 est destiné à justifier le conseil de préférer la servitude. *Edwards* : « Raison pour l'esclave chrétien de demeurer esclave

^aT. R. avec K L ajoute και (*aussi*) après ομοιως.

plutôt que d'accepter la liberté ». Le raisonnement en soi serait admissible : l'esclave étant spirituellement libre, et le croyant libre moralement esclave, le contraste est neutralisé ; pourquoi changer d'état ? — Mais ce verset peut tout aussi bien justifier le conseil du v. 21, tel que nous l'avons compris ; non pas dans ce sens que la première proposition du v. 22 justifierait le premier conseil du v. 21 et la seconde proposition le second. Car dans ce cas la seconde proposition ne répondrait pas au but, puisque l'esclave chrétien appelé à la liberté n'est pas dans la position du chrétien libre qui devient l'esclave de Christ. Il faut bien considérer que la seconde partie du v. 21 était une restriction survenue à l'occasion de la première, en quelque sorte une parenthèse ; après quoi Paul revient à l'idée générale. Il faut donc dégager la pensée commune des deux propositions du v. 22, et l'appliquer à la totalité du passage : Si en Christ les esclaves deviennent libres et les libres esclaves, il n'y a donc à redouter pour le fidèle ni l'esclavage, ni la liberté ! L'esclavage ne lui ôtera pas sa liberté intérieure, car il est l'affranchi de Christ ; et la liberté ne le plongera pas dans la licence, car il est devenu l'esclave de Christ. La conséquence est que l'esclave chrétien peut, soit rester esclave, soit devenir libre, sans inconvénient. Car, dans ce dernier cas, il rentre dans la classe des libres qui deviennent esclaves du Seigneur.

L'expression ἐν κυρίῳ κληθεῖς signifie non : appelé à la communion du Seigneur, mais : appelé d'un appel adressé dans le Seigneur — Le génitif κυρίου est ici à la fois celui de la cause et celui de la possession. La parole d'affranchissement a été prononcée par le Seigneur ; il a délivré par elle de la condamnation et de la puissance du péché cet esclave spirituel ; dès lors cet affranchi lui appartient comme son serviteur.

Verset 23. La seconde personne du pluriel qui intervient ici montre que l'apôtre s'adresse à la totalité de l'Eglise, sans distinction. Si les uns d'esclaves sont devenus libres, les autres de libres sont devenus esclaves, c'est parce qu'il y a eu rachat accompli ; ce rachat, en tant que rançon, a affranchi les esclaves et, comme prix d'achat, a assujéti les libres. — Mais

comment se rattache à la mention de ce grand fait de la Rédemption l'avertissement suivant ? Quelques-uns ont cru que Paul voulait détourner par là les hommes libres de Corinthe de se vendre comme esclaves pour le service de Christ (*Michaëlis, Heydenreich*). Mais on ne trouve nulle trace d'un pareil mode d'agir, et en tout cas le passage à une idée si nouvelle serait marqué par une particule quelconque. — *M. Monod* rapproche cette parole d'un passage de la lettre d'Ignace à Polycarpe (c. 4), où le premier écrit en parlant des serviteurs et des servantes : « Qu'ils ne désirent pas être affranchis aux frais du trésor commun, de peur qu'ils ne soient trouvés esclaves de leur convoitise ». Paul rappellerait aux chrétiens ainsi rachetés qu'ils doivent avoir soin de maintenir leur indépendance vis-à-vis de l'Eglise ou de ceux qui leur ont rendu ce service. Mais comment se résoudre à rapporter à un tel rachat l'expression solennelle *achetés à prix* ? (comparez 6.20). D'ailleurs Paul adresse, comme nous l'avons vu, cette recommandation à l'Eglise entière. Cette dernière raison ne permet pas non plus d'accepter l'opinion de *Chrysostome* (*De Virgin.*, c. 41), citée par *Edwards*, d'après laquelle Paul recommanderait aux esclaves de ne pas servir *servilement*, mais comme exerçant leur liberté spirituelle (comparez Colossiens 3.23). — *Rückert, Hofmann*, rapprochent cet avertissement de 3.21 : « Que personne ne se glorifie dans les hommes » ; ils pensent que Paul veut inviter l'Eglise à secouer le joug des chefs de partis dont il avait été parlé dans les premiers chapitres. On ne voit rien dans le contexte qui pût provoquer ici cet avertissement, et comment Paul reviendrait-il immédiatement de cette pensée étrangère à la règle générale, v. 24 ? La solution de *Meyer* me paraît la plus naturelle. Paul voudrait combattre la docilité de l'Eglise envers certains agitateurs qui poussaient les croyants à changer, à la suite de leur conversion, leur situation extérieure. En effet *Meyer* observe avec raison que, si l'on ne suppose pas une tendance semblable, toute cette digression (v. 17-24) manque de base. Peut-être était-ce surtout au sujet des questions concernant l'esclavage et la liberté que ces hommes-là prétendaient imposer leurs opinions aux autres membres de l'Eglise. Que l'on se souvienne

de la parole sévère 4.15 : « Quand vous auriez dix mille pédagogues en Christ...! » — L'apôtre conclut en reproduisant, sous forme de sommaire, le principe général déjà formulé deux fois, v. 17 et 20.

7.24 Frères, l'état dans lequel chacun de vous a été appelé, qu'il y demeure devant Dieu.

L'idée principale n'est pas celle de demeurer *devant Dieu* dans cet état ; c'est celle de demeurer *dans cet état*, et cela *devant Dieu*. Par ces derniers mots, Paul rappelle l'acte moral qui est capable de sanctifier et d'ennobler toute position extérieure : le regard attaché sur Dieu, le *marcher* en sa présence. C'est là ce qui préserve le fidèle des tentations résultant de la situation où il se trouve ; c'est là ce qui élève les devoirs les plus humbles qu'elle lui impose à la dignité suprême d'actes de culte. — *Hofmann* cherche à donner au v. 24 un sens différent de celui des v. 17 et 20, en rapportant les deux pronoms ᾧ et τούτῳ à la personne du Seigneur. Mais le parallélisme avec v. 17 et 20 saute aux yeux ; et la répétition se justifie aisément par l'importance du principe énoncé.

En effet ce principe a été pour le développement de l'Eglise d'une portée incalculable. C'est par son moyen que le christianisme a pu devenir une puissance morale assez ferme et assez souple tout à la fois pour s'adapter à toutes les situations humaines, personnelles, domestiques, nationales, sociales. C'est par là que sans révolution il a opéré les plus grandes révolutions, acceptant tout pour tout transformer, subissant tout pour tout surmonter, renouvelant le monde de fond en comble en condamnant tout bouleversement violent. Où l'apôtre a-t-il puisé ce principe dans lequel se rencontrent la foi la plus indomptable et l'habileté la plus consommée ? « Je vous dis par la grâce qui m'a été donnée » ; ainsi s'exprimait Paul en tête d'une série de prescriptions toutes pratiques, Romains 12.3. La sagesse d'en-haut ne dirigeait pas moins Paul pasteur que Paul docteur. Et puis il est probable qu'il n'ignorait pas cette humble parole du Maître : « Et elle mit le levain dans la pâte, jusqu'à ce que la pâte fût levée tout entière ».

L'Esprit saint lui avait donné le commentaire de cette petite parabole^a

La question du mariage des jeunes filles.

Dans cette troisième partie du chapitre, l'apôtre discute la question du mariage relativement aux jeunes filles (25-38), en ajoutant à la fin un mot par rapport aux veuves (39-40). Sans doute dans la première partie du chapitre (v. 1-9), il s'était occupé de la formation du lien conjugal, et il pourrait paraître que la question du mariage des jeunes filles rentre dans ce sujet. Mais les raisons qu'il avait fait valoir dans ce passage, quant aux célibataires, aux veufs et aux veuves, ne s'appliquaient pas entièrement aux jeunes filles ; puis dans les mœurs anciennes c'était le père qui décidait du sort de ces dernières. Voilà pourquoi Paul s'était réservé de s'adresser aux parents à ce sujet dans un passage à part. L'avis qu'il énonce, puis développe, est celui-ci : Les parents, si les circonstances le permettent, auront raison de préférer le célibat pour leurs filles (v. 25 et 26), et cela par ces deux raisons : les difficultés de la situation actuelle (v. 27-31) ; l'avantage qui en résultera pour leur activité chrétienne (v. 32-38).

L'état présent des choses.

7.25 Quant aux vierges, je n'ai pas de commandement du Seigneur ; mais je donne mon opinion, comme ayant reçu du Seigneur miséricorde pour être fidèle.

La forme de transition employée par l'apôtre fait supposer qu'il répond à un article spécial de la lettre des Corinthiens (comparez v. 1) ; on lui avait certainement posé des questions sur le sujet qu'il va traiter. — Si

^aN'y a-t-il pas lieu de s'étonner qu'il puisse exister une société chrétienne qui, tout en envisageant saint Paul comme un apôtre du Seigneur et un organe de l'Esprit divin, ait adopté la méthode d'arracher immédiatement les nouveaux convertis aux devoirs de leur position naturelle pour les lancer dans le monde comme agents d'une œuvre d'évangélisation ? N'est-ce pas là l'antipode du principe trois fois formulé par l'apôtre ?

L'on compare les v. 27, 28 et 29 où l'apôtre s'adresse aux jeunes hommes, on pourrait trouver là un motif d'appliquer, avec Bengel, le mot παρθένος, *vierge*, aux jeunes gens aussi bien qu'aux jeunes filles. On a allégué pour ce sens large Apocalypse 14.4. Mais l'emploi constant de ce mot dans la littérature classique et sacrée n'autorise pas ce sens. Dans le passage de l'Apocalypse, il est adjectif et doit probablement être pris au sens moral. Toute la suite, v. 32-38, prouve que c'est des jeunes filles que Paul veut parler et que, s'il dit un mot des jeunes hommes, ce n'est qu'en passant et pour montrer qu'au fond il ne met pas de différence, dans ce qu'il dit ici, entre les deux sexes. Le principe qui le dirige est et reste celui-ci : demeurer dans la position où l'appel divin nous a trouvés. — L'expression de *commandement du Seigneur* ne peut pas désigner, comme au v. 10, un ordre sorti de la bouche de Jésus durant sa vie terrestre. La forme οὐκ ἔχω, *je n'ai pas*, ne conviendrait pas dans ce sens, un commandement de Jésus n'étant pas la propriété personnelle de Paul, mais appartenant à l'Eglise entière. Paul ne possède donc ni par voie de tradition, ni par voie de révélation, un ordre émanant de Jésus sur ce point. — Cependant, comme les Corinthiens peuvent désirer de connaître son opinion personnelle, il ne refuse pas de la leur communiquer. Il fait reposer la valeur de ce conseil sur la miséricorde dont il a été l'objet, miséricorde qui a fait de lui un homme digne d'être cru. Le mot πιστός, *fidèle*, a, comme nous l'avons vu 4.17, deux sens étroitement liés : celui *qui croit* fermement et celui *à qui l'on peut se fier*. Le second sens paraît dans ce contexte le plus naturel : « Je n'ai pas une direction infaillible, venant du Seigneur, à vous donner. Mais par la grâce qui m'a été faite, je me sens en état de vous donner un bon conseil » (comparez v. 40).

Il résulte de là que Paul ne donne point le conseil qui va suivre en vertu de son autorité d'apôtre, mais en sa qualité de simple chrétien. Cette parole est très instructive en ce qu'elle nous montre avec quelle netteté il distinguait l'inspiration apostolique de l'inspiration chrétienne en gé-

néral, faisant de la première non pas seulement le plus haut degré, mais quelque chose de spécifiquement différent de la seconde. Il traçait ainsi, avec une conscience parfaitement sûre d'elle-même, la limite entre ce qu'il avait reçu directement par voie de révélation, en vue de son enseignement *apostolique*, et ce qu'il déduisait lui-même des prémisses chrétiennes par ses propres réflexions, comme peut le faire tout fidèle sous la direction de l'Esprit. On comprend par là ce qu'implique dans sa pensée ce titre d'*apôtre* sous la garantie duquel il place le contenu de ses épîtres. Il n'avait point le sentiment que — comme on cherche aujourd'hui à le persuader à l'Eglise — son Evangile ne fût que le résultat de ses méditations et de ses recherches. — Après ce préambule, il formule l'avis qu'il a à donner.

7.26 Mon avis est donc que cet état est bon à cause des difficultés présentes, vu qu'il est bon à l'homme d'être ainsi.

Ce verset a été traduit d'une multitude de manières. Comme Paul semble dire deux fois la même chose, *Rückert*, *Meyer*, *Edwards* admettent une in-correcture. Après avoir dicté les mots : « J'estime ceci, qu'il est bon à cause de la détresse présente », Paul oublierait qu'il a déjà énoncé cette idée : que cela est bon, et il la répéterait par mégarde en disant « qu'il est bon à l'homme d'être ainsi ». C'est là se faire une idée étrange de la manière dont Paul composait ; et d'ailleurs ne relisait-il pas ses lettres avant de les expédier ? On ne comprendrait pas non plus pourquoi dans la seconde proposition il aurait ajouté le mot ἀνθρώπῳ, à l'homme, et substitué le verbe εἶναι à ὑπάρχειν ? — *Reuss* admet une répétition explicative : « Mon avis est que cela est bon à cause des temps difficiles qui vont venir ; qu'il est bon pour l'homme de vivre ainsi ». Mais à quoi bon cette répétition, et pourquoi les deux changements que nous venons de signaler ? *Holsten* voit dans τοῦτο, ceci, un pronom représentant par anticipation l'idée de la seconde partie du verset : « J'estime que ceci, τοῦτο, [à savoir] qu'il est bon à l'homme d'être ainsi, est bon à cause de la nécessité présente ». *Heydenreich* et *Heinrici* prennent le ὅτι comme pronom (ὅ τι), ce qui conduit à ce sens : « J'es-

time ceci : que [pour les vierges], à cause de la nécessité présente, est bon *tout ce qui est bon* à l'homme, [à savoir] d'être ainsi (de rester vierge) ». La construction proposée par *Hofmann* dépasse encore, si possible, ces tours de force : « J'estime ceci : qu'il est bon — parce que, à cause de la nécessité présente, cela est bon à l'homme — d'être ainsi (de rester vierge) ». Il n'est à mes yeux qu'une seule construction admissible, celle qu'a proposée *de Wette* ; elle est aussi simple pour la forme que convenable pour le sens : « J'estime donc que cela (l'état de virginité) est bon à cause des difficultés présentes, vu qu'en soi il est bon à l'homme d'être ainsi ». L'idée est celle-ci : « Si en général le célibat est un état bon à l'homme (ἄνθρωπος, homme ou femme), c'est bien maintenant le moment d'appliquer ce principe, à l'égard des jeunes filles surtout, à cause des difficultés du temps présent ». — Le pronom τοῦτο, *cela*, n'est point l'objet de νομίζω, *je pense*, mais le sujet de l'infinitif ὑπάρχειν ; il se rapporte à l'état de célibat dont l'idée était renfermée dans le terme de παρθένων, *les vierges*, v. 25. — Le verbe καλὸν ὑπάρχειν indique une bonté de fait, tandis que le καλὸν εἶναι de la proposition suivante désigne une bonté d'essence. Cette différence d'expression s'explique par le régime διὰ τὴν ἐνεστῶσαν, à cause de la nécessité, de la détresse présente ou imminente ; expression qui donne au καλὸν du célibat le caractère de l'à-propos. *Hofmann* a rapporté ce régime à la proposition suivante commençant par ὅτι, *parce que*. Mais l'idée de détresse appartient plutôt à la première proposition qui est destinée à qualifier le moment actuel comme invitant particulièrement au célibat. — Le mot ἐνεστῶς signifie proprement *imminent* (comparez 2 Thess. 2.2), ou *présent* (3.22 ; Romains 8.38 ; Galates 1.4). L'angoisse *imminente* désignerait le temps de détresse qui doit précéder la fin du monde (Luc 21.25-27), ce que la théologie juive appelait *dolores Messiaë*, la crise d'enfantement douloureuse du royaume messianique, le règne de l'Homme de péché (2 Thessaloniens ch. 2). C'est le sens qu'ont admis *Meyer, Osiander, Edwards*, etc. D'autres donnent à ἐνεστῶσα le sens de *présente* ; ainsi *Calvin* et *Grotius* qui appliquent la détresse présente, le premier aux peines inséparables de

la vie dans le mariage ; le second, aux souffrances de la vie terrestre en général. Mais l'expression *la détresse présente* est trop précise pour comporter des explications aussi vagues. En admettant le sens de *présent*, qui est le plus ordinaire, il me paraît qu'il faut appliquer le terme de *nécessité* ou de *détresse* à tout l'état des choses entre la première et la seconde venue de Christ. Aux yeux de Paul les *derniers temps* ont commencé avec la Pentecôte. Depuis ce moment le caractère de l'existence humaine est celui d'une tension incessante et douloureuse, d'une lutte entre la vie nouvelle qui a surgi par l'apparition du Christ et la vie de l'ancien monde qui s'en va, mais qui ne passera qu'avec le retour du Seigneur. Sur le caractère douloureux de toute cette période, comparez Luc 12.51 : « Je suis venu apporter sur la terre non la paix, mais la guerre » ; et aussi 17.22. Et combien la crise ne sera-t-elle pas plus aiguë quand la persécution se détachera sur ce fond de malaise et de souffrance ! Il me paraît que le v. 28 parle en faveur de cette explication. Sans doute en employant cette expression de *détresse présente* pour caractériser l'avenir terrestre de l'Eglise, l'apôtre n'entrevoit pas qu'il pourrait y avoir un temps où le monde se christianiserait extérieurement et où le christianisme se mondaniserait. Comme l'auteur de l'Apocalypse, il voyait la lutte des deux principes hostiles aller croissant en intensité jusqu'à la crise finale. Si l'histoire a suivi une autre marche et si la guerre déjà allumée au temps apostolique a fait place à une fausse paix, cela est dû en bonne partie à un affaiblissement des vertus célestes de l'Eglise. Comme toujours dans le domaine humain, qui est celui de la liberté, le plan divin ne s'est réalisé sous ce rapport que d'une manière anormale.

Dans ces conditions qui étaient déjà difficiles au moment où écrivait l'apôtre, et qui devaient le devenir toujours davantage, la jeune fille célibataire devait avoir selon lui une voie bien plus aisée que la femme chargée de famille. La seconde proposition ajoute à cette raison tirée de la situation *actuelle* une raison plus générale, qui n'est autre que l'opinion déjà énoncée

sur le célibat, v. 1 et 7^a. Le ὅτι, *parce que*, signifie : « Le célibat est préférable en ce moment pour les jeunes filles, *parce qu'en* général il est préférable pour l'homme ». L'appréciation *permanente* (εἶναι) et *générale* (ἄνθρωπος) est à la base du conseil *actuel* (ὑπάρχειν) et *particulier* (παρθένοι). — Le *être ainsi*, peut désigner ou l'état de virginité (τοῦτο) ou l'état dans lequel l'homme se trouve naturellement. Le second sens convient mieux au terme ἄνθρωπος qui comprend les deux sexes. Le v. 26 renferme donc deux propositions, dont l'une contient le conseil particulier motivé par les circonstances, la seconde l'indication de la préférence générale à accorder au célibat. Ce sont ces deux propositions qui sont reprises et développées dans ce qui suit, la première dans v. 27-31, la seconde dans v. 32-38.

7.27 Tu es lié à une femme, ne cherche pas à te délier ; tu es libre de femme, ne cherche pas de femme. 28 Mais si néanmoins tu te maries^a, tu n'as pas péché ; et si la vierge se marie, elle n'a pas péché ; mais ceux qui agissent ainsi, auront des afflictions en la chair ; or je désire vous épargner.

L'apôtre ne veut pourtant pas que l'on interprète le v. 26^a dans le sens d'une supériorité *morale* accordée au célibat. Il répète donc expressément ce qu'il avait dit au v. 10 (à un point de vue un peu différent) : Celui qui est lié soit comme fiancé, soit comme marié, ne doit pas, en vue de réaliser une sainteté supérieure, rompre ce lien. Je ne pense pas qu'il y ait lieu de restreindre l'application de ces premiers mots aux *fiancés*, comme le veut *Hofmann*. — Si l'on voulait prendre à la lettre le terme λέλυσαι, *es-tu délié*, il ne s'appliquerait qu'aux veufs et aux divorcés. Mais le contexte prouve que, comme l'avait déjà compris *Origène*, ce mot signifie ici en général : *Si tu es exempt de lien*, et qu'il se rapporte aussi aux célibataires.

Le v. 28 est destiné à prévenir un malentendu auquel pouvait donner lieu la seconde partie du v. 27. Ce que dit ici Paul n'est point un ordre ; en agissant différemment, on ne péchera point. — La forme ἐάν καί signifie

^aT. R. avec K L ; γημης ; ✠ A (γαμηση) B P : γαμησης.

évidemment, comme v. 11 et 21, *si avec cela*, si néanmoins, et non *quoique*. — Sur les deux formes γήμης et γαμήσης, voir au v. 9. *Edwards* fait remarquer que, si on lit γαμήσης, nous avons ici les deux formes dans le même verset. — La *chair* désigne proprement l'organe de la sensibilité physique ; mais le sens de ce mot s'étend bien souvent à la sensibilité morale. — Le terme *les douleurs*, littéralement *la tribulation*, doit désigner la même chose que *la nécessité présente*, v. 26, ainsi : l'état de conflit permanent où se trouve l'Eglise avec le monde jusqu'à l'établissement parfait du règne de Dieu. Tant que durera cet état de choses, des parents chrétiens, tendres et fidèles, ne pourront qu'avoir à souffrir beaucoup pour eux-mêmes et pour leurs enfants au milieu d'une société étrangère à Dieu. Le οἱ τοιοῦτοι désigne ceux qui se marient malgré ce conseil. — Il y a comme une sollicitude paternelle dans ce mot : *mais moi je vous épargne*. Le chemin du célibat qu'il recommande sera celui où ils auront le moins à souffrir. C'est un singulier malentendu de *saint Augustin* que d'avoir donné à ces mots ce sens : « Je vous épargne l'énumération des douleurs de la vie de famille ».

Mais, dans tout ce qui précède, Paul n'a point encore pénétré jusqu'au fond des choses. Ce qui importe, ce n'est pas de se marier ou de ne pas se marier ; c'est une tenue de l'âme conforme à la situation indiquée plus haut. Et comme, dans les v. 17-24, il avait étendu le point de vue et généralisé la question afin de mieux justifier son conseil de demeurer dans l'état donné, ainsi dans les v. 29-31 il explique, en l'appliquant à divers cas analogues, sa vraie pensée à l'égard du célibat et du mariage dans les circonstances présentes.

7.29 Voici ce que je veux dire, frères^a : c'est que le temps est resserré désormais^b, afin que ceux-là mêmes qui ont des femmes, soient comme n'en ayant pas, 30 et que ceux qui pleurent, soient comme ne pleurant

^aT. R. lit ici οτι (*que* ou *parce que*) avec D E F G It. Syr. ; les six autres Mj. l'omettent.

^bLes Mnn. présentent trois leçons principales :

1. T. R. avec E K L : συνεσταλμενος το λοιπον εστιν ινα... (*le temps est resserré, quant à ce qui reste, afin que...*).

pas, et ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas, 31 et ceux qui usent de ce monde^a comme n'en usant pas ; car la figure de ce monde passe.

La formule τοῦτο δὲ φημι qui commence le v. 29 n'annonce point une simple explication, comme le ferait un τοῦτο λέγω. Le terme φημι a une certaine solennité : « Or voici ma vraie pensée, ce que j'ai à vous déclarer de plus essentiel ». — Par l'allocution *frères*, il se rapproche d'eux comme pour faire pénétrer en eux cette pensée décisive, avec les applications particulières qu'ils doivent en tirer chacun pour soi. Si on lisait avec le T. R. ὅτι devant ὁ καιρός, il faudrait le traduire par *parce que* et rapporter τοῦτο à ce qui précède (v. 28) ; mais la phrase suivante deviendrait extrêmement traînante, à cause des deux conjonctions ὅτι et ἵνα, qui se suivent. Il faut donc retrancher ὅτι. Le participe συνεσταλμένος (de συστῆλλειν, plier les voiles, seller les bagages, réduire en petit volume, rendre brève une syllabe, etc.) peut être pris soit au sens moral (resserré, angoissé, 1 Maccabées 3.6 ; 2 Maccabées 6.12), soit au sens propre (réduit en petit volume, concentré, abrégé). Le premier sens ne pouvant guère s'appliquer qu'à des personnes, le second est ici préférable ; seulement il faut bien remarquer que Paul n'emploie pas le mot χρόνος, qui désigne le temps au point de vue de la durée, mais καιρός, le temps au point de vue de la qualité, l'à-propos, l'opportunité. L'apôtre veut donc dire non pas que l'époque actuelle comprendra un plus ou moins grand nombre d'années, mais que le caractère de cette époque est d'être renfermée entre des limites précises qui ne lui permettent plus de s'étendre indéfiniment. Ces limites sont, d'un côté, la venue de Christ qui a eu lieu récemment et, de l'autre,

2. **NA B D P** : συνεσταλμένος ἐστὶ τὸ λοιπὸν ἵνα... (le temps est resserré afin que, quant à ce qui reste,...).

3. **FG It. Vulg. Tert.** : συνεσταλμένος ἐστὶ, λοιπὸν ἐστὶ ἵνα... (le temps est resserré ; il reste que...).

^aT. R. lit avec **E K L P** τῷ κόσμῳ τούτῳ ; **D F G** : τὸν κόσμον τούτον ; **NA B** : τὸν κόσμον.

son retour que l'on peut attendre à toute heure et qui sera le terme du καιρός. L'existence actuelle du monde n'a donc plus rien d'assuré ; elle est profondément compromise depuis la venue du Christ qui a désormais créé une sphère d'existence supérieure ; de là il résulte que la vie humaine n'a plus qu'un avenir limité et précaire (comparez Philippiens 3.20 : « Notre droit de cité est dans les cieux »). Nous sommes dans *la dernière heure* ἐσχάτη ὥρα, 1 Jean 2.18) dont nul ne sait combien elle doit durer (Marc 13.32) ; car cela dépend de Dieu et aussi en partie de la fidélité de l'Eglise et de la conduite de l'humanité non croyante. — Des trois leçons que nous avons signalées en note, celle du T. R., appuyée par trois byz., signifie : « Le temps est resserré quant à ce qui reste, afin que. . . » Celle des quatre plus anciens Mjj. signifie : « Le temps est resserré, afin qu'à l'avenir (τὸ λοιπόν)... » C'est-à-dire que le temps doit être à l'avenir employé autrement qu'il ne l'a été dans le passé. La troisième, celle de F G, signifie : « Le temps est resserré ; il reste (il résulte de là) que. . . » Cette dernière doit être rejetée sans hésiter ; car l'expression λοιπόν ἵνα ne peut signifier : il résulte que. Dans la leçon alex. il faut accepter l'inversion du τὸ λοιπόν, et le faire rentrer dans la proposition de ἵνα. L'accent mis par cette construction sur τὸ λοιπόν se justifie sans doute par l'opposition de l'avenir restant au passé déjà écoulé. Néanmoins l'inversion est dure et la première leçon, celle des byz., me paraît préférable. Le sens en est très simple : « Le temps est resserré quant à ce qui reste ». Le temps que l'humanité a encore à traverser est limité par la venue du Christ. Aussi, tandis que les non croyants envisagent le monde comme devant durer indéfiniment, le chrétien a toujours devant les yeux le grand fait attendu, la Parousie ; de là résulte chez lui une situation d'âme toute nouvelle, celle que caractérise l'apôtre dans les paroles suivantes. Le *afin que* montre que cette nouvelle attitude du cœur est voulue de Dieu comme devant résulter du caractère indiqué de l'époque actuelle. Il faut se garder de faire dépendre ce ἵνα du verbe φημί : « Je vous déclare cela afin que. . . » Cette disposition intérieure des fidèles provient bien plus naturellement du caractère de l'époque dans laquelle ils vivent,

que de la déclaration de Paul, qui ne s'adresse qu'à quelques-uns d'entre eux. La prévision de la venue de Christ est ce qui transforme la manière de considérer et de traiter toutes les positions terrestres. — Le καί, qui suit ἴνα, doit se traduire par *même* : *Même* les mariés doivent revenir par leur situation d'âme à l'état de célibataires. Par leur détachement des choses de cette terre qui vont leur manquer et leur attachement au Christ qui revient, ils recouvrent cet état d'indépendance intérieure qu'ils ont aliéné en se mariant. Extérieurement liés, ils redeviennent libres quant à leur attitude morale. (comparez l'esclave, v. 22^a.)

Verset 30. C'est ici la peinture du détachement spirituel dans son application aux situations diverses de la vie. Tout dans ce monde n'ayant plus qu'un caractère d'attente, l'affligé ne sera pas dominé par la douleur ; il se dira : Cela ne vaut plus la peine ! L'homme que visite la joie ne sera pas étourdi par elle ; il se dira : Ce n'est que pour un moment. Celui qui achète, ne saisira et ne tiendra pas trop fort (κατέχειν, *tenir ferme*) l'objet acquis ; car il se verra toujours prêt à le rendre. Ce n'est pas à dire que le croyant ne se réjouira ou ne s'affligera pas ou ne soignera pas son avoir. Mais, comme le dit très bien *Edwards* : « L'excès est prévenu, non par la diminution de la joie ou par celle de la douleur, mais par l'harmonie de toutes deux. La joie et la douleur devenant plus profondes s'unissent en une tristesse pleine de joie et en une joie pleine de tristesse ». v. 31. L'expression : *user de ce monde*, est une formule dans laquelle sont renfermés le mariage, la propriété, le commerce, l'activité politique, scientifique, artistique. Le croyant peut user de ces choses, pourvu que ce soit dans un esprit constamment maître de lui-même, détaché de tout, ne visant qu'à Christ. — Il ne faut pas traduire ici le terme καταχρησθῆναι dans le sens d'*abuser* ; car ce n'est jamais, ni pour personne, le temps d'abuser. A la notion du simple χρῆσθαι, *se servir de*, la préposition κατά ajoute, comme dans le verbe précédent, une nuance de ténacité, de sécurité charnelle, de fausse indépendance. Celui qui use du monde, dans ces divers domaines, doit, en tenant le regard

constamment fixé en avant, conserver le même calme intérieur que celui qui aurait rompu avec tout le train des affaires terrestres. Les alex. lisent le régime à l'accusatif (τὸν κόσμον); cette construction ne se rencontre que dans le grec postérieur et seulement avec le composé καταχρῆσται. — Les derniers mots justifient cette disposition de détachement que recommande l'apôtre. Ils n'expriment pas seulement cette pensée banale : que les choses visibles sont passagères de leur nature. Sans doute *Edwards* dit avec raison : « Tout changement prouve que la fin viendra » ; mais nous ne devons pas oublier que cette proposition est liée par γάρ, *car*, à la précédente : « Le temps est resserré ». Cette relation nous oblige à appliquer le παράγει, *passé*, à la prochaine venue du Seigneur qui transformera la figure actuelle du monde, c'est-à-dire de la nature extérieure et de la société humaine. Le terme de τὸ σχῆμα, *la figure*, l'état extérieur d'une chose, prouve que le monde lui-même ne disparaîtra pas, mais qu'il revêtira un nouveau mode d'existence et de développement (comparez Romains 8.19-22 et Matthieu 19.28).

L'apôtre vient de développer le terme *la détresse présente* (v. 26^a), et d'exposer le motif de la préférence à accorder au célibat pour les jeunes filles, tiré des circonstances actuelles. Il passe au motif plus général indiqué v. 26^b : « Il est bon *en soi* pour l'homme d'être ainsi ».

Versets 32 à 38 : la convenance générale du célibat.

7.32 Or je désire que vous soyez exempt de soucis. L'homme non marié prend souci des choses du Seigneur, [cherchant] comment il pourra plaire^a au Seigneur. 33 Celui qui s'est marié prend souci des choses du monde, [cherchant] comment il pourra plaire à sa femme.

Il ne s'agit plus seulement des soucis exceptionnels que peuvent causer à des parents, dans un temps difficile pour l'Eglise, l'éducation et le soin d'une famille. Paul veut surtout parler ici des difficultés *morales* que la

^aT. R. lit avec K L P ἀρεσει (*plaira*) ; tous les autres : ἀρεση (*pourra plaire*).

relation conjugale entraîne en tout temps avec elle. Le δέ est la transition de l'une de ces idées à l'autre. Le terme ἄγαμος, *non marié*, comprend, comme v. 8, les célibataires et les veufs. Dans le but d'illustrer la vérité générale qu'il veut appliquer aux jeunes filles, l'apôtre montre d'abord qu'elle s'applique aussi aux hommes. L'affirmation *prend souci des choses du Seigneur*, n'est pas absolue. Il n'en est pas toujours ainsi, il est vrai ; cependant rien n'empêche le célibataire chrétien d'agir de la sorte.

Verset 33. L'aoriste γαμήσας signifie : *dès qu'il s'est marié*. Une fois le pas fait, ce qui suit en résulte nécessairement. Mais ce n'est point un blâme que Paul jette par là sur le mariage ; c'est un fait qu'il constate pour justifier la *difficulté* plus grande qu'éprouve un homme marié à réaliser dans cet état l'entière fidélité au Seigneur. L'homme non marié n'a qu'une question à se poser : comment agirai-je pour plaire au Seigneur ? L'homme marié est obligé de se préoccuper d'une autre volonté que de celle du Seigneur et de la sienne, volonté qu'il doit consulter et qu'il faut gagner à ses desseins. Il y a là de plus des intérêts terrestres à ménager ; car ils concernent l'avenir de celle qui partage avec lui le fardeau de la famille. Ce souci-là n'est point un péché, autrement le mariage serait un état moralement défectueux ; c'est une obligation sacrée, un devoir à la fois de délicatesse et de justice, que l'époux a contracté en se mariant. Avec la même mesure de fidélité, l'homme marié aura donc à surmonter une double difficulté dont le célibataire est exempt, celle de faire accepter à sa femme les décisions morales qu'il croit devoir prendre et celle de ne pas sacrifier sa marche chrétienne au sort terrestre de sa famille. — Ces réflexions sont vraies, pratiques, pleines de sens, conformes à l'expérience de la vie, et elles ne motivent en aucune manière le reproche adressé à l'apôtre de dégrader le mariage. Si le fidèle marié sort victorieux de ces difficultés, il ne se trouvera ni plus ni moins saint que le fidèle non marié. — Ce n'est là qu'une introduction ; dans les versets suivants, l'apôtre arrive au sujet proprement dit ; car c'est des jeunes filles qu'il parle en ce moment.

7.34 ^aLa femme mariée^b aussi est partagée. La vierge non mariée^c prend souci des choses du Seigneur, afin d'être sainte et de corps et d'esprit; mais celle qui est mariée prend souci des choses du monde, [cherchant] comment elle pourra plaire^d à son mari.

Le texte, au commencement du v. 34, a été extraordinairement remanié. Cela vient sans doute de l'incertitude où se sont trouvés les copistes à l'égard du verbe μεμέρισται, *est divisé*. Fallait-il en faire la fin du v. 33 ou le commencement du v. 34? De là dépendait aussi en partie la question du καί, *et*, devant ce verbe. On peut certainement rattacher ce verbe à la phrase précédente; dans ce cas il doit être précédé de καί : « Celui qui est marié prend souci des choses de ce monde, comment il plaira à sa femme; *et il est divisé* (en lui-même) ». On objectera qu'une telle adjonction rompt le parallélisme avec le v. 32; mais là il n'y avait aucune observation à présenter sur le résultat de l'accord entre la volonté du célibataire et celle du Seigneur, tandis qu'il en est autrement dans le cas du v. 33. Ce sens est celui qu'ont adopté Néander, Hofmann, Edwards, Lachmann, Westcott et Hort. Seulement on se demande pourquoi l'apôtre n'aurait pas ajouté de même, en terminant le cas de la femme mariée, au v. 34, une réflexion analogue. Le parallélisme des deux membres de phrase est rigoureux et semblait l'exiger. Il vaut donc mieux rattacher le verbe μεμέρισται (avec ou sans le καί) au v. 34. Mais, dans ce cas, quel est le sujet de ce verbe *est divisé*? Et comment lire les mots suivants et ponctuer entre eux? Une leçon présente deux fois l'épithète ἡ ἄγαμος, *non mariée*, d'abord après le mot ἡ γυνή, *la femme*, et puis après le mot ἡ παρθένος, *la vierge*; une autre, seulement après le premier de ces mots; une troisième, seulement

^aLe καί (*et*) au commencement du verset se lit dans **N** A B D P Syr^{sch}. T. R. l'omet avec E F G K L It.

^bLe καί (*et*) devant ἡ γυνή (*la femme*) est omis par T. R. avec D E.

^cLes mots ἡ ἄγαμος (*la non mariée*) se lisent deux fois dans **N** A, après ἡ γυνή (*la femme*) et après ἡ παρθένος (*la vierge*); et une fois seulement, après ἡ γυνή (*la femme*) dans B P et après ἡ παρθένος (*la vierge*) dans D E F G K L It. Syr.

^dT. R. avec K L P : ἀρεσει; les autres : ἀρεση.

après le second. Non seulement la majorité des documents appuie cette troisième leçon ; mais ses représentants se trouvent dans les trois familles de Mjj., et les deux plus anciennes versions témoignent en sa faveur, de sorte que nous devons la recevoir comme la plus probable. Le vrai texte nous paraît être : Μεμέρισται καὶ ἡ γυνή [καὶ] ἡ παρθένος ἡ ἄγαμος μεριμνῶ. . . Mais la question est de savoir jusqu'où nous devons étendre le sujet de μεμέρισται, *est divisé*. Un grand nombre pensent que ce sujet est double : *Et la femme et la vierge est divisée*. Puis la nouvelle phrase recommencerait avec ἡ ἄγαμος, *la non mariée*. Il faudrait prendre le verbe *est divisée* dans le sens de *est différente* (ainsi *Chrysostome, Luther, Mosheim*, etc.), ou, ce qui revient à peu près au même, dans celui de *aller en sens opposés* (*Théodoret, Meyer, Beet*) : « Il y a différence entre la femme et la non mariée ». Mais après que l'idée d'un partage de la même personne en soucis contraires avait été si énergiquement relevée au v. 33, il est peu naturel de donner au verbe μερίζεσθαι, *être divisé*, le sens de *différer*, d'autant plus que le verbe est au singulier et que, malgré toutes les explications subtiles de *Meyer*, on attendrait le pluriel (μερίζονται), comme le fait bien voir la paraphrase de *Théodoret* qui instinctivement tombe dans le pluriel (μεμερισμένα εἰσὶ ταῖς σπουδαῖς). Ce verbe au singulier ne peut s'appliquer qu'à un seul tout divisé en plusieurs parties (comparez 1.13 ; Marc 3.25-26, etc.). Lors même donc que les versions latine et syriaque, et à peu près tous les Pères latins présentent ce sens, il me paraît difficile de l'accepter. — Il ne reste, me semble-t-il, qu'une explication possible : celle qui donne pour sujet à μεμέρισται le terme suivant seulement, *la femme*, ἡ γυνή, en lisant le καὶ : *La femme aussi est partagée* (évidemment *la femme mariée*). Le v. 33 venait de montrer l'homme marié partagé au-dedans de lui-même par des préoccupations diverses. Il en est absolument de même de la femme mariée, ajoute l'apôtre ; et il l'établit dans la suite du verset, en présentant d'abord, comme contraste, le tableau de la jeune fille qui consent à rester telle. Le commencement de la proposition suivante est donc ἡ παρθένος, *la vierge*. Le καὶ devant ce mot doit ou bien être entendu dans le sens de

aussi (comme le célibataire, v. 17) ou retranché. Il a pu aisément être ajouté sous l'empire de l'interprétation si répandue qui faisait du substantif suivant un second sujet de μεμέρισται. — L'apôtre fait ressortir énergiquement l'opposition entre la mariée qui est intérieurement divisée et la jeune fille dont l'apôtre va montrer l'heureuse harmonie intérieure. L'apposition ἡ ἄγαμος, *la non mariée*, n'est point un pléonasme ; elle signifie : « la vierge qui reste sans se marier ». Elle ne prend conseil que de la volonté du Seigneur, sans être obligée de se mettre d'accord avec la volonté d'un maître humain ; elle n'a par conséquent qu'un but parfaitement simple à poursuivre, celui qu'indique le ἵνα, *afin que*, qui suit. Le mot ἁγία, *sainte*, est équivalent ici au terme de *consacrée*, c'est-à-dire entièrement dévouée en son corps et en son esprit au service du Seigneur. Pour les mots *en son corps*, il faut comparer le v. 4 où il est dit de la femme mariée qu'elle ne dispose pas de son propre corps. Pour *l'esprit*, comparez ce qui suit où il est dit de la femme mariée qu'elle est obligée de tenir compte de la volonté de son mari, ainsi que des nécessités terrestres. C'est un idéal plein de noblesse et de pureté que celui qui plane aux yeux de l'apôtre, quand il décrit ainsi la vie de la vierge chrétienne pouvant vaquer, sans le moindre partage, à la tâche que le Seigneur lui assigne. Il donnera plus pleinement encore cours à cette impression au v. 35. Dans la dernière proposition du verset, l'apôtre revient à l'autre alternative, celle du mariage, et il développe les premiers mots du verset : *La femme est divisée*. L'aoriste γαμήσασα signifie : du moment où elle a fait l'acte de se marier. En français nous lierions ces deux propositions par une conjonction : « Tandis que la vierge prend souci de... , la femme mariée prend souci de... »

7.35 Or je vous dis cela dans votre propre intérêt, non pour jeter sur vous un filet, mais en vue de la bienséance et de l'assiduité^a envers le Seigneur sans distraction.

^aT. R. lit avec K : ευπροσεδρον ; L : προσεδρον ; les autres : ευπαρεδρον.

Paul sent le besoin de se justifier du reproche qu'on pouvait lui adresser de donner cours à une préférence individuelle et de laisser sa position particulière s'immiscer dans ses directions d'apôtre. Dans tout ce qu'il vient de dire, il n'a eu en vue que l'utilité réelle de ceux qui l'ont consulté : la consécration la plus simple et la plus facile possible de leur vie entière au Seigneur, sans préoccupation qui les détourne de lui. — Le mot βρόχος désigne le lacet que l'on jette à la chasse pour capturer le gibier. Quelques-uns ont cru que Paul voulait dire qu'en recommandant ainsi le célibat, il ne cherchait pas à les faire tomber dans l'impureté. Mais aurait-il eu besoin d'écarter un pareil soupçon ? L'image de *jeter un filet sur eux* renferme une tout autre idée : « Je ne prétends point faire de vous mes esclaves, lier votre liberté en vous forçant à marcher à ma guise et selon mes sympathies personnelles ; mais voici ce que j'ai en vue ». Et il expose alors l'idéal du célibat chrétien sous le jour élevé et pur où il le contemple, c'est-à-dire comme un état de suprême décence par la consécration du corps et de l'esprit au Seigneur. — Τὸ εὐσχημον désigne la bienséance parfaite. L'innocence naturelle devenue par l'union avec Christ la sainteté céleste, voilà aux yeux de l'apôtre la parure incomparable de la jeune fille. Ce premier terme se rapporte à l'état ; le second plutôt à l'activité. La leçon de beaucoup la plus répandue est εὐπάρεδρον, terme composé de trois mots : ἔζομαι, *je m'assieds* ; παρά, *à côté de*, et εὖ, *bien, honorablement*. Ce mot éveille donc l'image d'une personne noblement assise à côté du Seigneur. Mais deux documents byz. lisent l'un εὐπόσεδρον, l'autre πρόσεδρον, expression plus belle encore, s'il est possible, la préposition πρός ajoutant à l'idée de παρά, *à côté*, celle de *être tourné vers* (Jean 1.1) : c'est l'état d'une personne assise auprès du Seigneur le regard tourné vers lui. Des deux adjectifs πάρεδρος et πρόσεδρος, le plus fréquemment employé est πάρεδρος ; il se traduit par assesseur, collègue, disciple, etc. πρόσεδρος figure à peine dans la littérature grecque ; c'est une raison pour lui donner la préférence, d'autant plus qu'à l'idée d'assiduité il ajoute une notion de tendresse qui est étrangère à l'autre. Ajoutons que dans le grec hellénistique, que devait

surtout connaître l'apôtre, on constate l'emploi du mot προσεδρία pour désigner l'assiduité (3 Maccabées 4.13). Ces raisons auront quelque poids auprès de ceux qui croient devoir conserver, en face des divers textes, leur liberté de jugement. — Le neutre des deux adjectifs peut être envisagé comme l'équivalent du verbe à l'infinitif (avec l'article); seulement par cette forme que choisit l'apôtre l'acte devient en quelque sorte une qualité inhérente au sujet. — Le εὖ, *bien*, dans les deux adjectifs fait ressortir la convenance, la dignité, la beauté morale de cette position et de cette activité de la jeune fille chrétienne; c'est ici l'excellence, le καλόν, du célibat dont les versets 34 et 35 ont décrit l'utilité, le συμφέρον. — Enfin l'adverbe plein de gravité ἀπερισπάτως, littéralement sans tiraillement en sens divers, sans distractions, clôt ce développement par un dernier mot qui le résume tout entier (comparez le ἕως ἄρτι, 4.13). Ce terme rappelle la double sollicitude qui partage le cœur de la femme mariée, d'un côté la préoccupation de la volonté du Seigneur, de l'autre celle de la volonté de son mari et des exigences du monde.

Il est difficile de penser que Paul, en écrivant ces lignes exquises sur la position de la jeune chrétienne, n'ait pas pensé au tableau que nous trace Luc 10.39-42 de Marie de Béthanie assise aux pieds du Sauveur et écoutant sa parole. Comme on l'a fait observer, le μεριμνή de Paul (v. 34) répond au μεριμνή de Luc, le εὐπρόσεδρον au παρακαθίσασα et le ἀπερισπάτως au περιεσπᾶτο et au τυρβάζῃ. L'apôtre a terminé l'exposé de ses considérants. L'excellence *actuelle* du célibat pour la jeune fille ressort de la plus grande *facilité* de vie qu'il lui procurera; et à cet avantage s'en ajoute un autre qui appartient à l'état de célibat *en général*: la *simplicité* parfaite de la tâche pour laquelle vit la chrétienne non mariée.

De ces considérants, Paul tire enfin la conclusion pratique. Il pose deux cas, comme il l'avait fait à l'égard des chrétiens mariés, v. 12 et 15, et donne sa décision pour l'un (v. 36) et pour l'autre (v. 37); après quoi il résume son sentiment (v. 38). Le premier cas :

7.36 Mais si quelqu'un estime porter atteinte à l'honneur de sa jeune fille, si elle passe l'âge de se marier, et qu'il doive en être ainsi, qu'il fasse ce qu'il veut; il ne pèche pas; qu'ils se marient^a.

Paul introduit son avis par *δέ, mais*, parce que ce conseil est opposé à la pensée exprimée v. 35. L'antithèse du ἀσχημονεῖν au τὸ εὔσχημον est manifeste. — Le verbe ἀσχημονεῖν peut avoir le sens actif ou passif : *agir indécentement envers quelqu'un*, ou : *être l'objet d'un traitement inconvenant*. De ces deux sens le premier seul convient à la préposition ἐπί qui suit et qui indique l'objet de l'action (comparez aussi 13.5). Cependant on pourrait se demander si ce verbe ne serait pas pris ici dans un sens impersonnel : « qu'il y a déshonneur pour sa jeune fille ». Je ne connais pas d'exemple de cet emploi; mais le *si elle passe l'âge*, qui a déjà embarrassé *Hofmann*, cadrerait mieux avec ce sens qu'avec le sens actif. La proposition ἔαν ἧ serait dans ce cas le sujet logique de ἀσχημονεῖν. Plusieurs interprètes (*de Wette, Meyer, Edwards* lui-même) pensent que le déshonneur dont parle Paul serait celui que s'attirerait la jeune fille en se laissant entraîner au mal. Mais la pensée de l'apôtre est bien éloignée d'une pareille supposition; et il l'eût exprimée en disant : « si quelqu'un *crain*t », et non « si quelqu'un *croit* ». Il s'agit uniquement de cette espèce de honte qui s'attachait, chez les anciens plus encore qu'aujourd'hui, à la position de vieille fille (comparez Psaumes 78.63) et un passage cité par *Heinrici* (p. 213)^b. — Avec les mots « Si elle a passé la fleur de l'âge (ὑπέρακμος) », il faut naturellement sous-entendre : sans se marier^c. — Le sens du mot οὕτως, *ainsi*, s'explique par le commencement du verset et par l'opposition au v. 36; c'est l'état de mariage, tandis qu'au v. 26 le contexte montrait que c'était celui de célibat. *Hofmann*, d'après *Théophylacte*, fait de la proposition καὶ οὕτως la princi-

^aDFG : γαμειτω (*quelle se marie*).

^b*Phalaridis epist.*, p. 130 : « Car il est envisagé par les hommes comme très honteux qu'une fille demeure à la maison au delà du temps fixé par la nature. »

^c*Holsten* donne à ce mot un sens étrange et sans exemple; il y voit l'idée d'une sensibilité surexcitée (ὑπερ, chez Paul). De là pour le père le ὀφείλειν! Ce sens est d'autant moins nécessaire que le père inclinait déjà au consentement.

pale : « Si quelqu'un... , eh bien ! il faut que cela se fasse ainsi ». Mais il y aurait tautologie choquante avec les trois propositions suivantes et le *καί* ne serait pas motivé. Ce *καί* signifie ici : *et en conséquence*. Le *ὀφείλει*, *il faut*, résulte d'abord du sentiment du père, déterminé par le préjugé commun, puis des circonstances (désir de la fille et de la mère) qui pressent en faveur d'un consentement que la ferme conviction opposée du père pourrait seule empêcher. Dans ces conditions, *il faut* que la chose ait cours. — Dans ce qui suit, l'apôtre veut dire : « Il eût pu sans doute faire mieux pour le bonheur de son enfant ; mais il n'y a aucun reproche à lui adresser ». *Holsten* pense que le sujet de *ἀμαρτανει* est la jeune fille ; mais c'est le père qui est envisagé comme agissant dans tout le morceau. — Le sujet de *γαμείτωσαν*, *qu'ils se marient*, est tout naturellement la jeune fille et le jeune homme qui la demande en mariage. Car il n'y a aucune raison de supposer que l'apôtre fasse allusion, comme l'a pensé *Rückert*, à un couple déterminé au sujet duquel les Corinthiens lui auraient adressé une question.

Le second cas :

7.37 Mais celui qui s'est affermi en son cœur, pour qui il n'existe pas de contrainte, mais qui est maître de sa propre volonté et qui a décidé en son propre^a cœur de^b garder sa jeune fille, fait^c bien.

Cette longue phrase, chargée de propositions incidentes, représente parfaitement toutes les péripéties qu'aura à traverser la volonté primitive du père pour aboutir enfin à une résolution définitive. Tout ce drame domestique a pour point de départ une *conviction ferme*, déjà formée dans l'esprit du père, que le célibat est préférable pour son enfant au mariage ; *ἔστηκεν ἑδραῖος* : *il est devenu et il demeure ferme*. Le participe *μὴ ἔχων ἀνάγκην*, *ne subissant pas de contrainte*, détermine ce verbe fini *ἔστηκεν* ;

^a N B P : *ἴδια καρδία* (son propre cœur) ; T. R. avec les autres : *καρδία αὐτοῦ* (son cœur).

^b N A B P omettent le *τοῦ* devant *τηρεῖν*.

^c N A B : *ποιήσει* (fera) ; T. R. avec les autres Mjj. It. Syr. : *ποιεῖ* (fait).

il signifie donc que : ce père est devenu et demeure ferme en raison de ce qu'il n'y a rien qui restreigne sa liberté, ni la crainte de l'opinion, ni le caractère et la volonté indomptable de la jeune fille, ni un vœu trop ardent de la part de la mère. Le second verbe fini ἔχει n'est point parallèle au μὴ ἔχειν ; la construction, qui n'a rien d'irrégulier, lui donne simplement pour sujet le ὅς sujet du premier verbe. Après s'être mesuré avec toutes les difficultés de la situation et n'en avoir reconnu aucune comme insurmontable, le père reste *maître de sa volonté propre* et réfléchi, et peut ainsi — c'est ici le troisième verbe — *prendre enfin la résolution* définitive de refuser désormais toute offre pour sa fille. Ces longues circonlocutions ne supposent point chez lui une volonté arbitraire qui ne tiendrait compte que d'elle-même. Bien au contraire, elles impliquent le fait qu'avant de prendre la décision finale, tout a été écouté, examiné, pesé. — L'article τοῦ devant τηρεῖν est omis dans la leçon alex. Il présente une difficulté, ce qui parle en faveur de son authenticité, comme le reconnaît Meyer. Au reste, si l'on prend le mot τηρεῖν, *garder*, dans son vrai sens, la difficulté tombe d'elle-même et le τοῦ qui exprime un *but*, s'explique. En effet, le verbe *garder* ne signifie point : maintenir sa jeune fille vierge (en faisant de παρθένον un attribut), mais la *conserver pour* le but auquel elle est consacrée (le service de Christ). Il résulte de là que l'acte de τηρεῖν n'est point une apposition explicative de τοῦτο, *cela*, qui était assez clair par lui-même, mais une détermination de but : « et qui a décidé *cela* dans son cœur (de ne pas marier sa fille), *en vue de* la garder ». — Les mots τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, littéralement « *la* jeune fille de lui-même », *objet* de τηρεῖν (voir v. 36), expriment le sentiment de sollicitude qui fait agir ce père : « cet être chéri qui lui a été providentiellement confié ».

La phrase principale, qui ne consiste qu'en deux mots, contraste par sa brièveté avec toute la série des incidentes qui ont précédé. C'est le fait simple auquel aboutissent toutes les délibérations antérieures. — Faut-il lire avec les alex. ποιήσει, *fera*, ou, avec les autres Mjj. et les deux anciennes

versions, *Itala* et *Peschito*, ποιεῖ, *fait*? *Meyer* lui-même abandonne la leçon alex., et avec raison. Le présent cadre mieux avec le terme parallèle οὐχ ἄμρτάνει, *ne pêche pas*, du v. 36. Le futur a probablement été importé ici du verset suivant où il a un peu moins d'autorités contre lui et plus de vraisemblance interne. — L'apôtre clôt cette discussion par le résumé bref et frappant de sa pensée :

7.38 De sorte que celui qui donne en mariage^a fait^b bien, mais^c celui qui ne donne pas en mariage^d fera^e mieux.

Nous trouvons de nouveau ici l'un de ces ὥστε, *de sorte que*, par lesquels Paul, dans cette épître, aime à formuler son jugement final sur une question qu'il a achevé de traiter. — Il y a en grec, avant le mot *celui qui donne en mariage*, un καί, *et*, qui sert à coordonner les sujets des deux propositions parallèles « *et... et...* » Cette particule a été inspirée à Paul, en commençant la phrase, par le sentiment de l'égalité des deux sujets dans le *bien faire*, le καλῶς ποιεῖν. Mais en avançant dans l'expression de sa pensée, l'idée de l'égalité fait place à celle de la supériorité, chez le second père, et il substitue, en tête de la seconde proposition comme nous le lisons dans la leçon reçue, le δέ, *mais*, qui exprime un contraste ou une gradation, au καί, *et*, qui était dans son intention primitive. On voit combien la leçon des byz., malgré son incorrection apparente, répond mieux au mouvement de la pensée de l'auteur que la leçon alex. et gréco-latine. — On peut hésiter entre la leçon reçue, ἐκγαμίζων, et la leçon alex. γαμίζων. Mais il est difficile de douter que les mots τὴν ἑαυτοῦ παρθένον (N A) ou τὴν παρθένον ἑαυτοῦ (B D), *sa jeune fille*, qu'omet le T. R., ne soient une glose. On a pu aisément les ajouter pour remplir l'ellipse de l'objet, mais il n'y avait pas la moindre raison de les retrancher, s'ils eussent existé dans le

^aT. R. avec L P : ἐκγαμίζων ; tous les autres : γαμίζων. — De plus, T. R. avec K L omet τὴν παρθένον ἑαυτοῦ (*sa jeune fille*).

^bB : ποιήσει (*fera*) au lieu de ποιεῖ (*fait*).

^cT. R. avec K L P : ο δέ (*mais celui...*) ; tous les autres : καὶ ο (*et celui...*).

^dT. R. avec K L P : ἐκγαμίζων ; tous les autres : γαμίζων.

^eN A B : ποιήσει (*fera*) ; T. R. avec les autres Mjj. It. : ποιεῖ (*fait*).

texte. *Meyer* juge donc avec raison que le texte alex. encore en ceci est altéré. Il y a ainsi lieu de supposer que ἐκγαμίζων est la vraie leçon. Elle exprime mieux en tout cas le sentiment de dépouillement chez le père. — La leçon du seul *Vatic.* ποιήσει, *fera*, dans la première proposition est certainement une faute. En échange on peut bien admettre le futur, comme vraie leçon, dans la seconde proposition, puisqu'ici deux autres alex. se joignent au *Vatic.* Ce sera sans doute pour compléter le parallélisme que le futur aura été introduit dans ce Ms. dans le membre de phrase précédent et même par quelques-uns dans le v. 37. Le présent était préférable au v. 37 qui renfermait une maxime générale. Mais ici le futur a quelque chose de prophétique et par conséquent d'encourageant : « Ce père verra bien qu'il a pris le meilleur parti ».

Ce *bien* et ce *mieux* résument tout le chapitre. Le *bien* prouve que dans le mariage il n'y a aux yeux de Paul ni souillure, ni même infériorité de sainteté, et que le *mieux* est prononcé par lui au point de vue de la prudence, soit quant aux souffrances évitées, soit quant à la liberté personnelle plus complète pour le service de Christ. Saint Paul pouvait parler de cette position par expérience. Que fût devenu son ministère chez les Gentils le jour où il aurait échangé son indépendance de célibataire contre les devoirs et les embarras d'une vie de famille ? On peut objecter sans doute que si le principe de Paul devenait une maxime généralement pratiquée, l'existence de l'humanité serait compromise. Mais l'apôtre savait bien que les chrétiens seront toujours une minorité dans la société humaine et que, parmi les chrétiens eux-mêmes, ce ne sera qu'une minorité qui possédera le don spécial dont il a parlé au v. 7.

Versets 39 et 40 : Les veuves.

On s'est demandé pourquoi Paul revient aux veuves, après que dans les v. 8 et 9 il a déjà donné la direction qui les concerne. *Reuss* suppose que Paul a oublié ce qu'il avait dit dans ces versets, ou qu'il a jugé à propos de l'inculquer de nouveau. Mais Paul n'avait parlé des veuves dans

les versets cités qu'en les réunissant avec les célibataires et les veufs. Or leur position sociale était assez différente de celle des derniers pour qu'il pût juger nécessaire d'ajouter une explication spéciale à leur égard. Dans les idées anciennes la légitimité d'un second mariage pour les veufs ne faisait pas doute ; mais il en était autrement relativement aux veuves. On sait combien chez les Juifs la persévérance dans le veuvage était honorée (comparez Luc 2.36-37) ; de là à la condamnation d'un second mariage il n'y avait pas loin. Et nous savons aussi que chez les païens on parlait avec une sorte de mépris de la *mulier multarum nuptiarum* et qu'on allait jusqu'à inscrire sur la pierre tumulaire d'une femme ce titre d'honneur : *univira*^a. Au second siècle de l'Eglise nous entendons même *Athénagore* appeler un second mariage, soit de l'homme, soit de la femme, un décent adultère. Probablement donc parmi les questions posées à l'apôtre à l'égard du mariage, il y en avait une qui portait sur ce point particulier. La réponse générale donnée v. 8 et 9 devait donc encore être précisée et confirmée ; et cette réponse n'étant qu'une application particulière de tout ce qu'il venait d'exposer relativement aux jeunes filles, ne pouvait être placée qu'ici. La seule différence sur ce point entre les jeunes filles et les veuves est que dans le cas des veuves tout est remis à leur volonté, sans qu'il soit plus question de celle du père.

7.39 Une femme est liée^b aussi longtemps que vit son mari ; mais si^c son mari meurt, elle est libre de se marier à qui elle veut, seulement dans le Seigneur. 40 Mais elle est plus heureuse si elle reste comme elle est, selon ma manière de voir. Or^d je crois avoir aussi l'Esprit de Dieu.

— Γυνή, sans article : une femme, en opposition à une jeune fille. — *Est liée* : à son époux, aussi longtemps qu'il vit. Le régime νόμω, *par la loi*, a sans doute été emprunté à Romains 7.2. — Paul restreint la liberté qu'il

^aVoir *Heinrici*, p. 214.

^bT. R. lit avec E F G L P Syr. νόμω (*par la loi*) ; ce mot est omis dans **N** A B D F^a.

^cF G L ajoutent και après εαν δε.

^dAu lieu de δε (*or*), B lit γαρ (*car*).

concède à la veuve par la restriction *seulement dans le Seigneur*. Dans ce contexte le sens de ces mots ne peut être que sur le fondement de la communion avec Christ, par conséquent avec un membre de la société chrétienne. C'est le sens généralement admis aujourd'hui. Il serait oiseux de faire signifier à ces mots, avec *Chrysostome*, *Calvin* et d'autres : honnêtement et pieusement. *Reuss* objecte contre le sens : « avec un chrétien », que la même réserve eût dû être faite aussi pour les jeunes filles. Mais à l'égard de celles-ci Paul n'avait point dit : *à qui elle veut*. Car il y avait là la volonté paternelle qui veillait sur leur sort.

Verset 40. Par le mot *plus heureuse*, l'apôtre résume les deux motifs, l'un général, l'autre particulier, par lesquels il avait justifié depuis le v. 25 sa préférence donnée au célibat pour la jeune fille chrétienne. Il n'est donc pas question d'une sainteté supérieure en ce monde ou d'une position plus glorieuse dans l'autre, attribuée à cet état. — L'apôtre ne s'arroge sur ce point qu'une *manière de voir*, un *avis* dont chacun peut apprécier à son gré la valeur. On voit combien il était éloigné de l'exaltation qui fait prendre aux fanatiques toutes leurs idées pour des révélations. Néanmoins il s'attribue certainement une inspiration, telle que celle à laquelle ont part tous les chrétiens, et il fait découler par conséquent de la direction de l'Esprit divin l'avis qu'il vient d'énoncer. Mais il faut se garder, comme nous l'avons déjà dit, v. 10, de conclure de là, avec plusieurs (comparez en particulier *Reuss*, p. 197), qu'il ne s'attribuât pas à côté de cela des révélations toutes spéciales, dépassant celle qui était accordée à l'Eglise en général. Dans d'autres cas il tient à affirmer, à l'égard des directions qu'il donne, qu'elles procèdent *du Seigneur* (comparez 14.37 et aussi l'expression 7.17). S'il s'exprime ainsi à propos de simples directions de culte ou de pratique chrétienne, combien plus n'était-il pas conscient d'être l'organe d'une révélation divine toute personnelle quand il s'agissait du fond même de son enseignement religieux, de *son évangile* ! Il convient donc de distinguer ici trois degrés d'autorité :

1. Les ordres directs *du Seigneur*, qu'il a donnés pendant son séjour sur la terre et que Paul ne fait que rappeler sans en discuter les motifs (v. 10).
2. Les ordres *apostoliques* de l'apôtre qui s'imposent aux Eglises soumises à sa juridiction et qu'il leur donne comme organe d'une illumination supérieure attachée à sa mission spéciale. Quant à ceux-ci, il a soin d'en exposer les motifs, ne voulant pas demander à ses frères une obéissance *aveugle* (v. 12 à 17) (comparez 10.15).
3. Les directions qu'il donne comme *simple chrétien*, qu'il déclare lui-même purement facultatives et qu'il abandonne à l'appréciation de chaque croyant (v. 25).

Bien loin de confondre ces différents degrés et d'assimiler, par exemple, le second au troisième, nous devons reconnaître et admirer la netteté avec laquelle l'apôtre les distinguait et savait tirer les conséquences pratiques de cette distinction. — Le mot $\delta\omicron\kappa\tilde{\omega}$, *je crois*, n'est pas le moins du monde, comme l'ont pensé *Chrysostome* et d'autres, une manière modeste d'affirmer son inspiration. C'est évidemment, surtout si l'on tient compte du $\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega$, *moi aussi*, une expression ironique : « Or j'espère pourtant, même si mon autorité apostolique est contestée chez vous, que vous ne me refuserez pas la possession de l'Esprit divin, telle que vous la reconnaissez chez tous les chrétiens et particulièrement chez les nombreux conducteurs spirituels à qui vous accordez votre confiance (4.15) ».

Il est peu de chapitres de l'apôtre qui lui aient attiré des jugements aussi sévères.

A l'occasion du passage v. 29-31, on a déclaré que sa morale elle-même était « le jouet d'une christologie à courte vue ». Ce que nous avons trouvé dans ce passage, ce sont des directions pratiques dans lesquelles saint Paul tient compte de la relation entre le monde et l'Eglise jusqu'à la Parousie,

relation qui peut être dans le cours des temps plus ou moins tendue, mais qui dans tous les cas rend toujours difficile pour des époux chrétiens l'éducation et la conduite d'une famille. Quels parents pieux n'ont pas fait l'expérience pénible de ce fait ? A la vérité l'apôtre n'a pas prévu l'armistice qui s'établirait pour un temps entre les deux sociétés hostiles ; mais la lutte entre les principes opposés qui les animent, n'a jamais cessé, et à mesure que les derniers temps approcheront, elle redeviendra de plus en plus ce qu'elle était au temps apostolique. La morale de Paul ne dépend donc pas d'une erreur chronologique ; elle repose sur la juste appréciation de la position de l'Eglise dans le monde jusqu'à l'avènement du Seigneur.

On objecte contre ce même passage que chaque fidèle y est placé en face de la Parousie comme si cet événement devait terminer sa propre vie. Mais, en parlant de la sorte, Paul ne fait que ce qu'a fait le Seigneur lui-même. Jésus a écarté très expressément l'idée de la proximité de son retour (Matthieu 25.5 ; Marc 13.35 ; Luc 12.45 ; 13.18-21 ; 21.24 ; Matthieu 24.14) ; (comparez Marc 13.32) ; et malgré cela, voici comment il parle à ses disciples (Luc 12.36) : « Soyez semblables à des hommes qui attendent leur maître, quand il reviendra de la noce, afin que, quand il viendra et heurtera, ils lui ouvrent incontinent ». C'est qu'en effet la mort est pour chaque fidèle une parousie personnelle et anticipée. La parole de Jésus est donc pour tous jusqu'au dernier jour une vérité morale, mais cette vérité n'est que relative, jusqu'à ce que la promesse s'accomplisse au sens propre pour la dernière génération. Il en est de même des paroles de Paul.

On a prétendu encore que Paul enseignait ici la supériorité religieuse et morale du célibat, et tandis que les uns l'ont loué pour ce fait-là, d'autres l'en ont vertement réprimandé^a. On ne lui impute rien moins que de se mettre en contradiction manifeste avec la parole de Jésus qu'il cite lui-

^aEn particulier M^{me} de Gasparin dans son ouvrage sur *les Corporations monastiques*.

même, et avec Dieu^a ; et, ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que l'on prétend ne porter par là aucune atteinte à son infaillibilité apostolique. En effet, Paul ne déclare-t-il pas lui-même qu'il parle ici comme simple chrétien, non comme organe de la révélation divine ? — Mais est-il croyable que Paul, homme intelligent, n'eût pas remarqué les contradictions entre son conseil et les déclarations de Dieu et de Jésus-Christ, tandis que l'auteur de l'écrit cité les a si aisément discernées ? Ou que Paul, ayant discerné ces contradictions, les eût hardiment affrontées, et cela sans même essayer de dire un mot pour les résoudre ? Le fait est que tout ce que l'auteur écrit sur ce sujet provient de l'opinion erronée que Paul attribue une supériorité de *sainteté* au célibat. C'est ce qu'il ne fait pas un instant, comme nous l'avons vu, pas même dans le passage v. 32-34.

M. Sabatier, dans *l'Apôtre Paul*, p. 142, a reproduit, comme l'avaient fait MM. Reuss et Scherer, le jugement de Baur, d'après lequel Paul se serait fait à cette époque une idée grossière du lien conjugal. « Dans les épîtres de la captivité, dit-il, nous verrons saint Paul arriver à une appréciation plus large du mariage et de la vie domestique ». A ce jugement nous opposerons celui d'un savant allemand, très indépendant dans ses vues, M. *Heinrici*, qui s'exprime ainsi (p. 136) : « Nous avons ici (v. 14) la preuve que l'apôtre reconnaît le *caractère moral* du mariage et de sa relation avec le règne de Dieu ». Si à ce verset on joint le v. 16 et 11.3, on saura lequel de ces deux jugements est fondé sur les faits. *Sauver, sanctifier*, voilà certainement le but supérieur de l'association conjugale au point de vue chrétien, d'après l'auteur des épîtres aux Corinthiens.

^aOuvrage cité, II, p. 422 : « L'Éternel s'écrie : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ! Paul s'écrie : Il est bon à l'homme de n'être pas marié ! Paul dit : Je leur commande, non pas moi, *mais le Seigneur* : Que la femme ne se sépare pas (v. 10) ! Et à peine a-t-il tracé ces infaillibles paroles, que de son autorité il les renverse : Qu'elle se sépare (v. 15) ! »

VI. L'USAGE DES VIANDES CONSACRÉES AUX IDOLES ET LA PARTICIPATION AUX REPAS DE SACRIFICES (Ch. 8 à 10)

L'apôtre passe à un nouveau sujet qui, comme le précédent, paraît lui être suggéré par la lettre des Corinthiens et appartient au domaine de la liberté chrétienne. Les fidèles de Corinthe et des autres villes grecques se trouvaient dans une position difficile à l'égard de la société païenne qui les entourait. D'un côté, ils ne pouvaient renoncer absolument à leurs relations de famille et d'amitié ; l'intérêt même de l'Évangile ne le leur permettait pas. D'autre part, ces relations étaient pour eux pleines de tentations et pouvaient aisément les entraîner à des infidélités qui feraient d'eux le scandale de l'Église et la risée des païens. Parmi les points les plus épineux dans cet ordre de questions se trouvaient les invitations à participer à des banquets idolâtres. Le centre des cultes anciens était le sacrifice ; c'était à cet acte religieux qu'aboutissaient tous les événements importants de la vie domestique et sociale. Aussi bien que dans le judaïsme (comparez Deutéronome 27.7, les sacrifices de prospérité), ces sacrifices étaient suivis d'un banquet. Tout ce qui restait de la chair de la victime, après que les jambes, enveloppées dans la graisse, et les entrailles avaient été brûlées sur l'autel (voir *Edwards*) et que le prêtre avait reçu sa portion, revenait à la famille qui offrait le sacrifice, et ces viandes consacrées étaient mangées soit dans les appartements ou dans le bois sacré appartenant au temple, soit dans la maison de l'adorateur ; parfois aussi elles étaient vendues au marché. Et comme le sacrifice avait lieu ordinairement à l'occasion de quelque circonstance réjouissante, on invitait à la fête des parents et des amis parmi lesquels pouvaient aisément se trouver des chrétiens. Il pouvait aussi arriver que, lorsque ces viandes étaient vendues sur le marché, un chrétien se

trouvât dans le cas d'en manger soit chez lui, soit chez d'autres.

Or, différentes questions pouvaient s'élever à ce sujet. Et d'abord est-il permis à un chrétien d'assister à un banquet offert dans le temple de l'idole ? Les uns, au nom de la liberté chrétienne, répondaient « Oui ! » Ils se mettaient hardiment au bénéfice de l'adage : Toutes choses me sont permises (6.12; 10.23). Les autres disaient « Non ! » car sur un pareil terrain on s'expose à subir des influences malfaisantes et même diaboliques. Les scrupules des plus timorés allaient plus loin : Même dans une maison particulière, même dans sa propre maison, n'est-il pas dangereux de manger de cette viande qui a figuré sur l'autel de l'idole ? N'a-t-elle pas contracté une souillure qui peut contaminer celui qui en mange ? Nullement, répondaient les autres. Car les dieux des païens ne sont que des êtres d'imagination ; la viande offerte sur leur autel n'est ni plus ni moins qu'une viande ordinaire.

Ces derniers étaient certainement du nombre de ceux qui, à Corinthe, s'appelaient les disciples de Paul. Faut-il en conclure avec *Ewald* et d'autres que les premiers fussent uniquement les chrétiens d'origine juive qui se disaient disciples de Pierre ? Rien ne le prouve. Il est même assez difficile de soutenir, comme nous le verrons, en face de certains passages du ch. 8, que ces craintifs fussent surtout des chrétiens d'origine juive. Plusieurs interprètes, en dernier lieu *Holsten*, envisagent plutôt, et avec raison, me paraît-il, ces chrétiens méticuleux comme des croyants d'origine païenne, qui ne pouvaient se dégager tout à coup et complètement de l'idée dans laquelle ils avaient vécu depuis l'enfance, celle de la réalité et de la puissance des divinités qu'ils avaient adorées. Ils pouvaient être confirmés dans cette pensée par l'opinion juive, dont on trouve encore plus tard des traces dans l'Eglise, que les idoles représentaient de mauvais esprits. Quant aux judéo-chrétiens, le passage Romains ch. 14 montre en tout cas que nous ne devons pas les exclure entièrement. C'étaient des hommes que l'Evangile n'avait encore affranchis qu'à demi des préjugés nationaux, en particulier

de celui d'après lequel les divinités païennes étaient autant de personnalités diaboliques.

La solution de ces questions était hérissée de difficultés. Les uns tenaient vivement à leur liberté, les autres non moins sérieusement à leurs scrupules. L'apôtre devait éviter de favoriser soit la superstition chez ceux-ci, soit le libertinisme chez ceux-là. Il avait besoin de toute sa sagesse pratique et de tout son amour pour tracer sur ce sujet une ligne de conduite claire et propre à réunir les cœurs, au lieu de les diviser.

On a demandé pourquoi il n'avait pas simplement appliqué ici le décret de la conférence de Jérusalem (Actes 15), qui demandait aux croyants païens de Syrie et de Cilicie de renoncer à l'usage des viandes consacrées, par égard pour la répugnance des judéo-chrétiens. Et l'on a même été jusqu'à alléguer le silence de l'apôtre contre la réalité historique de ce décret. Mais 1° ce décret, par sa nature même, ne pouvait avoir qu'une valeur momentanée, et l'on reconnut bientôt à Antioche, à l'occasion du séjour de Pierre (Galates ch. 2), quelles difficultés pratiques soulevait son application. 2° Au moment et dans les circonstances où Paul l'avait accepté, cet apôtre n'avait point encore dans l'Eglise sa position normale. Son autorité apostolique venait à peine d'être reconnue par les apôtres. En Syrie et en Cilicie il n'était point encore sur son propre terrain, puisque ce n'était pas lui qui y avait fondé l'Eglise. Mais il en était tout autrement maintenant en Grèce ; et c'eût été déroger à sa position apostolique, aussi bien qu'à son spiritualisme évangélique, que de résoudre une question de vie chrétienne au moyen d'un décret extérieur semblable à un article de loi. C'est de l'esprit de l'Évangile qu'en vertu de son autorité et de sa sagesse apostoliques, il devait tirer la décision dont l'Eglise avait besoin. 3° Il importait d'autant plus à Paul d'en agir ainsi qu'il avait surtout à cœur de former la conscience des Corinthiens eux-mêmes et d'en faire jaillir spontanément l'intuition de la marche à suivre : « Je vous parle comme à des personnes intelligentes ; jugez vous-mêmes de ce que je dis » (10.15). C'est précisé-

ment en vertu de cette méthode suivie par l'apôtre que la discussion renfermée dans ces trois chapitres peut encore nous être si utile, quoique se rapportant à des circonstances toutes différentes. Paul à cette occasion remonte aux principes premiers de la conduite chrétienne, et nous n'avons plus qu'à les recueillir pour les appliquer à nos propres circonstances. 4° Enfin, ce sujet présentait une foule de complications qui ne pouvaient se résoudre par le décret sommaire d'Actes 15 et qui réclamaient un examen détaillé.

Voici la marche suivie par l'apôtre : Il traite d'abord la question ne se plaçant au point de vue de la charité. Un chrétien ne doit pas se demander : Qu'est-ce qui me convient le mieux ? mais : Qu'est-ce qui contribuera le plus sûrement au salut de mes frères ? (8.1 ; 9.22) Puis l'apôtre passe à une seconde considération, celle du salut de celui-là même qui est appelé à agir. Il faut en usant de sa liberté prendre garde non seulement de ne pas perdre les autres, mais aussi de ne pas se perdre soi-même (9.23 à 9.22). Enfin il conclut en récapitulant toute la discussion et en formulant quelques règles pratiques relatives aux divers cas particuliers qui pouvaient se présenter (v. 23 à 33).

1. La question considérée au point de vue du salut du prochain (8.1 à 9.22)

L'apôtre prouve que s'il y a une connaissance que tous possèdent également (v. 1 à 6), il reste une différence de degré qui impose des devoirs aux uns vis-à-vis des autres (v. 7 à 13) ; puis il montre par son propre exemple comment on doit remplir de semblables obligations (9.1-22).

a) La connaissance commune à tous

(v. 1 à 6)

8.1 A l'égard des viandes sacrifiées, nous savons que nous avons tous de la connaissance — la connaissance enfle, mais la charité édifie. 2 Si^a quelqu'un a la prétention de connaître^b quelque chose, il n'a pas encore^c connu^d comme il faut connaître. 3 Mais si quelqu'un aime Dieu, celui-là est connu de lui — 4 à l'égard donc du manger des viandes sacrifiées nous savons qu'il n'y a pas de faux dieux existant dans le monde et qu'il n'y a de Dieu^e qu'un seul.

On peut prendre la préposition *περί*, *au sujet de*, avec son régime comme une espèce de titre : « En ce qui concerne les viandes consacrées... » Il faut sous-entendre en ce cas « Voici ce que j'ai à vous dire » (comparez 8.1). Mais on peut aussi faire dépendre cette préposition du verbe *οἶδαμεν*, *nous savons*, ou bien de l'expression *γινῶσιν ἔχομεν*, *nous avons de la connaissance* ; dans ce sens : « Nous savons qu'au sujet des viandes sacrifiées nous avons tous de la connaissance ». En soi ce dernier sens pourrait convenir ; mais au v. 4, où se trouve la reprise de la phrase (après une interruption), ces mots : *nous avons de la connaissance*, sont omis et le *περί*, *au sujet de*, ne peut être expliqué là, et par conséquent aussi au v. 1, que dans l'un des deux premiers sens. La première construction est également écartée par le v. 4 où le *περί* ne peut dépendre que du verbe qui le suit, *οἶδαμεν*, *nous savons*. Nous sommes ainsi forcément conduits à la seconde construction : « Au

^a N A B P omettent ici le *δέ* (*mais* ou *or*) que lit T. R. avec tous les autres

^b T. R. lit avec K L *εἶδεναι* (*savoir*), au lieu de *εγνωνκεναι* (*connaître*), que lisent tous les autres

^c N A B P : *ουπω* (*encore*), au lieu de *ουδεπω* (*pas même encore*), que lit T. R. avec les autres

^d T. R. avec E K L : *εγνωνκε* ; tous les autres : *εγνω*. Ces derniers omettent *ουδεν* (*rien*) qu'ajoute T. R. avec les trois mêmes

^e T. R. avec K L Syr. ajoute ici *ετερος* (*d'autre Dieu*)

sujet des viandes... nous savons ». — Après un verbe tel que *nous savons*, il est plus naturel de donner à ὅτι le sens de *que*, que celui de *parce que*. Ce sens est confirmé par le v. 4 où il est évidemment le seul possible. — Plusieurs (*Flatt*, etc.) ont supposé que ces premiers mots : *Au sujet de... nous savons que...*, étaient tirés tels quels par l'apôtre de la lettre des Corinthiens. Les membres les plus avancés de l'Eglise se seraient exprimés ainsi : « Nous savons que chacun est suffisamment éclairé sur ce sujet, et par conséquent nous sommes parfaitement libres d'user de notre liberté en ce point ». Paul montrerait ensuite (v. 7) que cette affirmation est loin d'être exacte. Mais, s'il en était ainsi, il faudrait aussi attribuer aux Corinthiens les v. 4-6 qui sont la continuation de la phrase commencée au v. 1 ; or il est évident que c'est Paul qui parle dans ces versets. Le sujet de *nous savons* est donc avant tout Paul et Sosthènes qui adressent cette lettre, mais en même temps les Corinthiens que les auteurs renferment avec eux dans la même catégorie. Peut-être les Corinthiens avaient-ils écrit quelque chose de semblable à ce commencement ; et Paul trouve bon de le relever comme sa propre affirmation : « Oui, sans doute, nous savons, comme vous aimez à le répéter, que... » (comparez la maxime semblable reproduite par Paul 2 Cor. 5.11). — Comme ce commencement de phrase est repris au v. 4, il faut nécessairement admettre qu'une parenthèse s'ouvre dès le v. 1 et continue jusqu'à la fin du v. 3. La question est seulement de savoir où commence cette parenthèse. *Luther, Bengel, Olshausen, Heinrichi, Edwards*, etc., pensent qu'elle s'ouvre avec la conjonction ὅτι, à laquelle ils donnent ici le sens de *parce que*. Nous avons déjà écarté ce sens de ὅτι, et nous ajoutons que l'asyndeton suivant : « la connaissance enfle... » serait bien peu naturel sitôt après le commencement d'une parenthèse ; deux interruptions successives de la pensée ne sont pas admissibles. La parenthèse ne commence donc qu'à la seconde proposition du verset : « La connaissance enfle... » — *Tous* désigne dans la pensée de Paul tous ceux qui composaient l'Eglise. Ils avaient abjuré dans le baptême les erreurs du polythéisme et accepté ce que l'Eglise enseignait sur le seul vrai Dieu. Ils avaient donc tous une cer-

taine mesure de connaissance. Comment *Edwards* peut-il s'égarer au point de voir dans ce πάντες, *tous*, une allusion aux autres apôtres et au décret du concile de Jérusalem ?

Mais, à ce mot de connaissance, tout à coup l'apôtre s'arrête ; et il se livre à une courte digression sur l'inutilité et le néant d'une certaine espèce de connaissance, ainsi que sur la vraie nature de celle à laquelle doit être réservé ce beau nom. « De la connaissance, oui, chacun en a ; mais quand elle n'est que dans la tête et que le cœur est vide d'amour, la connaissance ne produit qu'une vaine *enflure*, présomption, vanité, légèreté. » — A cette idée d'enflure l'apôtre oppose celle d'*édification*, c'est-à-dire d'une construction solide et croissante ; c'est le plein, la réalité, en opposition au vide et à l'apparence. *L'amour* seul peut produire chez celui qui sait et, par lui, chez ses frères un progrès moral sérieux. L'amour seul puise en Dieu la connaissance réelle des choses divines et enseigne à celui qui la reçoit à l'adapter aux besoins de ses frères.

Verset 2. L'asyndeton du v. 2 (le δέ du T. R. paraît devoir être retranché) n'indique point une nouvelle interruption. C'est l'asyndeton si fréquent qui annonce la réaffirmation plus accentuée de la pensée précédente : « Oui, cette connaissance dénuée d'amour et de force pour édifier, à y regarder de plus près, n'est pas même une vraie connaissance ». L'expression εἰ τις δοκεῖ, *si quelqu'un croit savoir*, indique une vaine prétention ; le savoir réel est désigné au contraire par les mots *comme il faut connaître*. — On doit certainement lire avec presque tous les Mjj. ἐγνωκένοι, au lieu du εἰδέναι du T. R. ; comme le dit *Edwards*, le second de ces termes signifie *savoir* un fait, tandis que le premier signifie *connaître à fond*, avoir pénétré la chose. Or ce second sens est le seul qui convienne ici.

Il importe peu de lire avec les alex. οὐπω, *pas encore*, ou avec les gréco-lat. et les byz. οὐδέπω, *pas du tout encore*. Quant au pronom οὐδέν, *rien*, du T. R., il doit certainement être supprimé (avec la majorité des Mjj.). Il affaiblit l'idée au lieu de la renforcer. Ce n'est pas la connaissance de

ceci ou de cela que l'apôtre refuse à l'homme rempli de lui-même et vide d'amour ; c'est la possibilité de la connaissance elle-même. On ne connaît qu'en s'assimilant l'être à connaître et on ne se l'assimile qu'en renonçant à soi-même pour se donner à lui. Donc l'amour est la condition de toute véritable connaissance, et cela surtout quand il s'agit, comme ici, de Dieu, de sa pensée et de sa volonté (comparez 1 Jean 4.8 : « Celui qui n'aime pas, n'a pas connu Dieu ; car Dieu est amour »).

Le v. 3 est l'antithèse du v. 2 : Sans amour, pas de connaissance (v. 2) ; avec l'amour, vraie connaissance (v. 3). Mais pourquoi, au lieu de « Celui-ci connaît Dieu », l'apôtre dit-il *Celui-ci est connu de Dieu* ? Pense-t-il à nier la première de ces deux idées ? Assurément pas. Mais il franchit en quelque sorte ce premier degré qui va de soi, pour s'élever d'un bond au degré supérieur qui le suppose et l'implique. Être connu de Dieu dit plus que le connaître. C'est ce qui ressort de Galates 4.9 : « Mais maintenant ayant connu Dieu, bien plus, étant connus de lui ». Dans une résidence, chacun connaît le monarque ; mais chacun n'est pas connu de lui. Ce second degré de connaissance suppose l'intimité personnelle, en quelque sorte la familiarité ; caractère qui est étranger au premier. Il n'est donc pas nécessaire de chercher à donner à cette expression « être connu de Dieu » un sens exceptionnel, comme le faisaient *Erasme* : « Il est *reconnu* de Dieu comme son vrai disciple » ; et *Grotius* « Il est *approuvé* de lui ». *Bèze* allait même jusqu'à donner au passif ἔγνωσται, *est connu*, le sens d'un hophal hébreu : « Il *est* rendu connaissant, mis en possession de la connaissance de Dieu ». Le mot *connaître* est pris ici dans le même sens que Psaumes 1.6 : « L'Éternel connaît la voix des justes », passage que compare justement *Heinrici*. L'œil de Dieu peut pénétrer dans le cœur qui l'aime et sa lumière l'illuminer. Dans cette lumière une communion intime se forme entre lui et Dieu, et cette communion est la condition de toute véritable connaissance, de celle de l'homme par Dieu comme de celle de Dieu par l'homme. — Le pronom οὗτος, *celui-ci*, ne se rapporte pas à Dieu, mais à l'homme ; il si-

gnifie « Celui-ci vraiment », en opposition à ces πάντες, *tous*, auxquels on attribuait si aisément à Corinthe le privilège de la connaissance (v. 1).

Après cette digression, qui n'était que trop motivée, l'apôtre revient à la pensée qu'il avait commencé à énoncer v. 1.

Verset 4. Le οὖν, *donc*, indique, comme si souvent, la reprise de la phrase interrompue, mais avec cette différence qu'au *fait* de la connaissance (le γινῶσιν ἔχειν) Paul substitue, comme objet du *nous savons*, le *contenu* de cette connaissance. — Le terme de βρῶσις, *l'acte de manger*, qu'il introduit ici (il ne se trouvait pas au v. 1), a quelque chose de dédaigneux ; il fait ressortir le caractère inférieur et matériel de l'acte dont il s'agit. — Le contenu de cette connaissance, que Paul attribue à tous les chrétiens, est la croyance monothéiste, telle qu'elle est résumée dans les deux propositions suivantes. Et d'abord le néant des idoles ; οὐδέν pourrait être adjectif : « *aucune* idole ». Il faudrait en ce cas appliquer le terme d'idole à la fausse divinité elle-même. Aucune de ces *divinités* adorées par les païens n'a une existence dans le cercle des êtres réels (*le monde*). Ainsi Meyer, de Wette, etc. Mais, dit Edwards, il est douteux que εἰδωλον, *l'idole*, puisse désigner le faux-dieu, sans l'image qui le représente ; les exemples cités ne le prouvent point. Il explique : Il n'y a pas dans la création d'image visible de Dieu ; la seule image réelle de Dieu est celle qui est dans le ciel, Christ (Colossiens 1.15 ; 2 Corinthiens 4.4). Mais on sent aisément combien cette pensée est étrangère au contexte. Il s'agit pour le moment de Dieu ; plus tard seulement Paul en viendra à Jésus-Christ, comme seul *Seigneur* (v. 6). Ce qui a engagé à faire de οὐδέν un adjectif, c'est le οὐδεὶς suivant qui signifie évidemment *aucun*. Mais pourquoi la construction des deux propositions devrait-elle être la même ? Le οὐδέν doit être pris comme attribut : « Qu'une idole *n'est rien* dans le monde ». Il faut se rappeler que la statue était censée chez les païens être la demeure et l'agent du dieu lui-même, de sorte que l'apôtre veut dire : Si dans le monde des êtres vous en cherchez un qui corresponde à la statue et à la personne de Jupiter, d'Apollon,

etc., vous ne trouverez *rien*. — Dans la proposition suivante, il faut retrancher le mot ἕτερος, *autre* (que lit le texte reçu). — Il n’y avait certainement pas à Corinthe un seul chrétien qui n’eût signé ces deux propositions, et il est possible que l’apôtre les ait empruntées à la lettre même de l’Église. Lui-même les confirme en les expliquant, mais aussi en les complétant et en les limitant prudemment dans les deux versets suivants.

8.5 Car lors même qu’il y en a plusieurs qui sont nommés dieux, soit dans le ciel, soit sur la terre, comme il y a réellement plusieurs dieux et plusieurs Seigneurs, 6 néanmoins pour nous il y a un seul Dieu, le Père, de qui sont toutes choses, et nous sommes pour lui, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par^a lequel sont toutes choses, et nous sommes par lui^b.

Καί γάρ, *et en effet*. Paul affirme, d’accord avec les Corinthiens, que, quelle que soit la multiplicité des dieux adorés par les païens, le chrétien ne reconnaît qu’un Dieu, celui dont il définit ici le caractère, et qu’un Seigneur, intermédiaire entre ce Dieu et les hommes. « L’imagination des Grecs, dit *Beet*, remplissait de divinités les cieux visibles et invisibles et, sur terre, les montagnes, les forêts et les rivières. » Ce sont là les λεγόμενοι θεοί, les êtres désignés du nom de dieux et adorés comme tels, mais qui, comme le fait sentir cette épithète, n’ont que le *nom* de la divinité. Les deux propositions qui commencent, l’une par εἴπερ, *lors même que*, l’autre par ὡςπερ, *comme en effet*, ont été très diversement comprises, selon qu’on a entendu les deux verbes εἰσί, *sont*, qui se trouvent en tête de l’une et de l’autre, d’une existence logique ou d’une existence réelle. Aux yeux de *Rückert, Olshausen, Meyer, Kling, Hofmann*, il s’agit dans les deux cas d’une existence réelle, dans ce sens : « Si même (εἴπερ) les dieux de la mythologie existent réellement (supposition qui n’est pas absurde), conformément à ce que (ὡςπερ) il existe réellement des dieux et des seigneurs en abondance (les anges à leurs divers degrés énumérés par Paul Ephésiens 1.21 ; Co-

^aB seul lit δι’ ον (*à cause duquel*), au lieu de δι’ ου (*par lequel*).

^bOn trouve chez quelques Pères et Mnn. cette addition : « Et un seul Esprit saint dans lequel sont toutes choses ».

lossiens 1.16 ; comparez Deutéronome 10.17 et Psaumes 136.2-3), si même de tels dieux existent réellement, il n’y a cependant pour nous, chrétiens, qu’un Dieu et qu’un Seigneur ». Mais on ne s’explique point clairement la relation entre ces deux existences réelles dont la première serait posée comme hypothétique, puis la seconde comme certaine, et qui pourtant se rapporteraient toutes deux à un seul et même sujet. D’autres, comme *Chrysostome*, *Calvin*, *Bèze*, *Néander*, *de Wette*, envisagent ces deux existences comme imaginaires. « Lors même que (εἴπερ) les païens adorent une multitude de dieux fictifs, comme on peut voir en effet (ὡσπερ) que, d’après eux, tout est rempli de dieux et de seigneurs. . . » Mais *de Wette* lui-même ne peut se cacher la tautologie oiseuse de ces deux propositions de sens réellement identique. Des troisièmes, tels que *Grotius*, *Billroth*, entendent le premier des deux εἰσί, *sont*, dans le sens d’une existence réelle, le second dans celui d’une existence imaginaire : « Lors même qu’il existe réellement une foule d’êtres, comme le ciel, le soleil, la lune, la terre, l’océan, dont on fait des dieux, comme on peut voir en effet que chez les païens ce sont des divinités ». Mais dans quel but l’apôtre insisterait-il de la sorte sur la réalité des créatures que le paganisme avait divinisées ? Si, comme cela est exact, l’un des deux verbes doit désigner une existence réelle, l’autre une existence fictive, n’est-il pas bien plus naturel d’interpréter dans ce dernier sens celui des deux εἰσί (*sont*) qui est accompagné du participe λεγόμενοι, *appelés* ? Car cette apposition ne force pas sans doute (comparez 2 Thess. 2.4) à attribuer un caractère imaginaire à ces dieux, mais elle le permet et y conduit. Voici dans ce cas le sens du verset : « Lors même qu’il y a en abondance des êtres appelés dieux et adorés comme tels, dont l’imagination des païens peuple et le ciel et la terre (Jupiter, Apollon, Mars, Cérès, Bacchus, les nymphes), comme en effet (ὡσπερ) il existe réellement — il ne faut point s’y tromper — plusieurs dieux et plusieurs seigneurs. . . » Par ces derniers mots, l’apôtre veut dire que, si les divinités mythologiques particulières ne sont que des fictions, derrière ces fictions il y a pourtant une réalité dont il faut tenir compte. 10.20, il déclare expressément que « ce

que les Gentils sacrifient, ils le sacrifient aux démons » ; non assurément qu'il envisage le dieu Jupiter comme un démon et le dieu Apollon comme un autre démon ; mais dans le paganisme en général il reconnaît l'œuvre d'esprits malfaisants qui ont détourné l'homme de Dieu et ont rempli le vide ainsi formé dans les âmes par cette vaine et impure fantasmagorie. C'est dans le même sens qu'il désigne les démons Ephésiens 6.12 comme « les dominateurs des ténèbres actuelles », qu'il appelle Satan, 2 Cor. 4.4, le *Dieu de ce siècle* qui aveugle les infidèles, et que Jésus lui-même le nomme le *Prince de ce monde* (Jean 12.31 ; 14.30). Le terme *plusieurs dieux* se rapporte aux chefs de ce royaume ténébreux ; celui de *plusieurs seigneurs*, aux esprits inférieurs, les agents subordonnés (comparez dans notre épître 15.24). — Si la critique, telle qu'elle se pratique à cette heure, avait le moindre intérêt à opposer notre épître à celle aux Romains, comme il lui serait aisé de soutenir, au moyen de ce passage, ou qu'elles proviennent de deux auteurs différents ou que les idées de l'apôtre s'étaient transformées entre l'une et l'autre ! En effet l'explication que donne Paul de l'origine du paganisme dans l'épître aux Romains (ch. 1) est purement psychologique et fait entièrement abstraction de toute influence exercée par des êtres supérieurs. Mais les deux explications sont vraies simultanément et se complètent. L'apôtre relève dans chaque épître ce qui importe au sujet qu'il traite ; dans les Romains, où il veut faire ressortir la corruption de l'humanité, il montre l'origine *morale* de l'idolâtrie, comment ce grand péché collectif est sorti du cœur de l'homme ; dans notre épître, où il a en vue certaines règles pratiques à tracer pour la conduite des Corinthiens, il fait ressortir l'influence diabolique qui a concouru à produire le paganisme. N'y a-t-il pas une leçon de prudence et de sage réserve à tirer de ce fait pour tant d'autres cas analogues ?

On comprendra plus tard dans quel but l'apôtre relève simultanément ici ces deux aspects de la vérité : d'un côté, le néant des divinités païennes, et, de l'autre, la réalité diabolique qui se cache sous cette vaine fantasma-

gorie. Le premier point de vue justifiera la liberté concédée à l'égard du manger des *viandes* sacrifiées ; le second, la défense absolue de participer aux *banquets* idolâtres.

Verset 6. A ces dieux et seigneurs fictifs et pourtant réels en un certain sens, Paul oppose énergiquement par l'adverbe ἄλλά, *mais*, et par le pronom ἡμῶν, *pour nous*, mis en tête, le seul Dieu et le seul Seigneur que reconnaisse la conscience chrétienne. Le titre *le Père*, ajouté au mot *Dieu*, est pris dans le sens absolu dans lequel il comprend sa paternité et par rapport à Christ et par rapport à nous. L'apôtre ajoute ici deux notions : celle de la provenance des choses de Dieu seul (ἐξ οὗ, *de qui*) et celle de la consécration morale des fidèles à lui seul (εἰς αὐτόν, *pour lui*). Dans un tel contexte il ne peut avoir l'intention de décrire par là sa grandeur et sa perfection ; mais il veut dire que rien de ce qui fait partie de l'univers créé par un tel Etre (les viandes sacrifiées en particulier) ne saurait souiller le croyant (10.25-26). Comment ce qui est fait par Dieu pourrait-il l'empêcher d'être et de rester pour Dieu ce qu'il doit être ? (voir *Hofmann*).

Comme Dieu, le Père, est opposé aux divinités païennes principales, *Christ, le Seigneur*, l'est aux divinités secondaires, qui servaient d'intermédiaires entre les grands dieux et le monde. Ce que Paul veut dire, c'est que, comme le monde est *de* Dieu et l'Eglise *pour* Dieu, ainsi le monde est *par* Christ et l'Eglise aussi *par* lui.

La première des deux proposition relatives à Christ, *par lequel sont toutes choses*, ne peut, comme le reconnaissent tous les interprètes actuels, *de Wette, Heinrici, Reuss, Meyer*, et même *Pfleiderer* et *Holtzmann*, s'appliquer qu'à l'œuvre de la création. *Baur* pense que le *διὰ* peut se rapporter dans la première proposition, aussi bien que dans la seconde, à l'œuvre de la rédemption. Mais le ἡμεῖς, *nous*, de la seconde proposition oppose clairement les chrétiens, comme objets de la rédemption, à τὰ πάντα, *toutes choses*, comme objets d'une autre œuvre qui, ainsi que le montre la proposition précédente, ne peut être que la création. *Holsten* seul ne peut se

résoudre à cet aveu. Il ne trouve dans ces mots : *toutes choses par lui*, que l'idée du gouvernement de toutes choses par le Christ glorifié. Mais le *par lui* répond au *de lui* (ἐξ αὐτοῦ) de la proposition précédente et ne peut par conséquent s'appliquer qu'à la même œuvre, celle de la création, dont Dieu est l'auteur et Christ l'agent. C'est la même pensée que Colossiens 1.15-17, où le ἐν répond à notre διὰ, et que Jean 1.3, où le δι' αὐτοῦ exprime la création de toutes choses *par* le Logos. L'idée que *Holsten* trouve dans cette proposition serait d'ailleurs hors de toute relation avec le but de Paul, qui est de faire comprendre qu'un aliment divinement créé ne peut séparer l'homme de Dieu. Le *Vaticanus*, au lieu de δι' οὗ, lit δι' ὃν, à cause de qui ; c'est évidemment là une faute de copiste. — Dans la seconde proposition le mot ἡμεῖς, *nous*, opposé à *toutes choses*, montre qu'il s'agit de la création spirituelle accomplie par Christ, de l'œuvre du salut. Ces mots ont leur commentaire dans Colossiens 1.18-22, comme les précédents dans Colossiens 1.15-17. Ils forment le pendant de la seconde proposition précédente relative à Dieu. Dans l'ordre physique, nous sommes *de* Dieu et *par* Christ ; dans l'ordre spirituel, nous sommes *par* Christ et *pour* Dieu.

Nous avons déjà fait observer plus d'une fois combien, malgré la diversité des formes, les intuitions de Paul se rencontrent avec celles de Jean. Nous venons de le voir à l'occasion du régime δι' οὗ qui rappelle si vivement le δι' αὐτοῦ de Jean 1.3. Cette relation est également frappante si nous comparons au point de vue christologique cette parole de Paul avec Jean 17.3. Dans les deux passages, la distinction personnelle entre Dieu et Christ est fortement accentuée, lors même que la communauté de nature entre tous les deux ressort de cette distinction même et de tout le reste des livres où ces paroles sont renfermées. *Reuss* prétend qu'il y a là, dans l'évangile de Jean, deux théories opposées marchant côte à côte ; mais il faudrait dans ce cas en dire autant des écrits de l'apôtre Paul dont personne cependant ne conteste la rigoureuse logique. En fait il n'y a contradiction ni chez l'un ni chez l'autre ; car tous deux accentuent avec la pleine

conscience de ce qu'ils affirment, la subordination du Fils dans l'unité de la vie divine (voir à 3.23).

C'est ici l'un des passages qui établissent la complète unité de la christologie de l'apôtre dans ses premières lettres et dans celles de la captivité (Colossiens, Ephésiens, Philippiens). « Que l'on cesse donc, dit avec raison Gess (*Apost. Zeugn.*, II, p. 295), de déclarer la christologie des épîtres postérieures contraire à celle de Paul d'après laquelle Christ ne serait rien de plus que l'homme idéal ou l'homme céleste, et cela lors même qu'on est forcé de reconnaître que notre passage fait de lui le médiateur de la création de l'univers ! »

Jusqu'ici, veut dire saint Paul, nous sommes tous d'accord, mais voici maintenant le point où commence la différence, et cette différence impose au chrétien qui aime, des égards et des sacrifices envers ceux dont le sentiment diffère du sien.

**b) La différence dans la connaissance,
avec les obligations pratiques qui en résultent
(v .7 à 13)**

8.7 Mais la connaissance n'est pas en tous. Quelques-uns, par l'habitude^a qu'ils ont jusqu'à présent^b de [croire à] l'idole, mangent la viande comme sacrifiée à l'idole, et leur conscience qui est faible en est souillée.

La forte opposition indiquée par le ἄλλ' οὐκ, *mais non pas*, et par la place donnée en tête de la phrase au ἐν πᾶσιν, *en tous* (opposé à ἡμῖν, à

^a✠ A B P Cop. Cyr. lisent συνηθειᾶ (*l'habitude*), tandis que le T. R. avec D E F G 4 Mnn. It. Syr^{sch} Vg. lisent συνειδήσει (*la conscience*).

^bLes deux mots εως ἄρτι (*jusqu'à présent*) sont placés par le T. R. avec A L P après του εἰδωλου, tandis que ✠ B D E F G It. Syr^{sch} Cop. les placent avant.

nous, v. 6), peut se paraphraser comme suit : « Mais cette connaissance monothéiste possédée par nous tous n'a pas encore déployé dans la conscience de tous toutes ses conséquences ». Au premier coup d'œil les premiers mots de ce verset semblent contredire l'assertion du v. 1 (« nous savons que nous avons tous de la connaissance »), et c'est la prévision de cette contradiction qui avait envisagé plusieurs interprètes à ne rapporter ces mots du v. 1 qu'aux chrétiens éclairés de Corinthe (*Bèze, Flatt, etc.*) ou à ceux-ci en leur adjoignant l'apôtre (*Meyer*). Le v. 7 se rapporterait dans ce cas aux chrétiens faibles seulement et s'accorderait sans peine avec le v. 1. Mais en échappant ainsi à une contradiction, on tombe dans une autre. Comment expliquer dans ce sens le πάντες, *tous*, du v. 1, en face du οὐκ ἐν πᾶσιν, *pas en tous*, du v. 7 ? Le *tous* du v. 1 aurait dû nécessairement être limité par une restriction. Il y a plus : comme l'observe *de Wette*, l'apôtre vient de déployer au v. 6 le contenu de la connaissance, et il l'a fait comme parlant non au nom de quelques-uns, mais au nom de *tous* les chrétiens (*nous*, en opposition aux païens). La contradiction apparente entre le v. 1 et le v. 7 doit donc se résoudre différemment. Il faut tenir compte de deux différences d'expressions. Au v. 1, *tous nous avons* ; ici, *en tous n'est pas* ; au v. 1, *de la connaissance*, une certaine connaissance (γνῶσις sans article) ; au v. 7, *la connaissance* (γνῶσις avec l'article) : « Tous ont la connaissance monothéiste en général (une certaine connaissance, v. 1) ; mais *la* connaissance précise dont il s'agit ici (c'est que les divinités païennes n'existent pas et par conséquent ne peuvent contaminer ni les viandes qui leur sont offertes ni ceux qui les mangent), cette connaissance n'est pas *en tous*, n'est pas arrivée encore au vif de la conscience de tous, de manière à les affranchir tous de tout scrupule ». Combien de vérités nous possédons, pour avoir appris notre catéchisme, dont nous sommes loin d'avoir tiré encore les conclusions pratiques ! Combien de gens se moquent de la croyance aux revenants, que la peur des esprits épouvante quand ils se trouvent seuls la nuit ! Elles sont nombreuses les superstitions idolâtres qui exercent encore leur action sur notre chrétienté monothéiste. — Les *forts* d'entre les

Corinthiens ne faisaient pas cette distinction entre la connaissance théorique et son application pratique ; et voilà pourquoi ils se croyaient dispensés de tout égard envers les faibles : « La liberté de manger des viandes, sacrifiées résulte logiquement du principe monothéiste, commun à tous ; tant pis pour ceux d'entre nous qui manquent de logique ! Nous n'avons pas à nous gêner pour un frère qui raisonne mal ». C'était fort de logique, mais faible d'ἀγάπη (*d'amour*). Et voilà pourquoi l'apôtre avait introduit au commencement de ce chapitre la petite digression sur la vanité de la connaissance sans l'amour.

Il y a lieu d'hésiter entre la leçon du T. R. : τῆ συνειδήσει, *par la conscience*, d'après les byz. et les gréco-lat, l'Itala et la Peschito, et celle des alex. et d'une traduction syriaque postérieure : τῆ συνήθεια, *par l'habitude*. Meyer, Heinrid, Holsten sont revenus, contrairement à l'autorité de Tischendorf (8^e édition), à la leçon reçue. Ils allèguent sa difficulté. Mais n'est-il pas très improbable que le mot συνήθεια, si rare dans le N.T. (il n'y reparait que deux fois), ait été substitué au terme de συνείδησις qui se retrouve dans ce même verset et deux fois encore dans ce chapitre (v. 10 et 12) ? Quant au sens, συνείδησις, *la conscience*, désignerait la conviction intime de la *réalité* de l'idole, qui chez ces personnes-là a survécu à leur conversion. Celui de συνήθεια désigne *l'habitude* qu'elles ont d'envisager l'idole comme un être réel. Les mots ἕως ἄρτι, *jusqu'à maintenant*, surtout placés, comme ils le sont dans la plupart des Mjj., avant τοῦ εἰδώλου, portent naturellement, non sur le verbe, mais sur le substantif qui précède et conviennent parfaitement à la notion d'habitude : une habitude (qui dure) jusqu'à maintenant, après même que la croyance nouvelle aurait dû y mettre fin. Si cette leçon est la vraie, il faut presque nécessairement en conclure que les personnes dont il s'agit étaient d'origine païenne. Le vieux préjugé sous l'empire duquel elles avaient vécu, résistait à la logique. Elles ne pouvaient s'imaginer que ces puissances qu'elles avaient si longtemps révérees sous les noms de Zeus, de Mars, de Minerve, etc., n'eussent pas quelque réalité.

Dès lors la viande offerte sur leur autel ne pouvait plus être de la simple viande ; elle devait avoir pris quelque chose du caractère malfaisant de ces êtres eux-mêmes. Donc le chrétien qui la mange en cette qualité (ὡς εἰδωλόθυτον, *comme sacrifiée*), est souillé par le fait même. — Que veut dire l’apôtre par l’expression de *conscience faible* ? Le terme de συνείδησις, *conscience*, désigne proprement la *connaissance* que le moi a de lui-même, de lui-même comme voulant et faisant le bien ou le mal (conscience morale), et de lui-même dans ce qu’il pense et connaît (conscience théorique^a). Il s’agit ici de la conscience morale. Elle est faible parce qu’un scrupule religieux dont l’Evangile aurait dû l’affranchir, la lie encore à des êtres qui n’existent pas et l’empêche de fonctionner normalement. Probablement ces anciens païens, tout en adhérant à la croyance en un seul Dieu, envisageaient encore leurs divinités d’autrefois, sinon comme des dieux, du moins comme des puissances redoutables. L’apôtre ajoute que cette conscience sera *souillée*, si la personne mange de cette viande dans cet état. En effet, cet acte demeure sur elle comme une tache qui sépare du Dieu saint celui qui l’a commis en se désapprouvant lui-même.

8.8 Or un aliment ne nous rend pas présentable^b à Dieu ; car^c ni^d , si nous en mangeons, nous n’avons quelque chose de plus, ni, si nous n’en mangeons pas, nous ne manquons de quelque chose. 9 Mais prenez garde que votre liberté ne tourne en scandale aux faibles^e.

La transition entre ce verset et le précédent est celle-ci : En mangeant une telle viande tu peux donc conduire le faible à se souiller (v. 8) ; mais pour toi-même tu n’as rien à gagner, pas plus que tu n’as quelque chose à perdre, en n’en mangeant pas. La conclusion saute aux yeux. — Le verbe

^aVoir le développement de ce sujet chez Holsten, *Evangelium des Paulus*, t. I, p. 311.

^bT. R. avec D E L P lit παριστησι (*présente*), tandis que **N** A B Cop. lisent παραστησει (*présentera*).

^c**N** A B omettent γαρ (*car*).

^dNous avons suivi dans l’ordre de ces deux propositions la leçon d’ **N** D E F G L P It. Syr. ; l’ordre inverse est suivi par A B.

^eT. R. avec L : ασθενουσιν ; tous les autres : ασθενεσιν.

παριστάναι, *présenter*, s'emploie souvent de la présentation des offrandes à Dieu (comparez Romains 8.1 ; 6.13, etc.) ; et si on lit le verbe au présent avec le T. R., c'est le sens le plus naturel : « Il n'est pas en la puissance d'un aliment de rien ajouter ou de rien retrancher au prix qu'a pour Dieu notre consécration à son service ». Si on lit le futur avec les alex., il faut, comme *Holsten* et d'autres, appliquer ce verbe au moment du jugement (comparez 2 Cor. 4.14 ; Romains 14.10 : « Un aliment ne nous fera pas subsister devant Dieu à ce moment-là »). Ce sens est beaucoup plus étranger au contexte ; car la menace ne viendra que plus tard (v. 11 et 12). Les parallèles cités en sa faveur ne prouvent rien, le verbe *présenter* étant employé là dans une relation toute différente. C'est ici une maxime générale, à laquelle convient le présent. — *Bengel, Meyer, Hofmann*, afin d'expliquer plus aisément le rapport de cette proposition avec les deux alternatives suivantes, donnent à ce verbe un sens moralement indifférent : « Un aliment ne détermine ni en bien, ni en mal (*neque ad placendum, neque ad displicendum*, *Bengel*) notre relation avec Dieu ». Ce sens serait plus naturel dans le style philosophique que dans la langue biblique. Le sens que nous avons donné peut convenir en vue des deux propositions suivantes ; la privation de ce qui ne rapporte rien, ne fait rien perdre. — L'ordre des deux propositions suivantes dans A B (voir note critique) est condamné par les autres Mjj. et par les anciennes versions. — *Calvin, Molsheim* et d'autres ont vu dans ce verset une objection des Corinthiens : « Un aliment ne pouvant nous faire ni accueillir, ni condamner, nous pouvons par conséquent agir à volonté ». Paul répondrait au v. 9. Mais cette argumentation serait plutôt opposée que favorable à la conduite des forts. Car si cet aliment ne peut rien leur faire gagner ni perdre, mais peut par eux faire pécher leur frère (v. 7), il est évident qu'ils doivent s'en abstenir dans les cas où ce dernier effet peut se produire. Le résultat du v. 8 est donc qu'il n'y a en soi aucune importance à attacher à cet aliment. De là le v. 9 : mais il y a de l'importance à ne pas faire, au moyen de cet aliment, pécher son frère.

Verset 9. Le δέ est adversatif : *mais*. Le terme βλέπετε, *considérez bien*, est opposé à la légèreté avec laquelle ces Corinthiens usaient de leur droit. — Dans le mot ἐξουσία, *pouvoir, droit, ici liberté*, il y a allusion à la formule favorite des forts à Corinthe : « Toutes choses me sont permises ». Il faut observer la relation entre ἐξουσία et ἔξεστι. — Le pronom αὕτη, *cette liberté-là*, fait contraster fortement cette faculté, qui en elle-même est un avantage, avec les effets malfaisants qu'on peut lui faire produire en l'exerçant imprudemment. — Et maintenant de ces considérations générales l'apôtre en vient à l'application.

8.10 Car si quelqu'un te^a voit, toi qui as de la connaissance, assis à table dans un temple d'idole, sa conscience, à lui qui est faible, ne sera-t-elle pas édifiée au point de manger des viandes sacrifiées ? 11 et^b ton frère^c qui est faible périt^d ainsi par^e ta^f connaissance, lui pour qui Jésus-Christ est mort.

Le *car* indique que c'est ici le danger que Paul avait en vue quand il disait : *Prenez garde !* au v. 9. Ce *quelqu'un* est l'un des *quelques-uns* du v. 7. — Il est évident qu'il faut préférer la leçon δέ, *te*, à celle des Mjj. qui omettent ce pronom. — Le terme de εἰδωλεῖον, l'emplacement où l'idole est dressée, n'est pas usité dans le grec classique ; il n'est pas même mentionné dans le grand dictionnaire de Passow. Il a été formé par les écrivains juifs (1 Maccabées 1.47 ; 10.83), sur le modèle des mots βακχεῖον, ποσειδωνεῖον, temple de Bacchus, de Neptune, etc. ; l'apôtre l'emploie sans doute pour éviter de se servir du mot ναός (*Edwards*). — Il est peu probable qu'un ancien Juif se fût trouvé dans l'enceinte d'un temple idolâtre, et encore bien moins que la vue d'un chrétien participant à un tel banquet eût pu lui ins-

^aB F G omettent σε (*te*).

^bT. R. avec D E F G L Syr. lit και (*et*) ; **N** B : γαρ (*car*) ; A P : ουν.

^cT. R. avec L P place le mot ἀδελφος (*frère*) après ασθενων (*faible*), tandis que les autres lisent ο αδελφος (*le frère*) et placent ces mots après γνωσει (*connaissance*).

^dT. R. avec E F G L Syr. lit απολειται (*périra*) ; **N** B D P : απολυται (*périt*).

^eT. R. avec L lit επι (*sur*) ; les autres εν (*dans, par*).

^fB omet ση (*ta*).

pirer le désir de manger des viandes sacrifiées ; ce spectacle lui aurait au contraire causé de l'horreur. Le faible est donc plutôt, comme nous l'avons dit, un ancien païen. — Le terme οὐκ οἰκοδομηθήσεται, *sera édifiée*, est employé avec une ironie évidente. Il suffit de se rappeler que le croyant plus avancé aurait dû par sa connaissance supérieure édifier l'autre en éclairant sa conscience et en l'affranchissant de ses faux scrupules, tandis que par son imprudence il l'entraîne à fouler aux pieds sa conscience et substitue ainsi la fausse édification à la vraie : il l'éclaire et le fortifie à sa perte ! Une belle édification ! Il peut paraître étonnant que Paul laisse passer ici la conduite du chrétien fort sans le rendre attentif au mal qu'il peut se faire à lui-même, en assistant à un pareil banquet dans un lieu semblable. Mais l'apôtre ne s'écarte jamais de son sujet. Ce sujet est ici l'abnégation commandée par la charité envers le prochain. Il traitera plus tard (10.15-21) l'autre côté de la question, celui qui concerne le danger auquel s'expose le fort lui-même.

Verset 11. Si on lit *car* avec les deux plus anciens Mjj., cette particule porte sur le terme ironique de *sera édifié* : « Edifié, *car* il en périt ! » Mais il me paraît plus naturel de lire simplement avec tous les autres Mjj. et la Peschito καί, dans le sens de *et ainsi*. Quant au temps du verbe, le présent *périt*, chez les alex., doit être préféré au futur *périra* du T. R. L'apôtre pense à l'effet immédiat : « Il est dès ce moment en voie de perdition ». Une infidélité, si petite qu'elle paraisse, sépare le fidèle de son Seigneur : en s'interposant entre le sarment et le cep, elle interrompt la communication de vie qui devait avoir lieu de l'un à l'autre. Dès ce moment la mort spirituelle commence, et si cet état continue et s'aggrave, comme cela est inévitable en pareil cas, c'est la perdition éternelle qui en est le terme (comparez Romains 14.15). Chacun des mots de ce verset a une force particulière : *faire périr*, quel succès ! un *faible*, quelle magnanimité ! par la *connaissance*, qui devait être employée à son avancement ; quelle fidélité dans l'emploi de la grâce reçue ! un *frère* sur lequel il fallait veiller comme sur la pru-

nelle de ton œil, quelle charité ! un homme pour l'amour duquel *Christ* a consenti à mourir, quelle reconnaissance ! — C'est ce dernier trait, le péché envers Christ, que l'apôtre fait plus particulièrement ressortir, comme le plus grave de tous, dans le verset suivant.

8.12 Or en péchant ainsi contre les frères et en froissant leur conscience qui est faible, c'est contre Christ que vous péchez. 13 C'est pourquoi, si un aliment scandalise mon^a frère, je ne mangerai plus jamais de chair, afin de ne pas scandaliser mon frère.

Toute atteinte portée à la conscience d'un frère, lors même qu'on ne l'entraînerait pas par là à commettre une infidélité, est un péché commis contre Christ dont nous compromettons l'œuvre si douloureusement accomplie. Il y a encore ici une énergie particulière dans chaque terme : τύπτειν, proprement *frapper* ; συνείδησις, une *conscience*, ce qu'il y a de plus sacré ; ἀσθενοῦσα, *faible*, faiblissante, réclamant par conséquent les plus grands égards ; εἰς Χριστόν, *contre Christ* ; le crime suprême.

Verset 13. Cette pensée du v. 12 réagit si vivement sur le cœur de l'apôtre qu'elle lui inspire une sorte de vœu par lequel il est prêt à engager sa vie entière. Le διόπερ, *c'est pourquoi*, résume tous les motifs précédemment indiqués, en particulier celui du v. 12 : *contre Christ*. — Au lieu d'un aliment, il faudrait logiquement : *cet* aliment ou une *viande*. Mais l'apôtre généralise l'idée, quoique dans la seconde partie du verset il revienne par l'expression *la chair*, au cas particulier. Il emploie la première personne parce qu'il s'agit ici d'un sacrifice que l'on peut bien s'imposer à soi-même, mais qu'on n'a pas le droit d'imposer à d'autres. Il s'abstiendrait plutôt de viande toute sa vie que de causer une seule fois par cet aliment une chute à l'un de ses frères. — *Holsten* résume bien l'idée de ce chapitre en disant : Les forts avaient cherché la solution de la question dans le point de vue de la connaissance et de ses droits ; l'apôtre la trouve dans le point de vue de l'amour et de ses obligations.

^aD F G It. omettent μου (*mon*).

Les derniers mots de ce chapitre sont évidemment la transition au passage suivant dans lequel Paul continue à présenter aux Corinthiens son propre exemple, en leur rappelant le grand et constant sacrifice volontaire dont il accompagne l'exercice de son apostolat. Comme l'observe parfaitement *Calvin* (et c'est là la vraie transition du ch. 8 au ch. 9) : « *Quia in futurum pollicendo non omnibus fecisset fidem, quid jam fecerit, allegat* ». Au sacrifice éventuel du v. 13 il ajoute, comme exemple plus convaincant encore, le sacrifice qu'il a déjà fait et qu'il renouvelle chaque jour, le renoncement à tout salaire de la part des Eglises fondées par lui.

c) L'exemple d'abnégation donné par Paul

(9.1-22)

On comprend sans peine par ce que nous venons de dire le lien qui unit le passage suivant à la question traitée par l'apôtre. Il n'en reste pas moins vrai que le sujet dont il va s'occuper reçoit un développement si considérable que l'on peut difficilement se refuser à l'idée qu'il avait des raisons particulières pour l'exposer ici avec tant de détails. Cette supposition est confirmée par les allusions à une sourde hostilité contre son apostolat, qui se trouvent en abondance dans les trois premiers versets du chapitre, et plus clairement encore par un passage de la seconde épître où les accusations odieuses de ses adversaires, au sujet de cette conduite désintéressée de l'apôtre, sont tirées au plein jour. Nous voyons en effet par 2 Cor 12.11-18, qu'au lieu d'admirer l'abnégation de saint Paul, ses ennemis à Corinthe s'en faisaient une arme contre lui, en prétendant que, s'il ne se faisait pas entretenir par *ses* Eglises, c'est qu'il ne se sentait pas l'égal des véritables apôtres, et que, du reste, il trouvait bien le moyen de se dédommager d'une autre manière des renoncements qu'il paraissait s'imposer. Notre première aux Corinthiens suppose déjà tout cela ; mais par prudence Paul

ne fait encore que l'effleurer. Dans les v. 1-3, il établit la réalité de son apostolat ; puis il en déduit (v. 4-14) son droit apostolique de se faire entretenir. Il explique ensuite (v. 15-18) le vrai motif pour lequel il s'est refusé l'usage de ce droit ; enfin dans les v. 19-22 il montre comment le principe d'abnégation qu'il vient de professer s'étend à sa manière d'agir tout entière dans l'exercice de son ministère.

Réalité de son apostolat

9.1 Ne suis-je pas libre^a ? Ne suis-je pas apôtre ? N'est-il pas vrai que j'ai vu Jésus^b, notre Seigneur ? N'êtes-vous pas mon œuvre dans le Seigneur ?

Ces questions accumulées trahissent l'émotion qui s'empare de l'apôtre à mesure qu'il aborde ce sujet délicat. Avant de montrer comment il a renoncé à ses droits, il doit prouver que ces droits existent, et, pour cela, qu'il est vraiment apôtre. Si avec le T. R. on commence par cette question : *Ne suis-je pas apôtre ?* elle ne peut signifier que : « Ne suis-je pas libre d'user des droits que me confère cette charge ? » Mais cette question arriverait d'une manière bien brusque à la suite du verset précédent, et les deux dernières questions du verset se rattachent bien plus directement à l'idée de l'apostolat qu'à celle de la liberté. C'est par conséquent par celle-ci qu'il faut commencer avec les alex. : *Ne suis-je pas libre ?* Cette question est aussi en relation plus naturelle avec la dernière idée du chapitre précédent. Nous verrons que l'apôtre finira (v. 19-22) par cette idée de la liberté chrétienne par laquelle il avait commencé. Cette liberté de Paul est celle de manger de la viande sacrifiée et en général de s'affranchir totalement, lorsqu'il le trouve bon, des usages juifs (v. 19 et 20). — De sa liberté, comme chrétien, Paul passe, dans la seconde question, à sa dignité d'apôtre et aux droits

^aT. R. avec D E F G K L It. etc. place ces deux questions dans l'ordre inverse ; nous avons suivi l'ordre de **N** A B P plusieurs Mnn. Syr^{sch} Cop.

^bT. R. avec D E K L P Syr. Cop. lit Ἰησοῦν Χριστόν.

qu'il possède comme tel. Le verbe οὐκ εἰμί, *ne suis-je pas*, est placé avant l'attribut dans les deux questions, parce que c'est sur l'idée *d'être* qu'est l'accent : « Ne suis-je pas *réellement* ? » Un *apôtre* est un envoyé immédiat du Seigneur qui seul peut conférer un tel mandat. Mais l'appel à l'apostolat implique une rencontre personnelle avec Christ, et voilà ce qui amène la troisième question : *N'ai-je pas vu... ?* Quand, à Jérusalem, on voulut élire un apôtre pour remplacer Judas, on choisit les deux candidats parmi ceux qui avaient accompagné Jésus « du baptême de Jean à l'ascension, afin qu'ils fussent témoins de sa résurrection » (Actes 1.22). Si Paul eût seulement entendu la bonne nouvelle, comme tous les autres croyants, de la bouche des Douze, quels qu'eussent été ses dons, il n'eût jamais pu prétendre au titre d'apôtre. C'est pourquoi le terme *j'ai vu*, dans ce contexte, ne peut se rapporter ni à quelque circonstance dans laquelle Paul aurait vu Jésus à Jérusalem pendant son ministère terrestre, ni non plus à une simple vision que le Seigneur lui aurait accordée. Ce terme ne peut désigner que le fait historique, positif, de l'apparition de Jésus sur le chemin de Damas. Jamais on n'a cru dans l'Eglise primitive qu'une rencontre accidentelle avec Jésus ou une vision, comme celle d'Etienne mourant, pût donner droit au titre d'apôtre (comparez 15.8 et Actes 22.14). — Les alex. retranchent le mot *Christ* pour ne conserver que le nom *Jésus*, et avec raison ; car il s'agit ici du personnage historique apparu à Paul, de celui qui lui a dit : « Je suis Jésus que tu persécutes ». Le titre de *notre Seigneur* désigne ce Jésus comme le souverain de l'Eglise qui seul a le droit de conférer l'apostolat (comparez Galates 1.1 et Actes 1.24-26). — Mais l'apparition du Seigneur à Paul était connue surtout, sinon uniquement, par son propre récit ; pour la nier, ses adversaires n'avaient donc qu'à mettre en doute son sens rassis ou sa bonne foi. C'est pourquoi l'apôtre ajoute une nouvelle preuve de son apostolat, empruntée à l'expérience même des Corinthiens, la fondation de leur Eglise par lui, Paul ; c'est le sujet de la quatrième question. La force de cet argument est moins dans le fait même de la fondation de l'Eglise que dans la coopération du Seigneur puissamment manifestée dans le cours de cette

œuvre. Les mots ἐν κυρίῳ, *dans le Seigneur*, portent sur la question tout entière et non pas seulement sur les mots ἔργον μου, *mon œuvre*; ils sont le vrai point d'appui de la conclusion à tirer. Nous savons par le passage 2.1-5 combien l'apôtre se sentait faible, désarmé, tremblant, lorsqu'il fonda cette Eglise. Aussi cette œuvre ne pouvait-elle être attribuée qu'à la puissance de Christ agissant dans sa faiblesse et touchant elle-même les cœurs. C'est à cette expérience de la coopération de Christ au travail de son serviteur que Paul en appelle dans les deux versets suivants qui se rattachent spécialement à cette dernière question et en énoncent la conclusion.

9.2 Si pour d'autres je ne suis pas apôtre, je le suis au moins pour vous; car le sceau de mon apostolat^a, c'est vous qui l'êtes dans le Seigneur; 3 c'est là ma défense auprès de ceux qui font des enquêtes sur moi.

Les datifs *pour d'autres* et *pour vous* ne sont pas seulement des datifs d'appréciation (au jugement de), mais aussi des datifs de relation, comme l'observe Rückert. Quand Paul n'aurait été en relation d'apôtre avec aucune autre Eglise, aussi vrai que l'Eglise de Corinthe était une Eglise fondée par lui, il possédait dans son rapport avec elle ce titre d'apôtre. Elle était le *sceau* officiellement apposé par le Seigneur lui-même à sa mission apostolique, et il eût été un peu étrange que ceux qui étaient eux-mêmes la preuve vivante de son apostolat missent Paul dans le cas de le leur prouver.

L'asyndeton entre les v. 2 et 3 annonce une réaffirmation émue de l'idée du v. 2. L'émotion s'explique par les derniers mots : *ceux qui font enquête*. L'apostolat de Paul est à Corinthe l'objet d'une enquête! A Corinthe on discute sur la nature de l'apparition par laquelle Christ lui a conféré l'apostolat! On va peut-être jusqu'à le présenter, ainsi qu'en Galatie, comme un disciple des apôtres révolté contre ses maîtres! Il est permis de supposer que cette parole ne s'applique pas aux membres mêmes de l'Eglise,

^aT. R. lit avec D E F G K L της εμης; ⚭ B P : μου της.

à ceux dont Paul vient de dire qu'ils sont sa vivante apologie, mais aux émissaires étrangers arrivés à Corinthe. (Comparez Galates ch. 1 où Paul répond à des accusations semblables.) — Le pronom αὐτή relève vivement cette idée d'apologie : « Cette apologie-là, c'est vous-mêmes, vous l'œuvre du Seigneur par moi ». Après avoir ainsi établi la réalité de son apostolat, du moins par rapport à cette Eglise, il en tire la conséquence : son droit est d'être entretenu par l'Eglise de Corinthe et par les autres qu'il a fondées.

Son droit apostolique à un salaire.

9.4 N'avons-nous pas le droit de manger et de boire^a ? 5 N'avons-nous pas le droit de conduire avec nous une femme sœur, comme les autres apôtres et les frères du Seigneur et Céphas ? 6 Ou moi seul et Barnabas n'avons-nous pas le pouvoir de ne pas^b travailler ?

Paul emploie le pluriel (*nous avons*), parce qu'il pense aussi à Barnabas qui agissait sur ce point de la même manière que lui (v. 6) ; peut-être veut-il aussi parler de Silas et de Timothée qui avaient travaillé avec lui à la fondation de l'Eglise de Corinthe en s'associant à cette manière d'agir (comparez v. 11 : « Si nous avons semé parmi vous des choses spirituelles... ») Les termes *manger* et *boire* reçoivent du contexte ce sens spécial : manger et boire aux frais de l'Eglise. Il ne s'agit plus ici du manger des viandes sacrifiées. L'interrogation par μή suppose comme évidente la réponse négative : « Il n'est *pourtant pas* (μή) possible que nous n'ayons *pas* (οὐκ) le droit... ? »

Verset 5. Le droit de Paul et de Barnabas, en tant qu'apôtres du Seigneur, est démontré jusqu'au v. 14 par une série d'arguments dont le premier, v. 5 et 6, est tiré de l'exemple des *autres apôtres* et des *frères du Seigneur*. Non seulement ceux-ci se faisaient entretenir personnellement par

^aT. R. avec A E K L P : πιειν (*boire* ; B : πειν ; N D F G : πιν.

^bT. R. avec D E K L lit του devant μη εργάζεσθαι, qu'omettent tous les autres. — Vulg. Tert. Hil. Ambros. omettent μη (*d'agir ainsi*).

les Eglises qu'ils visitaient, mais chacun d'eux conduisait avec lui sa femme qui participait à cet avantage. Le texte grec signifie « une sœur comme femme ». La *Vulgate* traduit « une femme comme sœur » ; on comprend dans quel intérêt. *Clément d'Alexandrie*, à la fin du II^e siècle, ne fait aucune difficulté de reconnaître le fait que tous les apôtres étaient mariés (*Strom.* III, p. 448), et *Ambrosiaster* (probablement le diacre romain Hilaire au IV^e siècle) déclare (2 Corinthiens 11.2) « que tous les apôtres, excepté Jean et Paul, ont eu des femmes » (voir *Heinrici*, p. 240). — Le terme περιάγειν, *conduire à l'entour*, ne peut s'appliquer qu'à des voyages missionnaires habituels. Ce petit mot dissipe en quelque mesure l'obscurité dans laquelle les livres des Actes laisse la carrière du plus grand nombre des Douze. Il nous fait comprendre aussi quel rôle important ont joué les frères de Jésus dans la propagation primitive du christianisme. Ils doivent avoir occupé le premier rang parmi les évangélistes qui venaient immédiatement après les apôtres (Ephésiens 4.11). Ces frères de Jésus étaient, d'après les évangiles, au nombre de quatre : Jacques, Joses, Simon et Jude (Matthieu 13.55 et parall.). Une antique tradition fait d'eux des frères aînés de Jésus, issus d'un premier mariage de Joseph. Plus tard on a cherché à identifier deux ou même trois d'entre eux avec les apôtres de même nom ; ils auraient été cousins de Jésus, fils d'un frère de Joseph, nommé Alphée. Après sa mort, Joseph et Marie les auraient pris dans leur maison pour les élever avec Jésus ; c'est là ce qui faisait qu'on les appelait ses frères. L'aîné, Jacques, serait l'apôtre Jacques, fils d'Alphée (Matthieu 10.3) ; Simon, l'avant-dernier, serait l'apôtre Simon le Zélote (Matthieu 10.4 ; Luc 6.15) et le cadet, Jude, serait l'apôtre Jude Lebbée ou Thaddée (Matthieu 10.3 ; Luc 6.16). Cette ingénieuse combinaison se heurte aux deux paroles Jean 7.5, où, quelques mois avant la Passion, il est dit des frères de Jésus « qu'ils ne croyaient pas en lui » — ils n'étaient donc pas du nombre des Douze — et Actes 1.13-14, où, même après l'ascension, ils sont encore placés en dehors du cercle des apôtres. On s'est aussi appuyé, pour les identifier avec les Douze, sur notre passage même. Car, a-t-on dit, puisque Pierre est mentionné à côté

des apôtres, quoiqu'il fût l'un d'entre eux, il peut fort bien en être de même des frères de Jésus. Mais il n'est pas nécessaire de donner aux deux *καί*, *et*, dans notre verset, un sens identique. On peut interpréter : « les autres apôtres, *ainsi que* (premier *καί*) les frères de Jésus, *et spécialement* (second *καί*) Céphas ». Il n'y a donc, quant aux frères de Jésus, que deux suppositions possibles : ou qu'ils étaient, selon une tradition déjà rappelée, des frères de père de Jésus, ou qu'ils étaient ses frères puînés. On sait quel ascendant donna dans l'Eglise à l'aîné d'entre eux, Jacques, cette qualité de frère du Seigneur (comparez Galates 1.19; 2.1-10; Actes ch. 15). — Les évangiles nous apprennent positivement que Pierre était marié (Matthieu 8.14). La tradition nomme sa femme tantôt Concordia, tantôt Perpetua. Pierre est nommément mentionné, parce qu'il occupait le premier rang parmi les apôtres et les évangélistes ; c'était l'exemple par excellence.

Verset 6. La conjonction *ἢ*, *ou*, a ici le sens qu'elle a si fréquemment chez Paul : « *Ou bien* dans le cas contraire arriverait-il que?... » — Sans doute Barnabas n'avait pas été appelé à l'apostolat par le Seigneur dans le même sens que Paul (v. 1) ; mais par sa collaboration à l'œuvre de l'apôtre des Gentils, il était comme compris dans son apostolat. Cependant il reste une différence importante entre lui et Paul, différence qui ressort d'une manière caractéristique par l'application de l'adjectif (*μόνος*, *seul*, uniquement à Paul. C'est exactement la même relation que suppose Galates ch. 2 (en comparant surtout les v. 8 et 9). — Le terme *travailler* reçoit du contexte un sens déterminé : gagner sa vie par son travail. Quelques autorités latines omettent la négation *μή* et traduisent *de faire ainsi*, c'est-à-dire de vivre à vos frais. Ce sens du mot *ἐργάζεσθαι* est impossible.

A cet argument historique tiré de l'exemple des apôtres, Paul en ajoute un second emprunté au *droit commun*.

9.7 Qui fait la guerre à ses propres frais ? Qui cultive une vigne et n'en mange pas le fruit^a ? Ou^b qui paît un troupeau et ne se nourrit pas du lait du troupeau ?

L'Évangile est profondément humain ; il accueille tout ce qui est conforme à la nature normale. Ainsi Paul s'approprie sans hésiter le principe renfermé dans les trois exemples cités qu'il tire de la vie ordinaire. Ce principe est celui-ci : Celui qui consacre son travail à une œuvre, doit pouvoir vivre de cette œuvre. Le militaire quitte son métier pour la guerre : son entretien lui est dû par celui au service duquel il combat ; ὀψώνια, *solde*, proprement les aliments cuits que l'on ajoute au pain ; de là : la solde en nature, puis aussi en argent. — Le vigneron met toute sa vie au soin de la vigne de celui qui le prend à son service (Matthieu 20.1-7) ; il doit participer à son fruit. La leçon du T. R. : *de son fruit* (ἐκ τοῦ καρποῦ), est plus exacte pour le sens ; mais c'est probablement une correction de l'autre leçon mieux appuyée, καρπὸν, *son fruit*, expression qui ne signifie pas nécessairement que ce fruit lui revienne tout entier, comme s'il était propriétaire. Les trois exemples du soldat, du vigneron et du berger se présentent d'autant plus naturellement à l'esprit de l'apôtre que le peuple de Dieu est souvent dépeint chez les prophètes comme une armée, comme une vigne, comme un troupeau. — Puis Paul corrobore cet argument tiré du droit commun par un troisième qu'il emprunte au *droit divin*.

9.8 Dis^c-je cela selon l'homme, ou la loi aussi n'ordonne-t-elle pas cela^d ? 9 Car dans la loi de Moïse il est écrit : Tu n'emmuselleras^e pas le bœuf qui foule le blé. Dieu s'inquiète-t-il des bœufs ?

^aT. R. avec E K L Syr. Cop. lit ἐκ τοῦ καρποῦ (*de son fruit*) ; les 8 autres Mjj. : τον καρπον (*le fruit*).

^bB D E F G Sah. omettent η (*ou*).

^cD E F G It. Vulg. lisent λεγω, au lieu de λαλω que lit T. R. avec tous les autres.

^dT. R. avec A L P lit η ουχι και ο νομος ταυτα λεγει. **N** A B C D E Cop. : η και ο νομος ταυτα ου λεγει. F G : η ει και ο νομος ταυτα λεγει.

^eT. R. avec **N** A C E K L P : φιμωσεις B D F G : κημωσεις.

Dieu avait ordonné aux Juifs (Deutéronome 25.4) que, lorsque arrivait la moisson, le bœuf, tout en foulant le blé qu'il avait contribué à produire par le travail pénible du labour, ne fût pas emmuselé et empêché par là de jouir aussi, conjointement avec l'homme, du fruit de sa peine. Chez les païens on ne se faisait aucun scrupule d'en agir différemment, et c'est pourquoi Dieu interdit expressément cet usage à son peuple. Le but de Dieu, en agissant de la sorte, était évidemment de cultiver dans le cœur de son peuple des sentiments de justice et d'équité. Ce but moral ressort non seulement de la défense en elle-même, mais encore de toutes les autres prescriptions qui accompagnent celle-là dans les chapitres 24 et 25 du Deutéronome : celle de rendre au pauvre son vêtement pris en gage, aussitôt après le coucher du soleil (24.10-13) ; celle de payer à l'ouvrier pauvre son salaire le soir même (v. 14-15) ; celle de ne pas faire mourir l'enfant avec le père coupable (v. 16-18) ; celle de laisser toujours, en faisant les récoltes, un grappillage pour les veuves et les étrangers (v. 19-22) ; celle de ne pas faire appliquer au criminel plus de quarante coups (25.1-3), etc. Tout ce contexte ne montre-t-il pas assez clairement quel était le but de la défense citée ici ? Ce n'était pas par sollicitude pour les bœufs que Dieu faisait cette défense ; il y avait d'autres moyens de pourvoir à la nourriture de ces animaux. En réclamant des Israélites l'exercice de la mansuétude et de la reconnaissance, même envers un pauvre animal, il est clair que Dieu se proposait d'obtenir, à plus forte raison, des Israélites la même manière d'agir envers les ouvriers humains dont ils réclamaient le secours dans leur travail. Ce sont les devoirs des *êtres moraux* les uns envers les autres que Dieu voulait inculquer par ce précepte. — L'expression *selon l'homme* est opposée à la loi, qui possède une autorité divine. Ici l'apôtre emploie le terme λέγω, *déclarer, ordonner*, tandis qu'en parlant de son propre dire il avait employé simplement le mot λαλῶ, *énoncer*.

Verset 9. Il faut probablement préférer la leçon du *Vaticanus*, κημώσσεις, à celle du T. R., φημώσσεις. Le sens est le même, mais la seconde leçon

est sans doute provenue des LXX. Le verbe κημοῦν signifie plus spécialement fermer la bouche *par une muselière*, tandis que φιμοῦν signifie fermer la bouche en général, par un moyen quelconque. — On foule le blé en Orient en faisant passer sur les épis étendus dans l'aire des chevaux ou des bœufs, ou bien aussi un petit chariot traîné par ces animaux et sur lequel le conducteur se tient debout. — Quand Paul demande si Dieu *s'inquiète des bœufs*, il est bien clair qu'il ne parle pas de Dieu comme créateur, mais de Dieu comme donnant la loi (v. 8), *in ferendâ lege*, comme dit Calvin ; car dans le domaine de la création et de la Providence « il ne néglige pas même le plus petit passereau » (Calvin). Comme nous l'avons vu, c'était au cœur de l'Israélite qu'il visait en faisant cette défense.

9.10 Ou n'est-ce pas absolument à cause de nous qu'il déclare cela ? Car c'est bien à cause de nous qu'il a été écrit que celui qui laboure doit labourer avec espérance et que celui qui foule doit participer à l'objet espéré^a.

Le sens du ἢ, *ou*, est celui-ci : « Ou, si ce ne peut être pour les bœufs que Dieu a parlé ainsi, n'est-ce pas absolument pour nous, c'est-à-dire en vue du cœur de l'homme à former aux sentiments généreux ? » Le πάντως peut signifier *entièrement, absolument* (pas du tout à cause des bœufs) ; mais il pourrait aussi, comme Luc 4.23, avoir le sens de *certainement*. — La suite montre que la réponse sous-entendue est fortement affirmative : « Oui absolument ; pour nous ! car c'est bien pour nous qu'il a été écrit que... » Le δι' ἡμῶς, *pour nous*, signifie qu'en légiférant de la sorte, c'était le bien moral de l'homme, non la satisfaction des bœufs que Dieu avait en vue. On a

^aIl y a trois leçons :

1. L'occidentale ou des gréco-latins D F G It. : τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ μετεχειν (*participer à son espérance*).
2. L'alexandrine dans **NA** B C P Syr. Sah. Cop. : ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετεχειν (*dans l'espoir de participer*).
3. La byzantine dans T. R. avec E L K : τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ μετεχειν ἐπ' ἐλπίδι (*avec l'espoir de participer à son espérance*).

rapporté parfois le ἡμῶς, *nous*, aux ministres de l'Évangile. Rien ne justifie cette application restreinte. Il eût fallu dans ce cas ὑπὲρ ἡμῶν, *en notre faveur*. L'opposé des bœufs, ce sont les hommes, et non pas les apôtres. Paul ne supprime donc nullement le sens historique et naturel du précepte, comme le pensent de Wette, Rückert, Meyer, Reuss, Edwards et tant d'autres. Il le reconnaît pleinement, et c'est précisément en partant de ce sens qu'il s'élève à une application supérieure. Dans la conduite que Dieu prescrit à l'homme envers cet animal, qui lui sert d'ouvrier fidèle, Paul trouve la preuve de la conduite que l'homme doit tenir à plus forte raison envers ses serviteurs humains, et à plus forte raison encore l'Église envers ses ministres. Toute gradation s'écroulerait à l'instant où l'on supprimerait le plus bas degré de l'échelle, celui auquel pensait directement Moïse ; c'est là ce que l'apôtre comprenait aussi bien que ceux qui le critiquent. Bien loin d'allégoriser arbitrairement, il applique, par un *a fortiori* bien fondé, à une relation supérieure ce que Dieu avait prescrit par rapport à une relation inférieure. — Le *car* porte, comme si souvent, sur la réponse affirmative sous-entendue. Et le raisonnement est celui-ci : « Le précepte n'a tout son sens qu'appliqué à un être raisonnable. Car ce ne sont pas les bœufs que la prévision de la jouissance au jour de la moisson peut encourager durant les peines du labour. L'ouvrier humain, au contraire, peut calculer d'avance la participation au résultat de son travail qui lui sera accordée, et être soutenu par cet espoir. Voilà ce que Dieu a voulu faire comprendre à son peuple en lui interdisant de priver le bœuf de jouir du résultat de son travail au jour heureux de la moisson. » — On peut, comme le font plusieurs, expliquer le ὅτι dans le sens de *parce que* : « Cela a été écrit, parce que voici comment il est juste que la chose se passe dans toutes les relations » ; ou bien on peut traduire par le simple *que*, ce qui fait de la phrase suivante le sujet de ἐγράφη, *il a été écrit*. Paul envisagerait dans ce sens la phrase dépendante de ὅτι comme la simple paraphrase du mot : *Tu n'em-muselleras point...*, dans le Deutéronome ; mais ce v. 10 renferme une idée toute nouvelle. En tout cas, il serait très forcé de donner à ce ὅτι le sens

de : « pour démontrer que... », que propose *Edwards*.

Cette paraphrase apostolique du commandement mosaïque est généralement bien mal comprise, et cela parce qu'on envisage les deux actes de *labourer* et de *fouler* comme deux exemples parallèles ; ce seraient deux travaux dont Paul déclarerait qu'ils doivent se faire l'un et l'autre avec l'attente de la récompense. Avec cette idée-là, il n'est plus possible de rien comprendre à la parole et au raisonnement de l'apôtre. Conformément à une intuition générale dans les Ecritures, l'acte du labour est un travail dur et pénible, et celui qui s'y livre a par conséquent besoin d'un encouragement. Cet encouragement, c'est l'espérance de pouvoir participer un jour au produit de la récolte. L'acte de fouler au contraire n'a rien de pénible ; il appartient au jour de la moisson, par conséquent à l'heure de la joie, à la fête par laquelle le laboureur est récompensé de sa peine. Sur tout cet ordre d'idées, comparez Psaume 126.5-6 : « Ceux qui sèment avec larmes, moissonnent avec chants de triomphe. Celui qui porte la semence pour la mettre en terre, ira en pleurant ; il reviendra avec des cris de joie quand il rapportera ses gerbes ». Et si cela est vrai à l'égard de l'homme, cela doit l'être aussi à l'égard de l'être d'ordre inférieur qui partage son travail et ses peines. Mais il ne peut en être ainsi pour le bœuf, qui a labouré avec lui, qu'à la condition qu'une muselière ne vienne pas le priver de sa portion au moment de la fête, en l'empêchant de savourer le fruit qu'il a contribué à produire.

Bien loin donc que les deux actes de labourer et de fouler soient dans le rapport de deux exemples juxtaposés, comme on ne cesse de les envisager, le premier seul est considéré comme un travail ; le second est la récompense légitimement attendue par l'ouvrier qui a accompli le premier. Il suffit de comprendre cela pour reconnaître que la leçon conservée par les Mjj. gréco-latins est la seule qui corresponde à la pensée de l'apôtre : « Celui qui laboure doit labourer avec espérance (c'est ce qui le soutient dans ce travail pénible), et (quand le jour de la moisson est arrivé) au moment

où il foule, il ne doit pas être frustré du bien espéré (comme ce serait le cas si on l'emmuselait en ce jour-là) ». Ayant été à la peine, il doit aussi être à la récompense, en jouissant de la récolte. Les copistes alexandrins ayant compris, ainsi que les commentateurs en général, ces deux actes de labourer et de fouler comme deux travaux également pénibles qui ont tous deux droit à la récompense attendue, ont cru devoir appliquer aussi à l'acte de fouler cette notion d'espérance qui ne s'appliquait qu'au labour ; de là leur leçon : « Et celui qui foule, [doit fouler] *avec l'espérance de participer* ». Les byzantins, après avoir bien commencé comme les occidentaux, se sont laissé égarer par le texte alexandrin déjà faussé et ont ajouté, comme eux, à la fin de la seconde proposition les mots : ἐν ἐλπίδι, *dans l'espérance*, qui, comme nous l'avons vu, n'ont pas de sens appliqué à celui qui foule. L'application à la relation entre l'apôtre et l'Eglise qu'il a fondée, est ainsi parfaitement claire. Le moment arrive où l'apôtre, après avoir labouré et semé péniblement, a le droit de participer à la récolte en recevant de la communauté une fois formée ce qui est nécessaire à son entretien. Lui refuser ce fruit de son pénible labeur à ce moment-là, ce serait agir contre l'esprit du précepte mosaïque, changer pour l'ouvrier fidèle une légitime attente en déception.

Ce passage bien compris est on ne peut plus instructif. Comment ne pas sourire en entendant les déclamations de nos modernes contre la manie allégorisante de l'apôtre Paul ; ou en voyant un *Edwards* lui-même se figurer que celui qui laboure, c'est l'ouvrier qui fonde une Eglise, et celui qui foule, ce sont les ouvriers subséquents qui l'édifient ! Paul n'allégorise nullement, ni dans le sens d'*Edwards*, ni d'aucune autre manière. Du sens littéral et naturel du précepte il dégage une profonde vérité morale, une loi d'humanité et d'équité, et tirant de son enveloppe temporaire cette leçon permanente, il l'applique avec une admirable justesse au cas donné. — De plus nous avons à recueillir de l'étude de ce passage un enseignement très important quant à la conservation du texte. Tous nos grands critiques modernes, *Lachmann*, *Tischendorf*, *Trégelles*, *Westcott* et *Hort* croient devoir

donner dans la règle la préférence aux leçons des anciens Mjj. alex., et l'on paraît jouer le rôle d'un arriéré si on ne les suit pas docilement sur cette voie. Or voici un cas où l'altération du texte dans ces documents est patente, et où l'on discerne sans peine l'idée fautive qui a produit cette altération. L'exégèse devra-t-elle, comme l'exigeraient *Westcott* et *Hort*, fermer les yeux à la lumière et maintenir un texte décidément altéré, parce qu'il a pour lui le *Vaticanus* et le *Sinaïticus*? Il n'est pas permis à l'interprète des saintes Ecritures de subordonner son bon sens à l'arbitraire, à l'inintelligence ou à la négligence des anciens copistes.

Les deux versets suivants renferment moins des arguments nouveaux en faveur du droit apostolique qu'établit Paul, que des réflexions subsidiaires, destinées à faire mieux comprendre combien le précepte, fondé sur les analogies humaines (v. 7) et sur le droit biblique (v. 8-10), s'applique plus rigoureusement encore à l'apôtre et à ses compagnons d'œuvre qu'il ne le semblerait à première vue.

9.11 Si nous avons semé chez vous ce qui est de l'Esprit, est-ce une grande chose que nous moissonnions^a ce qui est de la chair ?

Quand le vigneron et le berger participent au fruit de leur travail, quand le bœuf mange le blé tout en le foulant, la part ainsi concédée à l'ouvrier est prise sur le produit même de son travail et par conséquent sa part est de la même nature que ce produit. Il n'en est pas ainsi du salaire du prédicateur. Ce qu'il reçoit est d'une valeur bien inférieure à ce qu'il a donné. Il en résulte que son droit à être entretenu est bien plus incontestable encore qu'il ne le paraissait en s'en tenant aux exemples précédents. — Le pluriel *nous avons semé* ne peut se rapporter qu'aux trois fondateurs de l'Eglise de Corinthe, Paul, Silas et Timothée (2 Cor. 1.19). — Le datif ὑμῖν, *pour vous*, est le datif de faveur ; ils sont le sol qui a bénéficié de la semence répandue avec tant de labeur. A ce datif correspond le génitif ὑμῶν, *de vous*, de votre part, qui indique l'origine du salaire. — Il nous paraît qu'il faut lire avec les

^aT. R. avec **N** A B K : περισσομεν ; C D E F G L P It. : περισωμεν.

alex. le conjonctif $\vartheta\epsilon\rho\acute{\iota}\sigma\omega\mu\epsilon\nu$, plutôt que l'indicatif $\vartheta\epsilon\rho\acute{\iota}\sigma\omicron\mu\epsilon\nu$. Les gréco-lat. ont substitué le second au premier à cause du $\epsilon\acute{\iota}$, *si*, qui ne semblait pas convenir au mode conjonctif. Mais c'est précisément le contraire qui est vrai, car la récolte dont il s'agit n'existe qu'en pensée, d'après Paul, et il ne demande nullement qu'elle se réalise. — A ce premier *a fortiori*, l'apôtre en ajoute un second.

9.12 Si d'autres ont part à ce droit sur vous, n'y participons-nous pas encore bien plutôt nous-mêmes ? Mais nous n'avons point usé de ce droit ; nous supportons tout, afin de ne pas mettre obstacle^a à l'évangile de Christ.

Ce droit d'entretien, les Corinthiens l'ont accordé à d'autres, depuis que Paul les a quittés ; comment le déniaient-ils à celui et à ceux (*nous*) qui leur ont les premiers apporté le salut ? — L'apôtre fait allusion à des ouvriers venus après coup, et lorsque l'Eglise était déjà fondée. Ce sont soit des docteurs corinthiens, soit aussi les intrus judaïsants. Le passage 2 Cor. 11.20 ne laisse aucun doute sur la manière dont ces derniers exploitaient leur ministère dans cette Eglise : « Si quelqu'un vous assujettit, si quelqu'un vous dévore, si quelqu'un vous prend votre avoir... , vous le supportez ». Ces étrangers taillaient donc les Corinthiens à merci, et Paul et ses compagnons n'auraient pas possédé le droit dont ils renonçaient à faire usage ! *Hofmann* établit ainsi le contraste, plutôt, il est vrai, d'après la pensée que d'après les termes de l'apôtre : « Nous avons le droit et nous n'en usons pas ; eux, ils n'ont pas le droit et ils en usent ». — L'expression $\tau\eta\varsigma \epsilon\acute{\xi}\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ a été diversement comprise. Quelques-uns ont donné à ce mot le sens de $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, *l'avoir*, les biens : « Si d'autres ont part à *vo*tre *avoir* ». Mais ce terme n'a jamais ce sens dans le N. T., et il en a un tout autre dans la seconde partie de ce même verset *Ewald* et *Holsten* arrivent au même sens, mais par un autre chemin : ils entendent par $\epsilon\acute{\xi}\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha \upsilon\mu\omega\acute{\nu}$ la pleine liberté avec laquelle les Corinthiens disposent de leurs biens ter-

^aNDL : $\epsilon\chi\kappa\omicron\pi\eta$; tous les autres : $\epsilon\gamma\kappa\omicron\pi\eta$

restres. Ce sens est également inapplicable dans la seconde partie du verset. Il faut simplement, avec *de Wette* et *Meyer*, faire de ὑμῶν le génitif de l'objet (comme Matthieu 10.1) : « le droit *sur vous* » ; c'est-à-dire le droit de se faire entretenir par vous. *Oléarius* avait conjecturé la leçon ἡμῶν : « *notre* droit sur vous ». *Rückert* était assez disposé à accepter cette correction. Mais elle n'est point nécessaire, et 11.10 montre avec quelle liberté Paul use de ce terme d'ἐξουσία. — La seconde partie du verset est proprement une anticipation ; car Paul n'a pas encore terminé l'exposé des raisons sur lesquelles repose son droit apostolique (voir v. 13 et 14) ; et ce n'est qu'au v. 15 qu'il développe l'idée, énoncée ici par avance, de son renoncement à ce droit. Mais il semble que ce soit l'empressement de ses adversaires à se faire payer leur ministère, qui l'engage à faire contraster immédiatement avec leur amour du bien-être, son propre désintéressement. — L'apôtre, par suite de son renoncement à tout salaire, avait à souffrir, non pas seulement toute espèce de privations (nudité, faim, soif), mais aussi toutes sortes de travaux et de veilles ; voir le tableau 2 Cor. 11.24-27, où il oppose son genre de vie à celui des émissaires judaïsants. Le verbe στέγω, proprement *couvrir*, et cela de manière à recevoir les coups destinés à un autre, signifie par conséquent aussi *supporter*. *Holsten* dit bien : « Je supporte tous les labeurs de la vie sans avoir recours à votre aide ». *Heinrici* donne à ce mot le sens de *se retenir*, se taire patiemment ; mais ce sens nous paraît moins naturel que le précédent. — Des deux leçons ἐκκοπή (mutilation, retranchement) et ἐγκοπή (entaille, empêchement) la seconde est préférable ; le premier terme serait trop fort. En parlant d'obstacle à écarter, Paul pense sans doute aux faux jugements que pouvait provoquer, surtout en Grèce, une prédication de l'Évangile qui, comme l'enseignement des philosophes et des rhéteurs ambulants, aurait été rétribuée par un salaire sous une forme quelconque. Il lui importait de relever la dignité de son message en le rendant gratuit. — Le terme εὐαγγέλιον a ici, comme le plus souvent dans le N. T., le sens verbal : l'acte de la prédication. — Après cette anticipation, provoquée par le contraste avec ses adversaires, il re-

prend la démonstration commencée et la termine par les deux arguments les plus décisifs.

9.13 Ne savez-vous pas que ceux qui vaquent aux choses saintes vivent du sanctuaire, que ceux qui servent^a à l'autel partagent avec l'autel ?

Dans le culte païen, aussi bien que dans le culte juif, il était d'usage que ceux qui s'employaient aux cérémonies sacrées, vécussent du produit de ces rites. C'était une chose tellement reçue que *Rückert* a cru pouvoir appliquer les deux termes employés v. 13 (*vaquer, servir à*) à ces cultes païens et juifs, et qu'*Hilaire* (*Ambrosiaster*) a rapporté le premier aux cultes païens et le second au culte juif. Mais par l'expression *Ne savez-vous pas ?* Paul paraît faire appel à une autorité divine ; il ne veut donc parler probablement que du culte juif. Le terme *le sanctuaire* ne peut guère non plus se rapporter à un autre édifice que celui qui seul aux yeux de Paul méritait ce nom, le temple de Jérusalem ; voir à 8.10. Enfin dans ce sens l'expression *de même aussi*, v. 14, deviendrait en quelque mesure inconvenante ; car l'apôtre ne saurait mettre sur la même ligne l'autorité des usages païens et celle du Seigneur. C'est donc avec raison que la plupart des interprètes rapportent ces deux exemples au culte juif, seulement avec cette différence que, selon *Meyer* et d'autres, les deux propositions se rapportent aux sacrificateurs, tandis que, selon d'autres, *Chrysostome*, par exemple, la première se rapporte aux lévites, la seconde aux sacrificateurs ; ou bien, enfin, selon des troisièmes, la première désigne l'ordre lévitique tout entier (lévites et sacrificateurs réunis), et la seconde, les seuls sacrificateurs. Ce dernier sens me paraît le seul admissible. *Vaquer aux choses sacrées*, dans la première proposition est un terme très général qui comprend tous les actes et tous les individus voués au service du sanctuaire, tandis que *servir à l'autel* ne s'applique qu'aux sacrificateurs qui seuls offraient les victimes sur l'autel. On sait que les lévites vivaient de leur emploi au moyen des dîmes et des

^aT. R. avec A L : προσεδρευοντες ; les 9 autres : παρεδρευοντες.

offrandes payées par le peuple, et que de même les sacrificateurs vivaient de l'autel, d'abord au moyen de la dîme que leur payaient les lévites, puis spécialement par la portion des victimes qui leur était réservée. C'est ce dernier usage qui explique le terme de *συμμερίζεσθαι*, *partager avec* l'autel. — Enfin l'apôtre arrive à l'argument sans réplique, l'ordre positif du Seigneur lui-même.

9.14 De même aussi le Seigneur a ordonné que ceux qui annoncent l'Évangile, vivent de l'Évangile.

Rückert ne pense pas que ce soit ici un argument nouveau ; ce ne serait selon lui que l'application à l'Église chrétienne de ce qui se passait chez les Juifs et les païens (v. 13). Mais il est impossible que l'apôtre eût présenté la conséquence d'un usage juif ou païen comme un ordre positif du Seigneur. Il faut donc entendre le *οὕτω καί* dans le sens de *Et ainsi encore*. C'est ici le dernier fait qui achève de prouver le droit des apôtres. En disant *a ordonné*, Paul pense à une parole de Jésus ; c'est celle de Matthieu 10.10 et Luc 10.7. Il la connaissait par la tradition apostolique, comme celle qu'il a déjà citée 7.10. Il est assez remarquable que dans 1 Timothée 5.18 cet ordre de Jésus soit réuni, comme dans notre passage, avec celui du Deutéronome rappelé v. 10. — Par le datif *τοῖς καταγγέλλουσιν*, *à ceux qui annoncent*, Paul ne veut pas dire que ce soit *aux* prédicateurs que l'ordre soit donné ; c'est le datif de faveur : *pour eux*. — L'expression *vivre de l'Évangile*, peut s'appliquer, selon les lieux ou selon les temps, à des dons libres ou à un traitement régulier. Le principe importe seul. — D'après saint Paul, le Seigneur a donc établi dans son Église une classe de membres occupant une position particulière. Tandis que les autres croyants réalisent la vie nouvelle dans l'exercice d'une profession terrestre qui les fait vivre, ceux-ci renoncent à toute occupation temporelle pour consacrer tout leur temps et toutes leurs forces au développement de la vie spirituelle chez les autres hommes ; et c'est par conséquent l'Église, à laquelle ils consacrent ainsi leur vie, qui a le devoir de pourvoir à leur entretien matériel, comme Jésus

a pourvu à la subsistance de ses disciples dès le jour où il leur a ordonné de laisser leurs filets et leur a dit : « Je vous ferai pêcheurs d'hommes ». C'est là le fondement de l'institution du ministère chrétien. La pensée de Jésus en l'établissant n'a point été d'instituer un nouveau sacerdoce, une médiation humaine entre Dieu et l'Eglise ; mais il n'a pas voulu non plus abandonner au zèle spontané des fidèles le développement de son œuvre. Il a évité ces deux écueils opposés et s'est borné à instituer un *ministère* de prédication et de cure d'âmes, dont les membres vivent *pour* l'Évangile et doivent par conséquent aussi vivre *de* l'Évangile. Mais malheur à celui qui prétendrait vivre *de* l'Évangile sans vivre en même temps *pour* l'Évangile ! — Paul a rappelé qu'il était réellement apôtre (v. 1-3), puis démontré par cinq arguments de valeur croissante le droit qui résulte de là pour lui et ses collaborateurs (v. 4-14). Il arrive maintenant à l'idée qu'il avait en vue dès le commencement : celle du sacrifice volontaire qu'il a fait de ce droit (v. 15-17). — Il énonce au v. 15 le fait même du sacrifice ; dans les v. 16-18, la raison qui le pousse à en agir ainsi.

Le motif de Paul pour renoncer à un salaire.

9.15 Mais je n'ai usé^a d'aucune de ces choses : et je ne vous écris pas cela, afin qu'il en soit ainsi à mon égard ; car je préférerais mourir plutôt que de ce que quelqu'un^b annule^c mon sujet de gloire.

Paul oppose le sacrifice qu'il a fait de son droit, et par conséquent de son bien-être et de ses aises, à l'égoïsme de ceux des Corinthiens qui usaient sans ménagement de leur liberté à l'égard des viandes sacrifiées. — L'aoriste ἐχρησάμην dans le T. R. se rapporterait à l'acte initial du renoncement ; le parfait κέχρημαι, dans presque tous les Mjj., désigne l'état permanent de privation fondé sur cet acte. Cette leçon est préférable. — L'ex-

^aT. R. avec K : ἐχρησάμην ; tous les autres : κέχρημαι.

^bT. R. avec C K L P lit ινα τις (afin que quelqu'un) ; F G : τις (quelqu'un) ; N B D : ουδεις (personne).

^cT. R. avec K : κενωση (annule) ; tous les autres : κενωσει (annulera).

pression *ces choses* peut se rapporter aux *droits* multiples que comprend celui d'être entretenu (comparez v. 4 et 5) ou bien à toutes les nombreuses *raisons* alléguées depuis le v. 4 pour justifier ce droit. « Je n'en ai pas usé » signifie dans le second cas : « Je ne les ai pas fait valoir ». Après une telle énumération, ce second sens est plus naturel. — Il est remarquable que Paul, après avoir parlé à la première du pluriel, v. 4-6, passe ici à la première du singulier. C'est que dans ce qui suit il s'agira, comme nous le verrons, d'un fait absolument personnel et dont les conséquences ne concernent les autres que comme ses collaborateurs dans l'œuvre de l'apostolat chez les Gentils. — Cependant Paul n'entend pas que l'on croie qu'il a écrit toute cette longue démonstration afin qu'à l'avenir on en agisse envers lui autrement que cela n'a eu lieu jusqu'à présent. Le mot οὕτω, *ainsi*, signifie dans ce contexte : « *comme j'aurais le droit de l'exiger, et comme en effet cela se fait pour d'autres* » (comparez les οὕτω elliptiques tout semblables 7.26,40). Le ἐν ἐμοί signifie ici, comme souvent, à *mon égard* (Matthieu 17.12). C'est si peu le désir de l'apôtre d'amener un changement de la part de l'Eglise sur ce point, qu'il aimerait mieux être privé de son ministère par la mort que de l'accomplir à une autre condition que celle de la gratuité. La leçon du T. R est simple, pourvu que l'on admette une inversion très ordinaire à l'égard des mots τὸ καύχημά μου, qui appartiennent à la proposition de ἵνα (comparez 3.5 et 2 Corinthiens 2.4). Ainsi le sens est : « Que de ce que, mon sujet de gloire, quelqu'un me l'annule ». Ce *sujet de gloire* est certainement le fait de prêcher gratuitement l'Évangile. « J'aimerais mieux être enlevé à mon œuvre par la mort que de l'accomplir sans avoir ce sujet de gloire. » Mais il existe deux leçons différentes de celle-là ; et d'abord celle des deux anciens alex. (*Vatic. et Sinait.*) et du *Cantabr.* ; voir la note critique. Ceux qui se lient aux leçons de ces Mnn. sont fort embarrassés par un pareil texte. *Meyer*, dans sa seconde édition, expliquait le ἥ dans le sens de *que* et admettait une aposiopèse : « Que de ce que, mon sujet de gloire. . . , non ! personne ne l'annulera ». Cette construction est excessivement forcée. *Edwards*, sans vouloir la justifier, l'accepte cependant, faute d'avoir rien de

mieux à proposer. *Meyer* lui-même, depuis sa quatrième édition, donne au ἤ, non plus le sens de *que*, mais celui de *ou bien*, et il explique ainsi : « Il est plus avantageux pour moi de mourir (que d'évangéliser sans avoir ce sujet de me glorifier) ; *ou bien*, si je dois vivre encore, personne n'annulera mon sujet de me glorifier (en m'empêchant de continuer à agir comme je l'ai fait jusqu'ici) ». On sent combien ce sens est alambiqué en comparaison de celui si simple qu'exprime la leçon reçue ; et en tout cas après le comparatif μᾶλλον, *plutôt*, il n'est pas naturel de donner à la conjonction ἤ un autre sens que celui de *que*. L'autre leçon divergente de celle du T. R. est celle des deux gréco-lat. F G : « Ou bien, mon sujet de me glorifier, qui pourra l'annuler ? » Mais cette question ne convient logiquement ni à la phrase précédente, ni à la suivante ; puis l'ordre des mots serait peu naturel dans ce sens ; enfin le ἤ doit après μᾶλλον signifier *que*, plutôt que *ou*. *Lachmann* ponctue après ἀποθανεῖν, comme le faisait déjà *Ambrosiaster* : ... *magis mori. Nemo gloriam meam evacuabit*. Puis, sentant lui-même l'impossibilité de cette interprétation, il propose de lire νή au lieu de ἤ, dans le sens d'une affirmation sacramentelle : « De par mon sujet de me glorifier, personne ne l'annulera », sens plus impossible encore. *Holsten*, après avoir émis quelques conjectures (κενωῶσαι ou ἐξουθενῶσαι), désespère du rétablissement du texte authentique. *Rückert* conclut également son excellente discussion en disant : « Mon résultat est donc que nous ne savons pas ce que Paul lui-même a écrit, mais que de tout ce qui nous est présenté, ce qu'il y a de mieux est la leçon reçue ». *Klostermann* (*Probleme im Aposteltexte*, 1883) en revient au sens du texte de F G, mais en mettant le verset suivant dans la bouche de celui qui essaierait d'annuler le sujet de gloire de l'apôtre en prétendant qu'il prêche, non par des motifs moraux, mais par contrainte. De telles interprétations ne se discutent pas. A mes yeux, c'étaient évidemment les documents gréco-lat. qui, au v. 10, avaient conservé la vraie leçon, et il n'est pas moins clair que ce sont ici les byzantins (appuyés dans ce cas par le Cod. d'*Ephrem* et par la *Peschito*) que nous devons suivre. L'inversion à admettre n'a rien d'impossible. Seulement il

vaut mieux lire le futur *κενώσει*, *annulera*, que le conjonctif *κενώσῃ*. Les copistes trouvant que l'indicatif ne convenait pas au *ἵνα* auront remplacé cette conjonction ou par le pronom, interrogatif *τίς* (F G) ou par le pronom *οὐδέεις* (alex.). D'autres, (les byz.) auront transformé l'indicatif en conjonctif. Quant au *ἵνα*, *afin que*, il ne perd point sa signification de but à atteindre. Ce but, c'est celui d'annuler le sujet de gloire de Paul, but qu'il attribue à l'homme qui voudrait l'engager à lui faire accepter un salaire.

Et pourquoi l'apôtre aimerait-il mieux ne plus prêcher du tout, et même mourir, que d'exercer une évangélisation rétribuée ? C'est que l'acte d'évangéliser en lui-même ne renferme rien qui lui fournisse un moyen de se glorifier. Car accomplir cet office est pour lui une affaire de nécessité ; c'est un « Il faut ! »

9.16 Car si j'évangélise, ce n'est pas pour moi un sujet de me glorifier^a ; car la nécessité m'en est imposée, car^b malheur à moi si je n'évangélise pas !

Plusieurs ont vu dans la première proposition une maxime générale. Paul dirait qu'en soi l'acte de prêcher n'est point pour l'évangéliste, quel qu'il soit, un sujet de gloire. Mais pourquoi non, s'il s'acquitte de cette tâche de bon cœur et par amour pour son Seigneur ? Car nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut entendre dans le sens de Paul par sujet de gloire. D'ailleurs, dans un passage d'un caractère aussi personnel que celui-ci, la première personne du singulier ne peut désigner que Paul lui-même. Si pour lui personnellement l'acte d'évangéliser n'est point un sujet de se glorifier, c'est que c'est là une tâche dont il est *forcé* de s'acquitter. En effet, s'il ne la remplit pas, la menace d'une épouvantable condamnation plane sur sa tête. En dictant ces mots : « Malheur à moi si je ne... », l'apôtre pense sans doute à cette menace du Seigneur : « Il te serait dur (il te coû-

^a N D E F G lisent *χαρίς* (*grâce*), au lieu de *καυχήμα* (*sujet de se glorifier*) que lit T. R. avec A B C K L P Syr. Cop.

^b T. R. lit *δε* (*or*) avec K L Syr., au lieu de *γαρ* (*car*) que lisent tous les autres.

terait cher) de regimber contre les aiguillons » (Actes 9.5). Quelle différence donc entre un apostolat ainsi conféré et celui des Douze qui s'étaient attachés à Christ par un acte de libre foi ! Leur appel, ainsi préparé et motivé, et le ministère qui l'a suivi, étaient œuvre de franche volonté, tandis que lui, Paul, avait été comme saisi de vive force sur la voie d'une incrédulité opiniâtre et contraint par la menace d'obéir à l'appel. Un tel apostolat en lui-même n'offre au cœur de celui qui en est revêtu rien de satisfaisant. Par *καύχημα*, *sujet de se glorifier*, il ne faut pas entendre ici un sujet de se vanter ; cette pensée serait un démenti donné à toute la conception évangélique de l'apôtre. Ce mot est très bien expliqué par *Heinrici* : « le sentiment réjouissant de la valeur morale de sa propre action ». Ce n'est point là l'orgueil pharisaïque du *mérite* de l'œuvre. C'est le cœur reconnaissant qui a besoin de sentir qu'il fait quelque chose *librement* pour répondre à l'amour dont il a été l'objet. La leçon *χάρις*, *faveur*, chez les gréco-lat. et le *Sinait.*, n'aurait de sens que si on entendait ce terme dans le même sens que Luc 6.32-33 : un *titre* à la faveur divine. Mais la relation étroite de ce verset avec le précédent parle pour la leçon reçue et réclame le terme de *καύχημα*. Lors même que le *δέ* après *οὐαί* (« *mais* malheur. . . ») peut se défendre logiquement, le *γάρ*, *car*, étant mieux appuyé et présentant une liaison logique plus simple, doit être préféré : « Pas de sujet de me glorifier, car il y a contrainte ; et il y a contrainte, *car* la damnation est là qui m'attend, si je me soustrais à la tâche ».

9.17 Car si je fais cela de mon plein gré, j'ai un salaire ; mais si je le fais par contrainte, c'est une charge qui m'est confiée.

Le *γάρ*, *car*, signifie que la seconde partie du v. 16 prouve réellement l'affirmation énoncée dans la première, à savoir qu'il n'y a pas pour Paul sujet de gloire dans l'acte d'évangéliser, s'il s'en acquitte par contrainte. — La première des deux propositions renferme une simple supposition, énoncée en passant pour faire contraste avec la seconde qui seule exprime le fait réel. Comme le dit bien *Heinrici* : « Si j'évangélise volontairement

— *ce qui n'est pas* — j'ai une récompense ». La seconde proposition signifie au contraire : « Mais si je le fais par contrainte — *comme cela est réellement* — c'est une charge. . . » L'apôtre eût pu dans la première proposition employer l'optatif $\pi\rho\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\iota\mu\iota \ \acute{\alpha}\nu$: Si *je le faisais* de mon plein gré. . . Il a préféré l'indicatif $\pi\rho\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$, *si je le fais*, probablement parce qu'il sait que ce cas, nié pour lui, se réalise en effet pour d'autres : « Si, comme ceux qui sont devenus librement prédicateurs (les Douze, v. 5), j'évangélise de mon plein gré ». Les mots $\mu\iota\sigma\theta\acute{\omicron}\nu \ \acute{\epsilon}\chi\omega$ signifient « J'ai droit dans ce cas à une récompense ». Ce terme de *récompense*, $\mu\iota\sigma\theta\acute{\omicron}\varsigma$, est corrélatif de celui de $\kappa\alpha\acute{\upsilon}\chi\eta\mu\alpha$, sujet de se glorifier. Le second désigne l'action de Paul, par laquelle il peut donner à son œuvre un caractère de liberté ; l'autre, l'avantage qui en doit résulter pour lui. Nous verrons au v. 18 quel est cet avantage. — Les deux termes $\acute{\epsilon}\chi\acute{\omicron}\nu$ et $\acute{\alpha}\chi\omega\nu$ (*volontaire* et *contraint*) ne se rapportent pas, comme quelques-uns l'ont cru, à la disposition subjective avec laquelle l'apôtre remplit ordinairement ce ministère : « Si je prêche avec empressement. . . ou si je prêche à contre-cœur ». Ainsi comprises, les deux propositions de ce verset ne rentreraient pas dans le contexte où il s'agit de la gratuité de la prédication. Paul parle de la manière en laquelle il a été *chargé* de l'apostolat. Comme le terme $\acute{\epsilon}\chi\acute{\omicron}\nu$ fait allusion à un apostolat librement accepté, le terme $\acute{\alpha}\chi\omega\nu$ se rapporte à la contrainte qui a caractérisé l'origine du sien, $\lambda'\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\chi\eta$ du v. 16.

Les derniers mots $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\acute{\alpha}\nu \ \pi\epsilon\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha\iota$, littéralement *c'est une intendance dont je suis chargé*, signifient « Il faut bien que je la remplisse ». La construction est la même que Romains 3.2. Ces mots opposent la situation d'un esclave à celle de l'homme libre. Chez les anciens, les intendants appartenaient à la classe des esclaves (Luc 12.42-43). Or un esclave, après avoir rempli sa tâche, n'a aucune récompense à attendre ; il serait seulement puni dans le cas où il ne l'aurait pas remplie. Le sens est donc : « Je fais office d'esclave, rien de plus ». C'était là la position faite à Paul par le mode de sa vocation à l'apostolat ; et elle resterait ce qu'elle est, servile,

s'il se contentait d'évangéliser comme les autres apôtres. Mais c'est précisément cette position-là dont il ne veut pas et à laquelle il préférerait la mort même. Il veut se sentir avec son Seigneur dans la relation, non d'un esclave, mais d'un homme libre, d'un ami ; et voilà pourquoi cet élément de franche volonté qui avait manqué à l'origine de son apostolat, il l'y fait entrer après coup ; comment ? C'est ce qu'explique le v. 18.

9.18 Quelle est^a donc ma^b récompense ? [C'est] qu'en évangélisant je rende gratuite la prédication de l'Évangile^c, en n'usant pas du droit qui m'appartient dans cette prédication.

Selon *Meyer*, la réponse sous-entendue à la question « Quelle est ma récompense ? » serait négative : « Elle est nulle ; je ne reçois aucun salaire ». Et la suite signifierait : « Et cela est ainsi voulu de Dieu, afin que je rende gratuite la prédication de l'Évangile, ce qui seul peut me procurer une véritable récompense ». Idée et construction, tout est forcé dans cette explication. Celle d'*Hofmann* n'est pas moins recherchée. Tout ce que j'ai compris dans son explication, c'est qu'il prolonge la question jusqu'à la fin du verset : « Quel est le salaire qui pourrait m'engager à rendre gratuite la prédication de l'Évangile ? » Mais le sens qu'il donne à cette question m'est resté insaisissable. La question de Paul a un sens très simple après ce qui précède : « Si l'apostolat en lui-même ne me donne aucun sujet de me glorifier parce qu'il est forcé, et si par conséquent il ne m'assure aucune récompense, que ferai-je pour obtenir pourtant cette récompense sans l'espoir de laquelle il me serait impossible de travailler ? » La réponse suit : « Le moyen qui s'offre à moi, c'est de rendre gratuite la prédication de l'Évangile. Par là je fais au moins quelque chose qui ne m'a pas été imposé ; j'introduis dans mon apostolat cet élément de liberté qui a fait défaut à son origine, et je rétablis ainsi, autant qu'il est en moi, une sorte d'égalité entre moi et les apôtres qui se sont attachés librement à Christ. »

^aD F G It. : εσται (*sera*), au lieu de εστι (*est*).

^bT. R. avec B D F G L P It. lit : μοι ✠ A C K ; μου.

^cT. R. avec F G K L P Syr. ajoute ici του Χριστου (*du Christ*).

Il y a là un sentiment d'exquise délicatesse et, si l'on ose dire, de pudeur transcendante, qui est loin d'avoir toujours été compris. *Baur*, surtout, a cru retrouver ici l'idée du mérite des œuvres dans laquelle Paul avait vécu au temps de son ancien pharisaïsme. L'apôtre s'imaginerait pouvoir faire plus que son obligation stricte et par là se procurer devant Dieu un mérite surrogatoire. Mais Paul veut simplement sortir de la position « du serviteur inutile qui ne fait que ce qu'il est obligé de faire » (Luc 17.10). Il veut à tout prix passer de l'état servile à celui d'un homme libre et reconnaissant. L'apôtre ne suppose nullement, en parlant ainsi, que l'amour dépasse l'obligation morale bien comprise, mais seulement que l'amour est plus que l'accomplissement légal et purement extérieur du devoir. Celui-ci met à l'abri du châtement ; mais il n'introduit pas le serviteur dans l'intimité du maître. Il est étrange que l'on accuse l'apôtre de revenir à son ancien point de vue pharisaïque dans le passage même où il exprime avec le plus de force l'insuffisance de l'œuvre extérieure et l'impérieux besoin d'une relation spirituelle avec son Dieu. La proposition commençant par le ἵνα, *afin que*, est le sujet grammatical de la proposition sous-entendue renfermant la réponse à la question « Quelle est donc ma récompense ? » — « C'est que je rende gratuite. . . » Ce ἵνα, *afin que*, n'est pas tout à fait équivalent à un simple ὅτι, *que* ; il indique le but comme devant être atteint toujours à nouveau. — Le mot μισθός, *récompense*, désigne, comme le montre la fin du verset, l'avantage que Paul procure à la prédication évangélique par la gratuité avec laquelle il l'exerce. Ce résultat utile pour le règne de Christ est la *récompense* qui correspond au sentiment intérieur d'élévation (καύχημα) que lui donne à lui-même sa position, ainsi acquise, de serviteur libre. — La forme εἰς τὸ μὴ καταχρησασθαι, *pour ne pas user. . .*, équivaut presque à un gérondif latin : en n'usant pas. Il ne faut pas plus ici que dans le passage 7.31, donner à καταχρησθαι le sens d'*abuser*. Le κατά renforce simplement la notion d'*user* : user jusqu'au bout. Paul veut qu'il reste de son droit une portion inexploitée, afin que ce reste, à l'usage duquel il renonce, imprime à son ministère le caractère de franche volonté qui lui

manque de nature (par le mode de son origine).

Il n'y a peut-être pas de passage dans les épîtres de l'apôtre où se révèle d'une manière plus admirable tout à la fois la noblesse, la délicatesse, l'humilité profonde, la dignité, la légitime fierté de son caractère chrétien. Servir Christ ne peut le réjouir qu'autant qu'il a la conscience de le faire dans une condition de liberté. Et cette condition, il doit la conquérir en s'imposant un mode d'apostolat plus laborieux pour lui-même, mais plus favorable à la propagation de l'Évangile, que celui dont usent les autres apôtres auxquels la charge de prédicateur n'a pas été imposée. Mais par là même nous comprenons aussi combien était personnel et exceptionnel ce renoncement que pratiquait l'apôtre, et qu'il serait injuste de le donner pour modèle aux prédicateurs ordinaires de l'Évangile. Rappelons-nous enfin qu'il ne s'agit point ici d'un renoncement arbitraire que Paul se serait imposé dans le but de s'infliger une souffrance méritoire et en quelque sorte expiatoire. Paul avait reconnu combien ce mode de faire était utile et même indispensable à l'honneur de l'Évangile, surtout en Grèce. C'était le seul moyen de distinguer la prédication du salut de cette éloquence et de cette sagesse vénales dont vivaient les rhéteurs.

Avec le v. 18, Paul a terminé la digression relative au salaire apostolique. Mais son abnégation ne se borne pas à cela ; elle s'étend à sa conduite tout entière dans son ministère. A tous égards il agit d'après ce principe : abdiquer sa liberté vis-à-vis des autres, dans la mesure où cela peut contribuer à les sauver.

Extension de cette attitude à tout son ministère.

9.19 Car étant libre à l'égard de tout, je me suis assujéti moi-même à tous afin de gagner le plus grand nombre.

Paul formule le principe général d'où procède le renoncement particulier dont il vient de parler et qui règle toute sa conduite. Ainsi s'explique

naturellement le *car*. Par ce terme : *libre*, Paul revient à la question du verset premier, thème de tout le morceau. — La plupart des interprètes prennent aujourd’hui πάντων dans le sens masculin : *de tous*. Mais la préposition ἐκ, *hors de*, ne convient pas bien dans ce sens ; il faudrait plutôt ἀπό. Ἐκ suppose un domaine d’où l’on sort. Paul pense donc à toutes les prescriptions légales relatives aux aliments, aux jours, aux attouchements interdits, et en général à tout ce qui dans la religion et dans la morale n’appartient qu’à la forme extérieure. Quant à lui-même, il ne se sentait plus assujéti à aucune astriction de ce genre. Cependant il consentait à se plier aux préjugés de tout homme, riche ou pauvre, grand ou petit, qui tenait à quelque-une de ces observances, et cela précisément parce qu’à ses yeux elles étaient indifférentes ; il craignait infiniment moins de sacrifier sa liberté que d’en user de manière à compromettre le salut de l’un de ses frères. Il faut donc prendre πάντων, à tous, dans le sens masculin aussi certainement que πάντων dans le sens neutre (voir au v. 22). — Le pronom ἐμαυτόν, *moi-même*, indique l’action de l’apôtre sur lui-même, nécessaire pour accomplir cet assujettissement réfléchi. — Les mots τοὺς πλείονας, *le plus grand nombre*, ont été expliqués de diverses manières. Rückert : aussi nombreux que possible ; Néander, Edwards : plus que je n’en aurais gagné sans cela ; de Wette, Meyer, Holsten : le plus grand nombre de ceux à qui je prêche ; Heinrici : plus que ceux que j’avais gagnés en agissant autrement ; Hofmann, Alford : en plus grand nombre que ceux qui ont été convertis par d’autres. Le sens le plus naturel me paraît être : afin de les gagner (ces πάντες) en plus grand nombre que je ne l’eusse fait en agissant autrement. On se rend ainsi compte et de l’article et du comparatif. — Le mot *gagner* ne doit pas se prendre dans le sens devenu en quelque sorte technique dans lequel nous disons : gagner quelqu’un à la foi ou à l’Evangile. Ce terme est pris dans son sens tout à fait naturel. L’apôtre envisage comme un gain qu’il fait pour lui-même le salut d’une âme convertie par lui ; car il identifie son avoir avec celui de Christ. Ce qu’il gagne pour Christ, c’est une partie de son μισθός, de sa récompense. — Les versets suivants sont le développement du mot

ἔδούλωσα, *je me suis assujetti*.

9.20 Et je me suis fait pour les Juifs comme^a Juif afin de gagner des Juifs; pour ceux qui sont sous la loi comme étant sous la loi, quoique n'étant pas moi-même sous la loi^b, afin de gagner ceux qui sont sous la loi; 21 pour ceux qui sont sans loi, comme étant sans loi, quoique je ne sois pas sans loi quant à Dieu, mais dans la loi par Christ^c, afin de gagner ceux^d qui sont sans loi; 22 je me suis fait faible^e pour les faibles, afin de gagner les faibles; je suis devenu tout^f à tous afin d'en sauver de toutes manières quelques-uns^g.

On pourrait envisager *les Juifs* et *ceux qui sont sous la loi* comme ne formant qu'une seule classe de personnes, présentée sous deux aspects différents, d'abord sous le rapport national, puis sous le rapport religieux. Le premier terme se rapporterait à la langue, au costume, etc.; le second à la dépendance de la loi. Cependant cette distinction est un peu recherchée. Ne vaut-il pas mieux entendre par le premier terme ceux qui sont Juifs d'origine et renfermer dans le second, avec ces mêmes Juifs, tous les prosélytes d'origine païenne qui acceptaient le joug de la loi mosaïque? — Autant l'apôtre se refusait inflexiblement à toute concession en faveur de la loi, à laquelle aurait pu s'attacher le caractère d'une obligation (Galates 2.3-5), autant il était coulant et accommodant vis-à-vis de toute personne que pouvait froisser une entière indépendance à l'égard des observances légales. C'est là ce qui explique la circoncision de Timothée (Actes 16.3), le vœu de Cenchrées (18.18) et la docilité de l'apôtre à l'égard de la demande de Jacques relative au vœu de naziréat à Jérusalem (21.26). L'absence d'ar-

^aF G omettent $\omega\varsigma$.

^bCe membre de phrase est omis par T. R. avec D K la plupart des Mnn. Syr^{sch}. Il se trouve dans \aleph A B C D E F G P It. Vg. Sah.

^cT. R. avec D K L : $\theta\epsilon\omega$, $\chi\rho\iota\sigma\theta\omega$ (*par rapport à Dieu, à Christ*); \aleph A B C D F G P It. : $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ (*de Dieu, de Christ*).

^dT.R. omet $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ avec F G K L.

^eT. R. avec C D E F G K L Syr. omet $\omega\varsigma$ (*comme*) que lisent devant $\alpha\sigma\theta\epsilon\nu\eta\varsigma$ \aleph A B.

^fT. R. avec E K L P lit $\tau\alpha$ devant $\pi\alpha\nu\tau\alpha$.

^gAu lieu de $\pi\alpha\nu\tau\omega\varsigma$ $\tau\iota\nu\alpha\varsigma$, D E F G It. lisent $\pi\alpha\nu\tau\alpha\varsigma$.

ticle devant Ἰουδαίους vient de ce que Paul veut désigner non les individus, mais la catégorie : *des Juifs*. Le mot νόμος, *loi*, est sans article, parce que c'est ici, comme dit *Holsten*, la notion du genre. L'omission des mots *quoique n'étant pas sans loi*, dans les byz., provient probablement de l'erreur d'un copiste dont le regard a passé du second ὑπὸ νόμον au troisième. Les prosélytes auxquels se rapporte, aussi bien qu'aux chrétiens juifs, la seconde partie du verset forment la transition aux païens, les ἄνομοι, *sans loi* (v. 21).

Verset 21. Le terme *ceux qui sont sans loi*, n'est pas pris dans le sens : rebelles à la loi, comme 2 Thess. 2.8. Son sens est simplement privatif : ceux qui ne se trouvent pas soumis à une loi. Paul s'est rendu semblable à eux en acceptant d'être affranchi par Christ de toutes les observances légales qui ne rentrent pas dans la loi morale permanente. Mais, tout en affirmant cela, il se déclare soumis, quant à sa vie intime, à la véritable loi, la volonté divine qui est devenue en Christ sa volonté personnelle.

Le T. R. lit avec K L les datifs θεῷ et Χριστῷ, tandis que les alex. et gréco-lat. lisent les génitifs θεοῦ et Χριστοῦ. Avec le datif, Paul dit qu'il n'est pas sans loi *par rapport* à Dieu, en vertu de la loi intérieure dans laquelle il vit par le fait de son union avec Christ. Le génitif indique plutôt une relation de propriété qui dans ce cas ne peut guère s'appliquer qu'à la loi elle-même. « N'étant pas sans me sentir lié par une *loi de Dieu*, vu qu'au contraire je porte, comme propriété de Christ, la loi en moi. » Il faut avouer que le sens de la première leçon est bien plus simple et normal. On pourrait cependant pour expliquer les deux leçons en conjecturer une intermédiaire : θεοῦ dans le premier membre, Χριστῷ dans le second. En tout cas Paul distingue trois états moraux : une vie *sans loi*, c'est celle du païen ; une vie *sous la loi*, c'est celle du Juif (Romains ch. 7) ; et une vie *dans la loi*, c'est celle du croyant (Romains ch. 8). Dans le premier état la volonté est livrée à ses penchants naturels ; dans le second elle est soumise à une règle qui la domine du dehors et à laquelle elle n'obéit que par contrainte ;

dans le troisième, la volonté humaine est identifiée par l'Esprit de Christ avec la loi divine (comparez Jérémie 31.33). — Pour l'absence d'article (si on retranche τοῦς avec T. R.), voir au v. 20.

Verset 22. Je pense avec la plupart que *les faibles* dans ce verset désignent les chrétiens encore peu affermis, tels que ceux dont il était parlé au ch. 9. Sans doute le terme de *gagner* ne s'applique pas à eux dans le même sens qu'aux Juifs et aux païens dont Paul vient de parler ; mais la conséquence de leur faiblesse, si on venait à les scandaliser, pourrait pourtant être de les *perdre*, en les faisant retourner à leur vie païenne ou juive, comme le montrent bien des passages des épîtres aux Corinthiens et aux Hébreux. Paul ne les envisageait comme gagnés que lorsqu'ils seraient à l'abri de pareilles rechutes. *Edwards* remarque avec raison que nous avons précisé ici les trois catégories de personnes que Paul mentionne en terminant cette partie, 10.32 : « les Juifs, les Grecs et l'Eglise de Dieu ». — Le ὡς, *comme*, devant ἀσθενήs, est probablement une adjonction, L'apôtre peut bien dire qu'il se faisait faible quand il adoptait une ligne de conduite dépendante de scrupules qu'il ne partageait pas.

Les derniers mots du verset résument le passage tout entier ; ils correspondent aux premiers du v. 19. Ne pouvant citer tous les sujets particuliers d'accommodation, Paul les réunit tous dans une expression générale : τὰ πάντα, *toutes choses*. C'est très certainement ici le neutre employé à côté du masculin τοῖς πᾶσιν, *à tous* ; ce qui confirme notre interprétation du πάντων, v. 19. Les mots πάντως τινάs, *absolument quelques-uns*, signifient « en tout cas quelques-uns au moins sur la masse », c'est-à-dire sur cette multitude d'incrédules ou d'indifférents qu'il rencontrait dans les capitales du monde païen où il annonçait l'Évangile. Aucune observance ne lui paraissait trop fastidieuse, aucune exigence trop lourde, aucun préjugé trop absurde pour qu'il ne crût pas devoir les ménager dans le but de sauver. — Ce mot *sauver*, par lequel il remplace ici celui de *gagner*, montre bien ce qu'il entendait par ce gain ; le salut de ses frères, voilà sa richesse !

Ainsi la conduite de Paul était aussi éloignée de la licence ou de l'outré-licence des libéraux de Corinthe que de la servilité timorée des chrétiens faibles. Lui, libre à l'égard de tout, il se faisait esclave de tous par la charité. Quelle fermeté de principes à la fois et quelle délicatesse de conduite, quelle réunion de force et de douceur, d'élévation et d'humilité ! Comme ce fier coursier avait été dompté, et bien dressé par son habile cavalier ! Tout en conservant sa noblesse et sa fougue, il avait acquis la plus admirable souplesse. Il me paraît difficile de croire qu'en décrivant ainsi sa manière d'agir, Paul n'ait pas pensé au reproche de versatilité que lui adressaient ses adversaires (2 Cor. ch. 1). Comme il avait dans le morceau précédent rectifié indirectement les conséquences que ses adversaires tiraient de son refus de salaire, il veut ici donner à l'Eglise l'explication des prétendues inconséquences qu'on lui reprochait dans sa manière d'agir à l'égard des observances mosaïques. Ce n'était pas affaire d'inconstance ou de ruse (1 Cor. 2.15 et suiv.), mais de charité.

Jusqu'ici l'apôtre a réclamé des fidèles le renoncement à leurs droits en raison des égards dus au salut du prochain. Maintenant il insiste plus énergiquement auprès des orgueilleux et indociles Corinthiens en leur faisant voir qu'il ne s'agit pas seulement dans cette question du salut du prochain, mais aussi du leur propre. Cette nouvelle considération plus pressante est développée jusqu'à 10.22.

2. La question considérée au point de vue du salut des forts eux-mêmes (9.23 à 10.22)

Comme Paul a terminé le développement précédent en présentant son propre exemple, il introduit le suivant de la même manière. Dans les ver-

sets 23 à 27 il montre le danger qu'il courrait lui-même, s'il venait à dévier de cette voie austère du renoncement volontaire. Puis, 10.1-11, il présente un second exemple aux Corinthiens, celui du peuple d'Israël sorti d'Égypte et dont les nombreux châtiments au désert ont été provoqués par leur lâche abandon à leurs convoitises. Enfin, v. 12 à 22, il applique ces exemples à la situation actuelle des Corinthiens.

a) L'exemple de l'apôtre

(v. 23 à 27)

9.23 Or je fais toutes choses^a pour l'évangile, afin d'en devenir aussi participant.

Le δέ, *or*, est progressif ; il indique la transition de l'intérêt pour le salut de nos frères au soin du nôtre propre. Pour bien comprendre ce verset, il ne faut pas le construire, ainsi qu'on le fait d'ordinaire, comme si le verbe *je fais* avait deux régimes, le premier *pour l'évangile*, et le second *afin de...*, celui-ci étant envisagé comme expliquant le premier. L'explication ne cadrerait pas suffisamment avec le terme à expliquer. Il n'y a, me paraît-il, qu'un seul motif, celui qu'indique le *afin que* : le salut de Paul lui-même. C'est ce qu'on comprendra en paraphrasant comme suit : « Si j'en agis ainsi pour l'Évangile, c'est afin d'en devenir moi-même participant ». Ces sacrifices qu'il fait en faveur de la prédication évangélique (διὰ τὸ εὐαγγέλιον), il les fait pour avoir part lui-même au salut qu'il prêche ; comparez v. 27 qui est la clef de tout ce qui précède. Cette vie de renoncement est donc la condition à laquelle seul Paul espère pouvoir être agréé un jour par le Juge et recevoir de sa main la couronne. — Si on lit τοῦτο, *cela*, avec le T. R., il s'agit du principe général de conduite exposé plus

^aT. R. avec K L Syr. lit τοῦτο (*cela*) ; tous les autres : πάντα (*toutes choses*).

haut. Si on lit avec les alex. et les gréco-lat. πάντα, *toutes choses*, ce mot se rapporte aux applications diverses de ce principe qui ont été énumérées. Cette dernière leçon paraît préférable. — L'expression grecque dit littéralement : *co-participant de l'Évangile*. L'apôtre veut dire : participant avec tous les autres croyants aux biens qu'il confère et à ceux qu'il promet. Paul ne veut à aucun prix être privé du salut et de la gloire assurés aux autres prédicateurs par la liberté avec laquelle ils remplissent cette tâche. Ces mots doivent faire comprendre aux Corinthiens, qui ne veulent rien se refuser, à quoi ils s'exposent sur cette voie. *Edwards* explique l'expression de Paul dans ce sens : « être participant de l'esprit de l'Évangile ». Assurément Paul ne pense pas que la récompense promise au fidèle puisse être séparée de la possession de l'esprit évangélique. Mais le v. 27 force à penser surtout au salut, et au salut, soit actuel soit final, qu'assure l'Évangile. Le v. 23 exprime sous une forme positive la même idée que le v. 27 sous forme négative.

Pour illustrer cette pensée redoutable, l'apôtre emprunte une image à ce que la vie grecque présentait de plus palpitant. Tous les deux ans se célébraient près de Corinthe les jeux isthmiques qui, semblables aux autres jeux publics de la Grèce, tels que les jeux olympiques et néméens, comprenaient les cinq exercices du saut, du disque, de la course, du pugilat et de la lutte. La Grèce entière assistait à ces épreuves avec le plus ardent intérêt, et l'athlète proclamé vainqueur était l'objet de l'admiration et des hommages du peuple entier (voir le tableau tracé par *Beet*, p. 157 et suiv.). Il est bien probable, comme le dit le même auteur, que, pendant les deux ans que Paul avait passés à Corinthe, il avait été témoin lui-même, au moins une fois, des jeux isthmiques. — Paul n'applique ici que les deux exercices de la course et du pugilat.

9.24 Ne savez-vous pas que ceux qui courent dans la lice, courent tous, mais qu'un seul reçoit le prix? Courez de telle sorte que vous le remportiez.

Dans l'application, pas plus que dans la réalité, le *but* n'est identique au *prix*. Le but, c'est la sainteté parfaite ; le prix, c'est la gloire, couronnement de la sainteté. Naturellement, en rappelant que sur une foule de coureurs un seul atteint le premier le but et obtient le prix, l'apôtre ne veut pas dire que parmi la multitude des chrétiens un seul sera sauvé. Ce qu'il veut inculquer par cette image, c'est que, pour réussir dans la carrière chrétienne, il faut travailler à son salut avec la même énergie et la même résolution de parvenir au but de la sainteté, que cet unique vainqueur pour parvenir au but de la course. Il faut savoir, comme lui, oublier tout le reste pour ne voir que le but à atteindre. Ils sont peu nombreux, veut dire Paul, ceux qui, tout en se disant chrétiens, courent de la sorte ! On peut envisager le mot οὕτως, *ainsi*, comme particule de conséquence : « *Ainsi donc* courez, afin de remporter ». Mais on peut faire aussi l'antécédent de la conjonction ἵνα : « *Courez de telle sorte que...* » Il y a plus de vivacité dans ce second sens de οὕτως. Ce petit mot bien compris semble devoir soulever et entraîner les coureurs. On objecte qu'au lieu du ἵνα, *afin que*, il eût fallu un ὥστε, *de sorte que*. Mais le ἵνα fait mieux ressortir l'aspiration du coureur à la victoire. — L'apôtre, en parlant de ce *un*, fait-il allusion à sa propre manière d'agir ? Cela est possible (v. 26 et 27). En tout cas ils doivent prendre garde, ces Corinthiens amis de leurs aises et opiniâtrement attachés à leurs libertés et à leur droit, qu'ils ne soient finalement semblables à ces coureurs attardés qui perdent le prix. Pour le remporter, il ne suffit pas de courir, il faut *bien* courir (*Rückert*). Cette idée est la transition au verset suivant.

9.25 Or quiconque combat, s'abstient de tout ; ceux-là pour une couronne corruptible, mais nous, pour une couronne incorruptible.

Edwards dit avec raison : « Ce verset rappelle deux choses aux Corinthiens ; d'abord la difficulté de vaincre, puis le prix infini de la victoire ». Le partie, *tout homme combattant* se rapporte, non au moment où l'athlète est déjà dans la lice, mais à celui où il s'enrôle parmi ceux qui doivent prendre part au combat. Pendant les dix mois avant le jour des jeux, les

combattants vivaient dans des exercices suivis et avec des renoncements particuliers, s'abstenant avec soin de tout ce qui pouvait épuiser ou alourdir le corps. Pour le chrétien, pour qui la lutte est affaire, non d'un jour, mais de la vie entière, l'abstinence, condition du progrès dans la sanctification, est par conséquent un exercice qui doit se renouveler tous les jours. — L'abstinence des lutteurs ne se rapportait pas seulement à des jouissances criminelles, mais aussi à des satisfactions légitimes en elles-mêmes ; ainsi le renoncement du chrétien doit porter, non seulement sur les plaisirs coupables, mais encore sur toute habitude, sur toute jouissance qui, sans être vicieuse, peut entraîner chez lui une perte de temps ou une diminution de force morale.

A ceux qui se plaindraient de cette condition du triomphe final, Paul rappelle que les lutteurs font de tels sacrifices en vue d'un honneur passager, tandis qu'eux-mêmes ont en perspective une gloire éternelle. La couronne de pin que le juge posait sur la tête du vainqueur dans les jeux isthmiques, tout en étant l'emblème de la gloire, était aussi celui du caractère passager de cette gloire. Au vainqueur spirituel est réservée une couronne inflétrissable !

9.26 Pour moi donc je cours, non comme à l'aventure ; je frappe, non comme battant l'air ; 27 mais je meurtris^a mon corps et je le traîne captif, de peur qu'après avoir prêché aux autres je ne sois jugé moi-même non acceptable.

La particule τοίνυν, conformément à cela, ne se retrouve par ailleurs chez Paul ; elle exprime très énergiquement une conséquence inévitable à tirer de ce qui précède : « En vertu donc de cet état de choses auquel il n'y a rien à changer ». — Le mot *courir* désigne le progrès dans la sanctification chrétienne (comparez Philippiens 3.13-14). — Quant au οὔτω, il est évidemment ici l'antécédent de ὥς. — L'adverbe ἀδῆλως a été pris quelquefois

^aT. R. avec **N** A B C D lit ὑπωπιᾶζω (*je meurtris*). F G K L P lisent ὑποπιᾶζω (*j'assujettis*) et D^c avec plusieurs Pères : ὑποπιεζω (même sens).

dans le sens passif « Sans être vu, remarqué », comme un coureur qui se perd dans la foule des autres athlètes. L'apôtre se désignerait expressément ici comme cet *un* qui attire l'attention des spectateurs, par l'avance qu'il prend sur les autres coureurs. Ce sens serait acceptable si une telle expression n'avait quelque chose d'un peu prétentieux. Il vaut mieux donner à cet adverbe le sens actif : « Sans voir clairement le but et par conséquent le chemin, comme lorsqu'on marche dans l'obscurité ; ainsi : en déviant à droite et à gauche ». Ce sens convient mieux, comme nous le verrons, à celui de l'image suivante, *battre l'air*, qui a une signification analogue, comme le prouve le parallélisme des deux propositions. Paul fait allusion à cette stérile activité des sages et des orateurs de Corinthe, qui négligent le vrai but de la vie chrétienne, la sanctification et le salut final, et ne se préoccupent que de charmer leurs auditeurs, de jouir avec eux et de dominer sur eux. Quant à lui, il court en regardant fixement le but. — Puis, pour faire sentir encore plus énergiquement à ses lecteurs cette obligation, il en appelle à un second genre de lutte plus redoutable, le pugilat. Ici il s'agit non seulement de courir, mais de frapper et d'être frappé. Et les coups, pour être efficaces, ne doivent pas se perdre dans l'air ; il faut qu'ils tombent sur l'adversaire. On a vu quelquefois dans le terme *frapper en l'air* une allusion à l'espèce de gymnastique à laquelle se livraient les athlètes pour se préparer à la lutte et qu'on appelait *sciomachie*. Mais nous sommes ici au fort de la lutte elle-même. L'allusion, s'il y en avait une, ne serait donc en tout cas que très indirecte.

Verset 27. L'apôtre explique par son propre exemple quel est l'adversaire sur lequel doivent tomber ces coups redoublés et redoutables : c'est son propre corps. Il ne dit pas : sa chair, comme s'il voulait faire ressortir ici le caractère du péché dans le corps ; non, c'est l'organisme, comme tel, qu'il mate et qu'il assouplit par toute espèce d'exercices et d'austérités pour en faire un docile instrument. On peut hésiter entre les deux leçons ὑποπιάζω, *je meurtris* (ce verbe signifie, proprement, frapper sous

les yeux de manière à produire des bleus) et ὑπωπιάζω ou ὑποπιέζω, empoigner de manière à mettre dessous. Cette seconde leçon conviendrait au verbe suivant : tramer comme captif ; mais la première se rattache mieux au verbe précédent : *donner des coups de poing*. L'apôtre désigne par cette image toutes les privations qu'il impose à son corps, tous les labeurs auxquels il le condamne dans tout le cours de sa vie, et cela surtout par suite de son refus de tout salaire et de l'obligation de pourvoir de ses mains à son entretien (comparez 2 Cor. 6.4-5 ; 11.23-27 ; Actes 20.34-35). — Le mot δουλαγωγώω, *traîner comme captif*, continue l'image. Comme le vainqueur traînait le vaincu tout à l'entour de l'arène, aux applaudissements des spectateurs, ainsi Paul, après avoir brisé la résistance de son corps, le traîne comme un serviteur soumis à la face du monde dans les travaux de l'apostolat.

Et que l'on ne prenne pas cela pour une œuvre surérogatoire propre à lui conférer un mérite particulier et un degré de gloire supérieur ! A ses yeux, ce n'est point là du luxe, c'est le simple nécessaire. En agissant autrement il craindrait, lui qui a stimulé les autres, d'être finalement rejeté lui-même. Il serait difficile de ne pas voir dans le terme κηρύσσειν, faire l'office de héraut, publier, une allusion à la fonction de celui qui devait donner le son de trompette pour inviter les athlètes à commencer le combat. C'est là l'image de ce que faisait l'apôtre pour les peuples païens par la prédication évangélique. *Rückert* objecte, il est vrai, que, dans les jeux publics, le héraut n'entrait pas lui-même en lice. Les comparaisons pèchent toujours par quelque côté ; autrement il y aurait non comparaison, mais identité. Le ministère chrétien présente ce caractère exceptionnel que celui qui le remplit a simultanément deux tâches, celle d'appeler les autres au salut et celle de se sauver lui-même. *Heinrici* a pensé qu'il s'agissait ici de l'approbation ou de la désapprobation que pouvait mériter le héraut par la manière dont il proclamait, après le combat, le nom et l'éloge des vainqueurs. C'est là pousser l'image au-delà de toute mesure. — Le terme ἀδόκιμος, *non recevable, rejetable*, vient, disent les grammairiens, de δέ-

χομαι, recevoir. Ce terme appartenait aussi à la langue des jeux publics. Avant d'admettre les candidats à l'honneur de lutter dans le cirque, on leur faisait subir une épreuve préparatoire appelée δοκιμασία, au moyen de laquelle on écartait, par un triage préalable, tous ceux qui n'étaient pas aptes à entrer en lice. Paul ferait-il allusion à cet usage ? Cela ne paraît pas vraisemblable. Il ne s'agit pas pour lui de l'épreuve par laquelle on *entre* dans la lutte, mais de celle par laquelle on en sort. Les termes de δόκιμος et de δοκιμή sont si fréquemment employés par l'apôtre, qu'il n'est point nécessaire d'en expliquer ici l'emploi par une allusion qui aurait si peu d'à-propos. C'est son salut, l'accueil qu'il trouvera lui-même auprès du Juge, que l'apôtre voit en question et en vue duquel il croit devoir user envers son propre corps d'une telle sévérité.

Voilà comment l'apôtre rappelle aux sentiments d'une crainte salutaire et d'une sérieuse vigilance des Corinthiens infatués d'eux-mêmes, qui, au nom de leurs connaissances supérieures et de leur prétendue émancipation, oubliaient les égards qu'ils devaient au salut de leurs frères, sans se douter que par cette conduite ils compromettaient le leur propre.

Pour mieux leur inculquer la manière dont ils doivent agir, il cherche à se faire grec avec les Grecs en ce moment même, empruntant à leur vie nationale les images les plus propres à frapper leur imagination. — On a souvent remarqué, et à juste titre, combien ces images empruntées aux luttes du stade sont fréquentes chez les auteurs des épîtres du Nouveau Testament (Philippiens ch. 3 ; 2 Timothée ch. 4 ; Hébreux ch. 12, etc.), tandis qu'elles sont entièrement étrangères aux discours de Jésus dans les évangiles. N'y a-t-il pas là une preuve de la fidélité avec laquelle la forme originale de ceux-ci nous a été conservée ? Pourquoi, s'ils eussent été composés plus tard et après que l'Évangile avait pénétré dans le monde grec, n'y retrouverait-on pas ces figures si familières à la pensée grecque ?

b) L'exemple des Israélites
(10.1-11)

Ce passage est la continuation du précédent. Ce que l'apôtre vient d'indiquer comme une possibilité pour lui-même, il le montre maintenant comme une réalité dans l'histoire du peuple juif. Voilà un peuple qui, après avoir été l'objet des plus grandes grâces de la part de Dieu, de grâces même tout à fait analogues à celles dont nous jouissons comme chrétiens, a néanmoins péri par l'effet du manque de renoncement à soi-même. En effet :

1. les Israélites sortis d'Égypte avaient tous participé aux faveurs extraordinaires qui ont accompagné cette délivrance (v. 1-4) ;
2. et pourtant ils ont presque tous péri au désert (v. 5) ;
3. c'est l'image du sort qui menace les Corinthiens s'ils agissent de la même manière (v. 6-11).

L'analogie entre ce morceau et le précédent est frappante ; ce peuple, sorti d'Égypte pour atteindre Canaan, correspond à ce coureur qui, après s'être élancé dans la carrière, manque le prix, faute de persévérance dans le sacrifice de lui-même. Le coureur unique que couronne le juge du combat est le pendant des deux Israélites fidèles, à qui seuls il fut donné d'entrer dans la terre promise.

Mais il ne s'agit plus, dans le passage suivant, d'une simple comparaison ; c'est plus sérieux ; nous entrons dans les réalités de l'histoire. L'apôtre, ainsi qu'on l'a remarqué, se fait ici juif pour les Juifs comme il s'était fait auparavant hellène pour les Hellènes. — Versets 1 à 4, il commence par rappeler les grâces accordées aux Juifs dans et après leur délivrance de la captivité égyptienne, et il rapproche ces grâces de celles dont jouissent les chrétiens. Car le salut fondé par le ministère de Moïse en Israël est une seule et même œuvre avec le salut apporté par le Christ, et les lois

de l'action divine qui ont présidé à la première de ces délivrances sont exactement les mêmes que celles auxquelles est soumis le salut final.

10.1 En effet^a je ne veux pas que vous ignoriez, frères, que nos pères étaient tous sous la nuée et que tous ils passèrent à travers la mer 10.2 et que tous ils furent baptisés^b en Moïse dans la nuée et dans la mer.

La liaison par *δέ, or*, dans le T. R., indiquerait une gradation que les remarques précédentes expliquent aisément : « Et il y a plus ici qu'une simple image, comme celle des jeux ». Cette leçon est donc fort convenable ; l'autre, que présentent les alex. et les gréco-lat, *γάρ, car*, convient aussi ; le *car* porte spécialement sur la dernière idée du verset précédent, celle d'être trouvé rejetable. « Et *en effet* le danger existe ; ce qui est arrivé à nos pères en est la preuve. » Cette seconde liaison est plus simple. — En disant *Je ne veux pas que vous ignoriez*, l'apôtre ne veut pas insinuer qu'ils ne connaissent pas le récit de la sortie d'Égypte ; il veut dire qu'il craint qu'ils ne comprennent pas suffisamment le sens et la portée des événements qu'il rappelle ici. — *Meyer* a conclu de l'expression *nos pères*, que Paul parle comme Juif et au nom des chrétiens-juifs. Mais par l'allocution *frères*, il vient de réunir l'Église entière en un même faisceau. Il voit donc dans l'Église chrétienne l'épanouissement de l'ancienne communauté israélite. En effet, d'après Romains ch. 4 et 11, l'Église est entée sur le tronc patriarcal, et en vertu de cette relation spirituelle les pères du peuple juif sont aussi ceux de la famille chrétienne. — La place saillante qu'il donne au mot *πάντες, tous*, ainsi que la répétition de ce mot dans les v. 2, 3 et 4 (cinq fois), montrent que c'est ici l'idée essentielle du passage : « Ces gens qui ont *presque tous* péri, ils avaient commencé par être *tous* des bénis de l'Éternel ». C'est le pendant de 9.24 : « Tous courent, mais un seul obtient le prix ». — Le verbe à l'imparfait ἦσαν, *étaient*, indique un état qui se prolonge, tandis que le passage de la mer Rouge ayant été un fait mo-

^aT. R. avec K L Syr. lit δε (*or*), au lieu de γάρ (*en effet*), que lisent les 9 autres Mjj.

^bT. R. avec B K L P : εβαπτισαντο ; ✠ A C D E F G : εβαπτισθησαν.

mentané est désigné par l'aoriste (διῆλθον). — La proposition ὑπό, *sous*, est construite avec l'accusatif parce qu'elle n'a pas seulement ici un sens local, mais qu'elle exprime la notion morale de protection : ils étaient *sous l'abri* de la présence divine manifestée par la nuée.

Verset 2. Après l'énoncé du fait, ce verset en indique la signification et la portée religieuse : c'était là un vrai *baptême*, qui leur était conféré à tous. Comme le baptisé entre dans l'eau et reçoit l'aspersion sur sa tête et que cette eau devient pour lui par les paroles sacramentelles le gage du salut, ainsi les Israélites placés sous la nuée et traversant la mer possédaient le gage visible de la bénédiction et du salut divins. Ce passage miraculeux les séparait désormais de l'Égypte, le lieu de servitude et d'idolâtrie, absolument comme le baptême du croyant le sépare de son ancienne vie de condamnation et de péché. Il n'y a dans ce rapprochement aucune typologie mesquine et rabbinique ; tout y est fondé au point de vue moral. L'eau matérielle n'a joué aucun rôle dans le passage de la mer Rouge ; il n'est dit ni qu'il ait plu de la nuée sur les Israélites, ni qu'ils aient eu les pieds plongés dans l'eau. Ce passage était pour eux, comme le baptême pour le croyant, le seuil du salut. Cette analogie spirituelle est énoncée par Paul dans ces mots : *Et que tous furent baptisés en Moïse*. En suivant avec confiance dans ce moment critique le conducteur donné de Dieu, ils furent étroitement unis et comme incorporés à Moïse pour devenir son peuple, de même que les chrétiens en se faisant baptiser par la foi au Christ deviennent une seule et même plante avec lui (Romains 6.3-5) ; ils sont désormais son corps. — Il y a lieu d'hésiter entre les deux leçons (ἐβαπτίσαντο (le moyen), *ils se firent baptiser*, et le passif ἐβαπτίσθησαν, *ils furent baptisés*). En faveur de la forme moyenne on peut dire que les copistes auront facilement pu y substituer la forme passive plus généralement usitée dans le N. T. en parlant du baptême chrétien. Puis l'apôtre devait tenir à faire ressortir dans ce contexte l'idée de la foi en Moïse comme principe *actif* de la conduite des Israélites. — C'est peut-être ici, avec la parole de l'A. T. à la-

quelle pense l'apôtre, le seul passage des Ecritures où un homme soit présenté comme objet de la foi (comparez Exode 14.31 : « Et ils crurent à l'Eternel et à Moïse son serviteur »). Sans doute la foi ne peut porter, d'après l'intuition scripturaire, que sur un objet divin, Dieu lui-même, sa parole, ses promesses, son œuvre ; mais, quand un serviteur de Dieu est absolument identifié avec la volonté et l'œuvre divines, comme l'était Moïse, alors la confiance absolue qui s'attache à ce qui est divin peut aussi se porter sur lui. Sans la foi à la mission *divine* de Moïse, Israël ne l'eût point suivi au désert. — La préposition ἐν a plutôt le sens instrumental (*par*) que local (*dans*).

Mais les Juifs n'ont pas seulement reçu un baptême, ils ont aussi participé à une sainte cène :

10.3 et que tous mangèrent de la même nourriture spirituelle, 4 et que tous burent de la même boisson spirituelle ; car ils buvaient du rocher spirituel qui les suivait ; or ce rocher était Christ.

Comme la sainte cène sert à maintenir dans le salut ceux qui y sont entrés par la foi professée dans le baptême, ainsi les Israélites ont reçu aussi, à la suite de la délivrance initiale, les grâces nécessaires à leur conservation. Ces bienfaits, correspondant au pain et au vin de la cène, ont été la *manne*, journallement reçue, et l'*eau* que Dieu fit jaillir d'un rocher dans deux cas de détresse exceptionnelle. L'épithète πνευματικός, *spirituel*, ne peut se rapporter à la *nature* de ces deux dons divins ; car ils étaient de substance matérielle. On peut l'interpréter de deux manières : ou dans le sens de *typique*, si on envisage le don matériel comme la figure d'un don supérieur et futur ; ou dans celui de *surnaturel*, en tant que ces dons étaient les produits immédiats de la force créatrice, envisagée comme procédant de l'Esprit divin (Genèse 1.2 ; Psaume 33.6). Je doute que l'on puisse citer des exemples suffisants du premier de ces deux sens ; Apocalypse 11.8 , le seul passage allégué par *Edwards*, n'est pas convaincant. Le second sens au contraire est conforme au langage biblique en général et à celui de l'apôtre

en particulier, lors même que *Holsten* prétend le contraire (comparez Galates 4.29). Il faut considérer encore que le premier sens, en rabaissant les dons faits aux Israélites au rôle de simples figures, diminuerait d'autant la valeur de l'argumentation, tandis que le second, en les présentant comme des dons miraculeux, en accroît la solidité : Un pain céleste, et il ne les a pas sauvés ! Une boisson surnaturelle, et ceux qui s'en sont abreuvés, ont péri condamnés ! — Le pronom τὸ αὐτό, *le même* (aliment), ne se rapporte pas, comme le pensent *Calvin* et *Heinrici*, à l'identité de ces dons avec ceux qui sont faits aux chrétiens. Il s'agit uniquement du rapport des Israélites entre eux. *Tous* ont participé également à cette nourriture miraculeuse ; et deux ont été sauvés !

Verset 4. Paul rappelle ici les deux événements racontés Exode 17.6 et Nombres 20.11. Le caractère miraculeux de l'eau sortie du rocher est expliqué par la proposition suivante (*car*) ; il résulte de la nature spirituelle du rocher d'où elle découlait. Le mot *spirituel* ne peut donc avoir ici un sens exactement semblable à celui qu'il avait dans les proposition précédentes. Là cette épithète désignait *l'origine* surnaturelle des dons matériels. Appliquée, comme elle l'est ici, à la *source* de l'eau miraculeuse, elle ne peut désigner que la *nature* de ce rocher ; car c'est cette nature qui explique la force créatrice qui était inhérente et les effets surnaturels qu'il a pu produire. Pour produire cette eau surnaturelle, il fallait un rocher divin de nature. — Plusieurs interprètes, *Rückert*, *Baur*, *de Wette*, *Meyer* (1^{res} éd.), ont pensé que Paul s'appropriait ici la fable rabbinique d'après laquelle un rocher matériel aurait roulé par monts et par vaux à travers le désert à côté du camp des Israélites, de manière à leur fournir l'eau qui leur était nécessaire ; c'était surtout la sœur de Moïse, Marie, qui devait posséder le secret d'obtenir cette eau. Mais comment se figurer un instant le plus spiritualiste des apôtres admettant et enseignant aux Eglises de pareilles puérités ? En tout cas, si même il a voulu faire allusion à une fable aussi ridicule, ce dont nous doutons, il l'a fait de manière à rendre sensible la

distance entre l'opinion rabbinique et la sienne propre. En effet l'intention des deux épithètes ἀκολουθούσης et πνευματικῆς, *accompagnant* et *spirituelle*, est certainement de distinguer nettement le rocher spirituel invisible dont il parle lui-même, d'avec le rocher matériel dont parle l'Exode, celui dont l'Éternel disait à Moïse la première fois : « Je me tiendrai là devant toi sur un rocher en Horeb et tu frapperas le rocher et les eaux en sortiront », et, la seconde fois, au désert de Tsin : « Prends la verge... et parlez au rocher... et ainsi tu feras sortir l'eau du rocher ». Ces deux rochers se trouvaient déjà là en place au moment où Israël arrivait dans ces localités et ils y restaient quand Israël en partait. Paul ne peut donc vouloir dire qu'une chose : c'est que derrière ces rochers matériels et immobiles, il y en avait un invisible et mobile qui était le vrai donateur de l'eau, à savoir le Christ lui-même. Si en tout cas c'est là dans la pensée de Paul le sens du récit de l'Exode, où reste-t-il une place pour une troisième sorte de rocher à la fois spirituel et matériel et d'une nature complètement insaisissable ? L'imparfait ἔπινον, *buvaient*, indique une durée, une répétition de cas semblables ; c'est que le rocher spirituel était toujours là présent dans la nuée mystérieuse qui accompagnait Israël. C'est ce que fait comprendre l'apôtre en ajoutant : *Et ce rocher était le Christ. Meyer*, après avoir abandonné sa première explication, pense, depuis sa 4^e éd., que ces mots nous contraignent à admettre que Paul a envisagé le rocher comme une manifestation visible et réelle du Christ qui accompagnait Israël dans la nuée, conformément à la parole du Targoum d'Ésaïe (XVI, 1) et de Philon qui disent que « le rocher était la *Sagesse* ». Mais l'idée de l'incarnation du Christ dans un rocher est tellement contraire à l'esprit de saint Paul que l'on ne saurait s'y arrêter sérieusement, et le v. 9 nous présente le Christ au désert agissant comme représentant de Jéhova, du sein de la nuée ! N'est-il pas tout simple d'expliquer cette image dont se sert Paul, par les nombreuses paroles du Deutéronome où l'Éternel est appelé le rocher d'Israël : « L'œuvre du rocher est parfaite » (32.4) ; « Israël a méprisé le rocher de son salut » (v. 15) ; « Tu as oublié le rocher qui t'a engendré » (v. 18), etc., et par

celles toutes semblables d'Ésaïe : « Tu ne t'es point souvenu du rocher de ta force » (17.10) ; « Le rocher des siècles est en l'Éternel » (26.4) ? Seulement, ce qui est particulier au passage de Paul, c'est que ce titre de rocher d'Israël, pendant l'histoire du désert, est attribué ici, non à Jéhova, mais au Christ. C'est là un fait analogue à la parole Jean 12.41, où l'apôtre applique à Jésus la vision dans laquelle Ésaïe contemple Adonaï, le Seigneur, dans le temple de sa gloire (ch. 6). Christ est présenté dans ces passages, par Paul et Jean, comme ayant préexisté à sa venue sur la terre et présidé à l'histoire théocratique. Au ch. 8, au v. 6, Paul avait désigné Christ comme celui *par qui* Dieu a créé toutes choses. Ici il le présente comme l'être divin qui accompagnait le peuple de Dieu dans la nuée à travers le désert et qui lui accordait les délivrances dont il avait besoin. Nous retrouvons dans cette intuition celle de l'*Ange de l'Éternel* si souvent identifié dans la Genèse avec l'Éternel lui-même et pourtant distinct de lui, de l'être qui est appelé dans Ésaïe l'*Ange de la face* (63.9) et dans Malachie l'*Ange de l'alliance, Adonaï* (3.1), intermédiaire entre Dieu et le monde, spécialement en vue de l'œuvre du salut. On comprend aisément la relation qui existe entre la mention de ce grand fait théocratique et l'idée que l'apôtre veut faire ressortir dans notre passage. L'homogénéité spirituelle des deux alliances et des dons qui les accompagnent, repose sur cette identité du chef divin de l'une et de l'autre. La conséquence pratique saute aux yeux : Christ vivait déjà au milieu de l'ancien peuple, et le peuple a péri ! Comment pourriez-vous vous croire, vous chrétiens, à l'abri du même sort ! — On voit qu'il n'y a aucun motif fondé pour envisager, comme le fait *Holsten*, la seconde partie de ce verset comme interpolée. Elle rentre parfaitement dans le cours de l'argumentation. — *Reuss* prétend qu'avec une conception de l'histoire telle que celle qui s'exprime ici chez l'apôtre, « on est bien près de n'y voir plus que de simples allégories et non des réalités ». Il semble que ce savant veuille faire de saint Paul l'avant-coureur de son propre système critique. Il oublie que ce n'est pas la même chose de tirer une application morale d'un fait accompli ou de prétendre que le fait lui-même n'est qu'une illustration de

l'idée morale.

On a fait remarquer avec raison que c'est dans ce passage que nous trouvons pour la première fois la réunion des deux actes sacrés du baptême et de la sainte cène, comme formant un tout complet, l'un représentant la grâce d'entrée dans la vie nouvelle, l'autre la grâce par laquelle nous y sommes maintenus et affermis. La réunion de ces deux actes, sous le nom particulier de *sacrements*, n'est donc pas une invention arbitraire de la dogmatique. Les Israélites ont tous reçu après la sortie d'Égypte des grâces divines analogues, quoique inférieures, à celles dont jouissent les chrétiens eux-mêmes ; et malgré cela, quel châtement !

10.5 Mais, quant à la plupart d'entre eux, Dieu ne prit point plaisir en eux ; car ils restèrent gisants au désert.

Ἄλλά : malgré de si grandes grâces. — *Ils restèrent gisants...*, allusion à Nombres 14.29 : « Vos cadavres tomberont au désert ». Quel spectacle que celui qu'évoque l'apôtre aux yeux des Corinthiens satisfaits d'eux-mêmes : tous ces corps, gorgés de nourriture et de boisson miraculeuses, jonchant le sol du désert !

Versets 6 à 11. De ces faits, l'apôtre dégage cette leçon : les plus grandes grâces peuvent aboutir aux plus grands châtements.

10.6 Or ces choses sont arrivées comme des figures pour nous, afin que nous ne nous livrions pas à la convoitise de choses mauvaises, comme ceux-là convoitèrent.

Ces choses : ce rejet, cette malédiction après de pareilles grâces. — *Des figures pour nous* ; il y a proprement : *des figures de nous*, c'est-à-dire de ce qui nous arrivera à nous-mêmes si nous suivons leur exemple. — L'emploi du pluriel (ἐγενήθησαν) résulte par attraction du prédicat τύποι. — Le mot τύπος, *type*, qui vient de τύπτω, *frapper*, indique proprement une empreinte dans laquelle se reproduit une image déjà existante. Mais, chose singulière, dans l'histoire du règne de Dieu, la figure qui sert à produire

l’empreinte ne paraît qu’après celle-ci ; elle préexiste bien par rapport à elle, mais dans la pensée divine seulement. Dans l’histoire, l’empreinte dérivée paraît la première, sur l’un des degrés inférieurs de la révélation, et la figure-modèle n’apparaît qu’à une époque plus avancée du règne de Dieu. — *Pour que nous ne nous livrions pas...* Il y a littéralement : « pour que nous ne soyons pas *convoiteurs* de choses mauvaises ». L’adjectif (ἐπιθυμητής) désigne la disposition permanente, le vice intérieur, tandis que les actes particuliers sont désignés par le verbe à l’aoriste (ἐπεθύμησαν). — Le mot ἐπιθυμία, *convoitise*, indique, comme le montre sa composition, le mouvement de l’âme (θυμός) vers (ἐπί) un bien que Dieu ne donne pas, l’aspiration égoïste et mécontente. — Par les *choses mauvaises*, il faut entendre les jouissances que Dieu n’accorde pas, soit parce qu’elles sont mauvaises en elles-mêmes, soit parce que, toutes légitimes qu’elles soient, Dieu en exige le sacrifice au service de la charité ou au nom de la vigilance. Cette expression *désireux de choses mauvaises* renferme tous les *péchés* suivants et en révèle la cause commune, tout comme l’expression *rester gisant* résume tous les *châtiments* qui vont être énumérés. — Ces exemples sont au nombre de quatre ; deux se rapportent à des satisfactions que Dieu refuse, v. 7 et 8 ; deux aux sentiments d’irritation et de révolte excités par ce refus, v. 8 et 9.

10.7 Et ne devenez pas non plus idolâtres, comme quelques-uns d’entre eux, ainsi qu’il^a est écrit : Le peuple s’assit pour manger et boire, et ils se levèrent pour danser. 8 Et ne commettons pas non plus l’impureté, comme quelques-uns commirent l’impureté, et en un seul jour vingt-trois mille^b tombèrent.

Le μηδέ, *pas non plus*, lie étroitement cette proposition à celle qui précède ; nous passons de la convoitise aux actes destinés à la satisfaire. — L’exemple cité est celui de l’adoration du veau d’or et de la fête profane

^aT. R. avec C D K P : ως ; les autres : ωσπερ.

^bDeux Mnn. Syr. Armén. : εικοσι τεσσαρες (*vingt-quatre mille*).

qui la suivit, Exode ch. 32. Le verbe παίζειν, proprement *jouer*, se dit spécialement de la danse.

Verset 8. Le danger d'impureté était toujours lié à l'idolâtrie. A Corinthe donc, il pouvait résulter aisément de la participation aux repas de sacrifices. — L'exemple cité est celui de Nombres ch. 25 où, à la suite du conseil perfide de Balaam, les Israélites furent conviés à un sacrifice offert au dieu Baal-Péor par les Madianites et où ils se laissèrent entraîner à ce péché. — L'A. T. raconte (v. 9) que 24 000 périrent du fléau allumé par la colère de l'Éternel. Saint Paul ne parle que de 23 000. On peut admettre une erreur de mémoire. Cependant le chiffre de 24 000 se retrouve exactement reproduit chez Philon et Josèphe et chez les rabbins. Paul aurait-il moins bien connu qu'eux tous son histoire sainte ? Ce même fait empêche d'admettre une variante dans le texte de l'A. T. Ne peut-on pas soupçonner ici quelque finesse rabbinique, semblable à celle du *quarante coups moins un*, dont parle 2 Cor. 11.24 ? Pour ne pas risquer d'exagérer, on se serait habitué, dans l'enseignement oral, à parler de 23 000 au lieu de 24 000 (voyez *Calvin*). — Le passage de la seconde personne (*que vous ne deveniez pas*, v. 7) à la première (*que nous ne commettions pas*) paraît provenir de ce que le second danger était bien plus commun que le premier et pouvait s'appliquer aux chrétiens en général.

10.9 Et ne tentons point non plus le Christ^a comme^b quelques-uns d'entre eux le tentèrent, et ils périrent^c par les serpents; 10 et ne murmurez pas non plus^d comme^e quelques-uns d'entre eux murmurèrent, et ils périrent par l'exterminateur.

^aT. R. avec D E F G It. Syr^{sch} Sah. lit τον Χριστον (*le Christ*); **ⲛ** B C P : τον κυριον (*le Seigneur*); A : τον θεον (*Dieu*).

^bT. R. avec E K L ajoute και (*aussi*).

^cT. R. avec gréco-lat. et byz. : απωλοντο (*périrent*); A B : απωλυντο (*périssaient*).

^dT. R. avec A B C K L P Syr. : γογγυζετε (*murmurez*); **ⲛ** D E F G : γογγυζωμεν (*murmurons*).

^e**ⲛ** B P : καθαπερ (*absolument comme*), au lieu de καθως (*comme*). — T. R. avec B L lit και après καθως ou καθαπερ.

Le premier des deux péchés contre lesquels les Corinthiens sont indirectement mis en garde dans ces versets, est évidemment le mécontentement qu'ils éprouvent au sujet des renoncements qu'exige leur vocation chrétienne. L'exemple cité est celui des Israélites mécontents de la nourriture à laquelle ils sont réduits dans le désert, et qui sont châtiés par le fléau des serpents brûlants (Nombres 21.5 et suiv.). — L'expression de *tenter Dieu*, si souvent employée dans l'Écriture, signifie : mettre Dieu à l'épreuve, essayer de voir s'il manifesterait sa bonté, sa puissance et sa sagesse, soit en nous secourant dans un danger auquel nous nous sommes témérairement exposés, soit en nous tirant d'une difficulté que nous avons nous-mêmes arbitrairement créée en comptant sur lui, soit en nous pardonnant un péché pour lequel nous avions d'avance escompté sa grâce. C'est là au point de vue biblique l'un des plus grands péchés que l'homme puisse commettre. Les Juifs le commettaient au désert par leurs murmures, parce qu'ils cherchaient par là à provoquer le déploiement de la puissance divine au service de leurs convoitises. Les Corinthiens le commettaient à leur tour en poussant jusqu'aux dernières limites l'usage de leur liberté chrétienne à l'égard des fêtes païennes. Notre christianisme, disaient-ils, nous interdirait-il réellement ces plaisirs-là ? Dieu ne peut-il pas nous garder de chute, même en pareilles circonstances ? Et même si nous tombions, sa grâce ne serait-elle pas là pour nous pardonner et nous relever ? Ils prétendaient ainsi faire marcher Dieu à leur guise, dût-il opérer des miracles de puissance ou de miséricorde pour les sauver. — Des trois leçons τὸν κύριον, *le Seigneur*, τὸν Χριστόν, *le Christ*, et τὸν θεόν, *Dieu*, la dernière doit être écartée sans hésiter ; elle n'a pour elle que l'*Alexandrinus* ; c'est une correction d'après la locution biblique ordinaire *tenter Dieu*. Les deux autres reviennent au même pour le sens ; car le terme *le Seigneur* désigne toujours Christ dans le Nouveau Testament lorsqu'il ne se trouve pas dans une citation de l'Ancien. On pourrait dire en faveur de la leçon *le Seigneur* qu'elle explique plus facilement les deux autres ; mais, en faveur de *le Christ*, parle, d'abord, l'accord des deux familles gréco-latine et

byzantine, puis la forme plus extraordinaire et la difficulté plus grande de l'expression, enfin son à-propos dans l'application de cette parole aux Corinthiens et la comparaison du v. 4. Aussi celle leçon est-elle préférée par *Osiander, Reuss, Heinrici, Hofmann*, etc. Pour le sens, voir au v. 4.

Verset 10. C'est ici la quatrième faute dont parle saint Paul : le murmure contre Moïse et Aaron. Le fait qu'il rappelle est celui qui est raconté Nombres ch. 16, la révolte de Coré, Dathan et Abiram, à la suite de laquelle une plaie subite fit périr les contempteurs des serviteurs de l'Éternel. Quelques-uns ont pensé à l'événement raconté Nombres ch. 14 où, à la suite du rapport des espions envoyés en Canaan, le peuple murmura et se rebella. Mais ce péché ne fut suivi d'aucun fléau immédiat ; il devint l'occasion de la sentence prononcée sur ceux qui étaient sortis d'Égypte âgés de plus de vingt ans, sentence qui ne s'accomplit que lentement durant tout le voyage dans le désert. L'intervention de l'ange exterminateur indique une plaie subite et mortelle ; cette circonstance n'est pas mentionnée sans doute dans le récit du châtement de Coré et de ses compagnons ; mais elle est supposée par le terme de *magguépha, le fléau*, v. 47 (texte hébreux 17.12) que saint Paul interprète au moyen d'Exode 12.23. Il a certainement en vue, en citant cet exemple, le sentiment d'irritation qu'éprouve une partie des Corinthiens contre lui, Paul, ses compagnons d'œuvre et ceux des chefs du troupeau qui désapprouvent avec eux la participation aux réjouissances païennes. On était indigné de leur sévérité qui faisait naître pour les chrétiens une situation si pénible vis-à-vis des leurs, et l'on se demandait, comme Coré et les siens le faisaient à l'égard de Moïse et d'Aaron, si l'autorité qu'ils exerçaient sur l'Église n'était pas une usurpation ? — Entre les deux leçons *murmurez* et *murmurons*, la première doit être préférée, d'abord parce que la seconde provient probablement d'une assimilation de ce verbe aux verbes des v. 8 et 9 ; puis parce que c'est ici un avertissement tout à fait spécial, applicable seulement à l'Église de Corinthe, comme celui du v. 7 où était déjà employée la seconde personne. —

L'imparfait ἀπώλλυντο, *périssaient*, est préférable à l'aoriste ἀπώλοντο, *périrent*; il nous fait assister en quelque sorte à cette scène lugubre.

10.11 Or toutes^a ces choses leur arrivaient^b comme types^c et elles ont été écrites pour notre instruction, à nous que la fin des siècles a atteints^d.

Ce verset est le résumé de tous les exemples précédents; c'est ce qui nous porte à préférer la leçon du *Sinait.* et des *gréco-lat.* qui conserve et qui même place en tête le mot πάντα, *toutes*. — Les deux leçons τύποι, « comme *types* », et τυπικῶς, *typiquement*, ont le même sens; mais la seconde doit être préférée, d'abord parce qu'elle se lit dans des Mss. des trois familles; puis parce que le mot τυπικῶς ne se retrouve nulle part ailleurs. Le substantif τύποι est probablement venu du v. 6. — Des deux leçons συνέβαινον et συνέβαινεν, la première va mieux avec τύποι, la seconde avec τυπικῶς. — L'apôtre ne veut pas dire que ces faits ne sont pas arrivés réellement, comme on l'a insinué, mais qu'ils avaient une portée qui dépassait celle de leur signification immédiate. La rédaction scripturaire des faits de l'histoire sainte a le même but que l'histoire elle-même. Le même Dieu qui dirigeait celle-ci a voulu qu'elle fût consignée en vue de ceux qui vivraient à l'époque finale et pour qui ces faits, sans l'Écriture, seraient comme n'étant pas. — Le mot νοουθεσία signifie *repréhension, correction*, 2 Timothée 3.16-17. C'est ce dont les Corinthiens avaient besoin en ce moment. — τὰ τέλη τῶν αἰώνων, littéralement, *les fins des siècles*, est un terme correspondant à l'acharit *ha jjamim*, *la fin des jours*, chez les prophètes (comparez les expressions *les derniers temps*, 1 Pierre 1.20, et *la journée suprême*, 1 Jean 2.18). C'est l'économie du Messie qui se répartit pour nous en deux périodes, confondues en une aux regards des prophètes, celle de son règne purement spirituel et celle de son règne de gloire. Il s'agit ici

^aT. R. avec C K L P Syr. lit ταυτα δε παντα; **N** D E F G: παντα δε ταυτα; A B: ταυτα δε.

^bDeux leçons: συνεβαινεν et συνεβαινον.

^cT. R. avec D E F G L: τυποι; **N** A B C K P: τυπικως.

^dT. R. avec A C K L: κατηντησεν; **N** B D F G: κατηντηκεν.

pour Paul de la première. *Les siècles*, αἰῶνες, désignent toute la série des périodes historiques, et le terme « *les fins des siècles* » fait entendre que la période messianique elle-même renfermera une série de phases. — Le verbe κατανατῶν, *rencontrer*, représente les siècles qui se succèdent dans l'économie finale, comme venant à la rencontre des vivants. Il faut préférer le parfait κατήντηκεν de la leçon alex. à l'aoriste du T. R. ; Paul ne veut pas parler de la rencontre elle-même, mais de tout l'état de choses constitué par cette constante approche de la fin. Cette période finale est la plus solennelle de toutes, puisque c'est durant son cours que les lois du royaume divin, manifestées imparfaitement dans les périodes antérieures, déploient leurs effets définitifs. Auparavant grâces et châtiments, tout n'a qu'un caractère provisoire et figuratif. Avec l'époque finale de l'histoire, tout, soit en bien, soit en mal, prend une valeur décisive, éternelle. Voilà pourquoi tout ce qui s'est passé dans les temps précédents a eu lieu en vue de nous à qui il est échu de vivre à cette heure suprême (ἡμῶν εἰς οὕς). — L'apôtre ne connaissait pas lui-même la durée de cette période finale qui coïncidait pour lui avec le développement de l'Eglise ; mais l'expression *les fins des siècles* montre qu'il ne se la représentait pas comme aussi courte qu'on le prétend d'ordinaire (voir à 7.29).

c) L'application de ces exemples à l'Eglise de Corinthe (v 12 à 22)

Le rapprochement que l'apôtre s'était proposé d'établir entre les Israélites et les chrétiens est terminé. Il en fait maintenant l'application pratique à l'état spirituel des Corinthiens, application qui a d'abord un caractère général (v. 12 et 13), mais qui aborde bientôt plus spécialement le point important que Paul a en vue dès 9.23, la participation aux banquets de sacrifices (v. 14-22).

10.12 Ainsi donc, que celui qui croit être debout, prenne bien garde qu'il ne tombe! 13 Vous n'avez été surpris par aucune tentation qui ne fût humaine; or Dieu est fidèle qui ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de votre pouvoir, mais avec la tentation il donnera aussi l'issue, afin que vous^a la puissiez supporter.

Le ὥστε, *de sorte que*, que nous rendons par *ainsi donc*, indique que cette exhortation à la vigilance est la conséquence à tirer des exemples précédents. Il y a ici dans le terme δοκεῖν, *croire*, une notion, non d'illusion, mais de présomption. Paul admet bien que celui auquel il s'adresse *est debout*, puisqu'il parle ensuite du danger où il est de tomber; mais la prétention même d'être debout peut amener le manque de vigilance et par là la chute. — Ἐστάναι, parfait infinitif syncopé pour ἐστάκέναι ou ἐστηχέναι. Les deux images *être debout* et *tomber* ne représentent pas l'état de grâce ou de condamnation, mais l'état de fidélité ou de péché (comparez Romains 14.4).

Verset 13. Ce verset est sans doute l'un des plus difficiles de toute cette épître, au moins quant à la connexion logique qui doit le rattacher à ce qui précède et à ce qui suit. On le sent bien en étudiant les commentaires. Plusieurs interprètes (*Meyer, Heinrici, Holsten, Beet*) y voient un encouragement propre à adoucir la sévérité de l'avertissement du v. 12, dans ce sens : « Et il vous est facile avec de la vigilance de ne pas tomber; car vos tentations précédentes n'ont pas jusqu'ici dépassé vos forces, et fussent-elles même plus fortes, la fidélité de Dieu vous garantit qu'elles ne les dépasseront pas à l'avenir ». L'absence de la particule δέ au commencement du verset me paraît incompatible avec ce sens. D'ailleurs les Corinthiens avaient plus besoin d'être avertis que tranquilisés. Enfin, et surtout, l'asyndeton avec ce qui précède fait plutôt attendre une réaffirmation accentuée de la nécessité de la vigilance, qu'un encouragement. C'est ce qu'ont senti les anciens interprètes grecs, *Chrysostome, etc.*, et plu-

^aLe ὑμεῖς, *vous*, dans le T. R. ne se lit que dans K.

sieurs modernes, comme *Bengel*, *Olshausen*, *Rückert*, *Néander*, jusqu'à un certain point *Edwards*. Le sens, selon eux, est celui-ci : « Prenez d'autant plus garde que vous n'êtes point encore hors de danger. Jusqu'ici vous n'avez pas encore été tentés bien fortement (*Edwards* : Cela n'a pas encore été « jusqu'au sang, jusqu'à la persécution » Hébreux 12.4) ; mais que sera-ce s'il vous survient des tentations plus fortes que les précédentes ? Dieu sans doute vous protégera encore, mais à la condition que vous veilliez. Mais toute cette série d'idées n'est-elle pas bien compliquée ? Puis l'énergie avec laquelle la fidélité de Dieu est relevée dans la seconde partie du verset, n'est pas conforme à un sens si menaçant. Voici, me paraît-il, la suite véritable des pensées de l'apôtre : « Si vous tombiez de la sorte (v. 8), vous seriez sans excuse ; car les tentations dans lesquelles vous vous êtes rencontrés jusqu'à présent n'ont point été de nature irrésistible, et pour celles qui peuvent vous survenir à l'avenir, Dieu est toujours là pour vous soutenir et vous tirer à temps du péril ». La conclusion est tirée au v. 14 : « C'est pourquoi gardez-vous de vous jeter vous-mêmes dans les tentations auxquelles vous n'êtes point exposés par Dieu même et où vous ne manquerez pas de succomber ». Ce sens me paraît être à peu près celui de *Hofmann*. Les Corinthiens doivent comprendre qu'il ne risquent pas de pécher et de déchoir de la foi, s'ils n'ont à lutter qu'avec les tentations que Dieu leur dispense, mais qu'ils n'ont aucune garantie de victoire à l'égard des tentations dans lesquelles ils se seraient jetés de gaieté de cœur. C'est donc à la fois un encouragement à l'égard des premières et un avertissement sérieux à l'égard des secondes.

Le terme de *πειρασμός*, *épreuve*, *tentation*, comprend tout ce qui met à l'épreuve la fidélité morale, soit que cette épreuve ait pour but de manifester et d'affermir cette fidélité — c'est dans ce sens que Dieu peut tenter, Genèse 22.1 ; Deutéronome 13.3 — soit qu'elle tende à faire tomber l'homme dans le péché — c'est dans ce sens que Dieu ne peut pas tenter, Jacques 1.13, et que le diable tente toujours. Il peut arriver aussi que le même fait rentre

dans ces deux catégories à la fois, comme la tentation de Job qui de la part de Satan avait pour but de le faire tomber et que Dieu permettait au contraire dans le but de faire éclater la fidélité de son serviteur et de l'élever à un degré supérieur de sainteté et de connaissance. Il y a même des cas où Dieu permet à Satan de tenter, non sans consentir à ce qu'il atteigne son but de faire pécher. Ainsi dans le cas de David, 1 Chroniques 21.1 (comparez avec 2 Samuel 24.1). C'est quand l'orgueil de l'homme est arrivé à un point où il est un plus grand obstacle au salut qu'une faute commise ; Dieu se sert alors d'une chute pour briser ce cœur hautain par l'expérience humiliante de sa faiblesse. C'est sans doute là le sens dans lequel nous devons dire : « Ne nous livre point à la tentation ». Ces remarques trouveront leur application dans ce qui va suivre. — On peut rapporter le terme ἀνθρώπινος, *humaine*, à l'origine de la tentation : Il n'y a aucune de vos tentations qui ne soit provenue de l'homme, soit du cœur mauvais et de ses convoitises naturelles, soit de l'exemple des autres pécheurs. Les tentations dont Paul parle ainsi, seraient opposées soit à celles qui viennent de Dieu, soit plutôt à celles qui ont Satan pour auteur. Et, en effet, le contexte pourrait faire penser aux tentations diaboliques auxquelles ne craignaient pas de s'exposer les Corinthiens qui participaient à ces banquets où le souffle de Satan faisait régner une atmosphère tout imprégnée d'idolâtrie et de sensualité : « Dieu, lui, ne vous a jamais mis dans des positions aussi diaboliques ; c'est vous-mêmes qui les cherchez ». Ce sens serait assez naturel dans le contexte ; mais les paroles suivantes de ce verset sembleraient faites dans ce cas pour encourager les Corinthiens à braver de tels dangers par la promesse du secours divin, ce qu'il est impossible d'admettre. Il vaut donc mieux appliquer, avec la plupart des interprètes, l'épithète d'*humaine* à la *nature* de la tentation : « Une tentation proportionnée aux forces de l'homme » ; mais sans isoler l'homme de Dieu, puisque Dieu seul peut donner à l'homme la victoire même dans la plus faible tentation. Et pour nous rendre compte plus complètement de cette expression sans précédent, ne faut-il point l'opposer à une tentation *angélique* ? Supposons

que les Corinthiens mécontents des exigences de l'apôtre s'exprimassent ainsi dans leur mauvaise humeur : « Il faudrait être des anges pour vivre comme il l'exige ! » « Non, répondrait Paul ; je ne vous demande pas au nom de votre profession chrétienne des sacrifices surhumains. Votre foi ne vous a pas mis dans une situation insupportable pour un homme faible ; mais Dieu est fidèle et il mesure la tentation au degré de la force. » Puis l'apôtre ajoute que si la même situation devenait difficile au point de paraître tout à fait intolérable, la fidélité de Dieu se montrerait en mettant fin à une pareille situation. Ainsi tout me paraît se lier naturellement. — Les mots ὑπὲρ ὃ δύνασθε, *au-delà de ce que vous pouvez*, étonnent. L'homme peut-il donc quelque chose ? Et, s'il s'agit de ce que l'homme peut avec le secours divin, la force de ce secours n'est-elle pas illimitée ? Mais il ne faut pas oublier que, si la force de Dieu est infinie, la réceptivité du fidèle est bornée ; bornée par la mesure du développement spirituel auquel il est arrivé, par le degré de son amour pour la sainteté et de son ardeur dans la prière, etc. Dieu connaît cette mesure, veut dire Paul, et il proportionne l'intensité de la tentation au degré de la force que le fidèle est capable de recevoir de lui, comme, si une pareille comparaison est permise, le mécanicien proportionne la chaleur de la fournaise à la force de résistance de la chaudière. On voit par les mots *avec la tentation*, que Dieu coopère aussi à celle-ci, dans le sens que nous avons dit plus haut, et c'est précisément pourquoi aussi il peut, à chaque instant où il le veut, en amener la fin. — L'*issue*, ἔκβασις, peut être obtenue de deux manières. Ou bien Dieu par sa providence peut mettre fin à la situation elle-même, ou bien par un rayon de la lumière d'En-Haut il peut dissiper dans le cœur du fidèle le charme fascinateur exercé sur lui par l'objet de la tentation et changer en dégoût l'attrait séducteur qu'il exerçait. Des deux manières, la lutte à outrance entre le penchant et le devoir aboutit à la victoire du croyant. La conclusion est celle-ci : « La victoire étant assurée pour les tentations que Dieu vous envoie, n'allez pas vous jeter dans celles qu'il ne vous envoie pas » (v. 14).

Hofmann observe avec raison que rien ne rendait la rupture du païen converti avec son passé et avec ses alentours aussi éclatante que son refus de participer aux repas de sacrifices. Aussi plusieurs des Corinthiens cherchaient-ils à se persuader qu'ils pouvaient accorder cette participation avec leur état de chrétiens. N'avaient-ils pas reconnu le néant des idoles ? Un tel repas n'avait donc plus pour eux le caractère d'un sacrifice ; c'était un acte purement social, auquel s'appliquait la grande maxime de la liberté chrétienne à l'égard des choses extérieures : « Toutes choses me sont permises ». Paul comprenait bien que c'était ici le sacrifice le plus difficile à obtenir. Aussi avec quelle prudence n'avance-t-il pas ? Toute cette tractation est un chef-d'œuvre de stratégie. Aux ch. 8 et 9, il traite les Corinthiens en *forts* ; il leur demande uniquement pour leurs frères le renoncement aux viandes sacrifiées ; il les encourage par le tableau des sacrifices qu'il a faits et qu'il fait lui-même tous les jours pour les Eglises et en faveur de l'Évangile. Puis subitement (9.23) il passe à un tout nouvel ordre de considérations : « Et si j'en agis ainsi, ajoute-t-il, c'est en raison aussi de mon propre salut, que je compromettrais certainement en agissant autrement ». Puis il démontre la réalité de ce danger par l'exemple des Israélites qui se sont attiré la condamnation divine en se révoltant contre les renoncements que leur imposait la vie du désert. « Vous donc aussi, craignez de tomber en refusant à Dieu les sacrifices qu'il vous demande ! » A ce moment, après les avoir graduellement enlacés, il serre tout à coup le nœud si longtemps préparé et prononce enfin au v. 14 le mot décisif :

10.14 C'est pourquoi, mes bien-aimés, fuyez arrière de l'idolâtrie!
15 Je vous parle comme à des intelligents ; jugez, vous, de ce que je dis.

L'allocution pleine de tendresse *mes bien-aimés* exprime tout ce que lui coûte la nécessité de leur imposer un sacrifice qu'il sait leur être si pénible. — Διόπερ, *justement à cause de cela* : parce que vous pouvez compter sur le secours de Dieu dans les tentations qu'il vous dispense lui-même, mais non dans les autres. — L'expression *fuir loin de* est certainement employée

à dessein. Dans un passage analogue 6.18, Paul avait employé ce verbe *fuir* simplement avec le substantif comme objet. S'il interpose ici la préposition ἀπό, *loin de*, c'est pour leur dire, non pas seulement de fuir l'idolâtrie elle-même (c'eût été oiseux), mais de fuir bien loin de tout ce qui s'en rapproche ou pourrait les y ramener. Les repas de sacrifices n'étaient pas encore l'idolâtrie, mais ils y touchaient et pouvaient les y faire tomber.

Verset 15. Puis il s'adresse à leur jugement propre. Car c'est de leur conscience qu'il voudrait faire sortir la décision. Les Corinthiens se vantent de sagesse ; il en appelle à cette sagesse elle-même. On a fait parfois de la seconde proposition de ce verset l'objet du verbe de la première : « Je vous prie comme des gens intelligents de juger de ce que je vous dis ». Mais il est bien plus naturel de donner pour objet au verbe *je vous dis* toute l'argumentation qui va suivre dans le passage v. 16-22 : « Je vais vous exposer ma pensée ; jugez vous-mêmes de ce que j'avance ». Sur le terme φημί voir à 7.29. Il ne veut rien leur imposer ; mais il va mettre sous leurs yeux certaines prémisses qu'ils ne peuvent repousser et d'où résultera une conséquence à laquelle ils ne sauraient se refuser, qu'en rejetant ces prémisses elles-mêmes.

Le passage suivant repose sur ces principes : qu'un acte religieux quelconque nous met en communication avec le monde spirituel, que celui-ci exerce une puissance, et que la nature de l'influence ainsi exercée dépend à chaque fois du caractère de l'être invisible auquel le culte est adressé. Ainsi la sainte cène met le croyant sous l'action du Christ (v. 16 et 17) ; le sacrifice juif met l'Israélite en contact avec l'autel de Jéhova (v. 18), et le repas de sacrifice païen met l'homme sous l'influence des démons dont l'artifice a donné naissance à l'idolâtrie.

10.16 La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas la communion du sang de Christ ! Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion du corps de Christ^a ? 17 Puisqu'il n'y a qu'un seul pain,

^aD F G lisent : κυρίου (*du Seigneur*), au lieu de Χριστού.

nous, les plusieurs, sommes un seul corps ; car nous participons tous à un seul pain^a.

La sainte cène est, dans la nouvelle alliance, l'acte correspondant au repas qui complétait le sacrifice de prospérité dans l'ancienne. Le sacrifice une fois offert, l'adorateur juif avec sa famille célébrait dans le parvis un repas sacré auquel participait le sacrificateur et dans lequel la partie de la victime non consommée sur l'autel était mangée en commun. C'était comme le gage de réconciliation que l'Éternel donnait au pécheur rentré en grâce. Ainsi la victime immolée est mangée par le croyant dans le repas de la cène en signe de réconciliation, et le résultat de cet acte est la formation d'une communion réelle de l'adorateur avec la victime d'abord (v. 16), puis aussi avec tous les autres adorateurs (v. 17).

Comme dans la seconde proposition du v. 16 l'accusatif ἄρτον, *le pain*, est une attraction résultant du ὄν suivant, Meyer, Hofmann, Holsten, etc., ont pensé qu'il devait en être ainsi de τὸ ποτήριον, *la coupe*, dans la première proposition. Mais cette raison ne serait valable que si la proposition relative au pain était placée la première ; en lisant le texte tel qu'il se présente, on ne peut prendre τὸ ποτήριον que comme nominatif. — Le génitif εὐλογίας, *de bénédiction*, ne peut que renfermer une allusion à la fameuse coupe du repas pascal qui portait le nom de *cos habberakia*, *la coupe de bénédiction* ; c'était la troisième que le père de famille faisait circuler dans le cours du repas ; il le faisait en prononçant sur elle une prière d'action de grâces pour tous les bienfaits de Dieu dans la nature et envers Israël. Jésus avait reproduit ce rite dans l'institution de la sainte cène, mais en substituant sans doute à l'action de grâces israélite une prière de reconnaissance pour le salut, supérieur à la délivrance d'Égypte, qu'il allait opérer par sa mort, fondement de la nouvelle alliance. Le sens est donc : « La coupe sur laquelle le Seigneur a prononcé l'action de grâces que nous répétons, lorsque nous célébrons cette cérémonie ». Quelques-uns donnent

^aDEFG It. ajoutent ici και του ενος ποτηριου (*et de la seule coupe*).

au génitif εὐλογίας un sens actif : « La coupe qui produit la bénédiction ». *Heinrici* compare dans un sens analogue Psaume 116.13 « la coupe du salut », et Esaïe 51.17 « la coupe de la colère » ; il explique ainsi ce complément : « La coupe qui contient la bénédiction du Christ ». Ce sens est moins naturel en soi ; puis il ne répond pas à celui de l'expression hébraïque correspondante. Une seule raison pourrait porter à l'accepter, ce serait le désir d'éviter une tautologie avec l'expression suivante *que nous bénissons*. On n'échapperait pas à cet inconvénient si l'on ne voyait avec *Meyer* dans cette dernière expression que la paraphrase explicative du τῆς εὐλογίας, *de bénédiction*. Une telle répétition serait oiseuse. D'ailleurs Paul eût dû dire dans ce cas ὑπὲρ οὗ (*sur laquelle*), et non pas ὃ « *que nous bénissons* ». Ce pronom à l'accusatif montre précisément que ces mots renferment une idée nouvelle. On ne bénissait pas seulement Dieu *pour* cette coupe, symbole du salut ; mais on bénissait la coupe elle-même comme représentant celle que Christ avait tenue en main lorsqu'il instituait la cène et disait : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang ». Le complément *de bénédiction*, exprime l'idée : « Que Dieu soit béni pour cette coupe ! » et les mots *que nous bénissons*, celle-ci : « Que cette coupe soit bénie pour nous ! » (comparez l'expression Luc 9.16 : *Il bénit les pains*). C'est par cette bénédiction ou consécration de la coupe comme signe figuratif du sang de la rédemption que la coupe devenait pour la conscience de l'Eglise le moyen de la participation au sang de Christ. — Le pluriel *nous bénissons* fait allusion à l'*Amen* par lequel l'Eglise s'appropriait la formule de consécration. A l'époque de Justin (milieu du II^e siècle), c'était le presbytre, présidant l'assemblée, qui accomplissait cet acte ; nous ignorons s'il en était déjà ainsi au temps de l'apôtre. La *Didaché des douze apôtres*, en décrivant la cérémonie de la cène (ch. 9), ne nous apprend rien à cet égard.

Dans la proposition principale, la notion d'*être* (ἔστί) n'est certainement pas l'idée essentielle dans la pensée de Paul, comme s'il voulait insister et dire « *est réellement* ». Dans ce sens le mot ἔστί aurait dû être placé les

deux fois en tête, avant l'attribut *κοινωνία*, *la communion*. L'accent est sur l'attribut *la communion*. Par ce terme de *κοινωνία*, l'apôtre veut-il désigner une participation matérielle au sang de Christ ou une participation morale à sa bienfaisante et salutaire efficace pour l'expiation des péchés ? Dans le premier cas, il faut admettre que par l'effet instantané de la consécration un acte physique s'accomplit, soit sous la forme d'une transsubstantiation qui fait du vin le sang même de Christ, soit sous celle d'une conjonction de ce sang avec le vin de la cène. Mais, si le sang réel du Christ était sous l'une de ces deux formes offert au communiant, cet élément si essentiel du rite aurait certainement fait défaut la première fois qu'il fut célébré quand Jésus l'institua ; car son sang non encore répandu ne pouvait être communiqué aux apôtres. Il ne pourrait donc être question que du sang de son corps glorifié. Mais l'apôtre Paul enseigne expressément que le sang, en tant que principe corruptible, n'entre point comme élément dans le corps glorifié (15.50). Les deux théories, catholique et luthérienne, nous paraissent échouer contre cette simple observation. — D'autre part, l'expression de l'apôtre ne peut désigner uniquement, comme l'ont voulu plusieurs interprètes, la profession de foi faite par le communiant en la vertu expiatoire du sang de Christ, et l'action de grâces dont il accompagne cette profession. Que veut prouver Paul en appelant ici à l'analogie de la sainte cène ? Il veut démontrer par l'influence salutaire qu'exerce la communion sur le cœur du croyant, que les démons en exercent une pernicieuse sur celui qui prend part aux repas des sacrifices païens. La sainte cène n'est donc pas dans la pensée de l'apôtre un simple acte de profession et d'action de grâces de la part du fidèle. C'est en même temps la participation réelle à la grâce acquise par Christ et qu'il communique à l'âme recueillie du communiant. Cette conception est une sorte d'intermédiaire entre les deux manières de voir opposés que nous venons d'écarter, une conception dans le genre de celle qu'a cherché à formuler Calvin. Quant à la coupe spécialement, la communion est la participation effective à l'expiation accomplie par le sang de Christ et à la réconciliation avec Dieu qui nous est

ainsi assurée ; c'est la prise de possession de cette rémission des péchés dont a parlé Christ lui-même en faisant passer la coupe et par laquelle nous sommes placés dans l'atmosphère pure et lumineuse de l'adoption divine.

L'accusatif τὸν ἄρτον, *le pain*, s'explique par une attraction provenant du pronom suivant ὃν (Matthieu 21.42). Elle est motivée par le fait que le pain est contemplé ici dans sa relation étroite avec l'acte tout entier ; il n'apparaît que comme rompu. — Il n'est parlé, à l'occasion du pain, ni de l'action de grâces, ni de l'acte de consécration, mais seulement de sa rupture. C'est sans doute pour éviter la répétition ; car le pain aussi était consacré avec action de grâces. C'est ce qui ressort du passage de Justin où il appelle la sainte cène ἡ εὐχαριστηθεῖσα τροφή l'aliment eucharistique, pour lequel on rend grâces, ainsi que, à une époque plus ancienne encore, de la *Didaché des douze apôtres*, dans laquelle est expressément rapportée la double action de grâces pour la coupe et pour le pain dans les Eglises judéo-chrétiennes primitives. — Le pluriel κλῶμεν, *nous rompons*, ou bien rappelle la participation morale de toute l'Eglise à cet acte qu'accomplissait le président en souvenir de Jésus rompant le pain aux disciples, ou bien suppose une forme telle que celle qui existe dans les Eglises où chaque communiant rompt lui-même un morceau du pain qui passe de l'un à l'autre. Le terme de κοινωνία, *communion*, est répété à l'occasion du pain ; c'est en effet la notion qui réunit les deux actes en un seul et d'où est provenu le nom ordinaire du sacrement, la *communion*. — *Holsten* croit pouvoir appliquer ce mot à la relation formée entre les fidèles par la participation à la cène. C'est faire violence à ce terme qui désigne le côté intime de la participation des fidèles au sacrement (comparez 1.9). L'idée de la relation entre les communicants ne viendra qu'au v. 17, comme corollaire de celle de l'union avec Christ. C'est pour arriver au même sens de κοινωνία que quelques interprètes, comme *Erasmus*, *Zwingli*, etc., ont appliqué ici le terme de σῶμα Χριστοῦ, *le corps de Christ*, à l'Eglise, la communauté

de ceux qui croient en Christ. Cette explication est aussi inadmissible que celle de Holsten. Elle est incompatible avec la proposition parallèle relative au *sang* de Christ ; dans cette liaison, il est bien certain que le corps de Christ ne peut désigner que l'organisme physique que Christ a possédé ici-bas, organisme que représente le pain rompu dans la cène et dont le sang, pris au sens littéral, était la vie. La communion du fidèle avec le corps du Seigneur ajoute un élément nouveau à la communion avec Christ fondée sur la participation à son sang : celle-ci est la participation à un bienfait acquis *par* lui, celui de la réconciliation ; celle-là est la participation à sa personne elle-même, l'assimilation de la substance même de son être. Dans le sang, représenté par la coupe, nous contemplons et nous nous appliquons le *Christ mort pour nous* ; dans le corps, représenté par le pain, nous nous approprions *le Christ vivant en nous*. Notre communion avec ce corps rompu pour nous, puis glorifié, est donc d'une nature plus intime, plus directe, plus vivante que la communion avec le sang. Saint Paul lui-même a exprimé ce fait profond dans toute son énergie et sa réalité, en disant : « Ce n'est plus moi qui vis, mais c'est Christ qui vit en moi », Galates 2.20. Sans doute ce fait est avant tout de nature spirituelle ; c'est sa personne sainte que son Esprit fait vivre en nous ; mais cette personne spirituellement sainte est en même temps une personne corporellement glorifiée, et Paul lui-même nous enseigne que nous sommes dans une relation de vie avec elle, semblable à celle par laquelle notre descendance naturelle nous unit au premier Adam (15.48-49). La participation à son corps glorifié résulte donc de la communion avec sa personne sainte par la vertu de l'Esprit. S'il en est ainsi, nous retrouvons ici, quoique *Holsten* cherche à montrer le contraire, le même ensemble de pensées que chez Jean, lorsque, au ch. 6, Jésus parle de la nécessité de manger sa chair et de boire son sang pour avoir la vie et *pour ressusciter au dernier jour* (v. 39, 40, 44, 54). Il est vrai que Jean emploie l'expression de *chair* plutôt que celle de corps. Mais c'est parce qu'il veut désigner la substance, en relation avec l'idée de *manger*, qui domine tout naturellement dans ce contexte (à la suite de la multiplica-

tion du pain), tandis que Paul parle du *corps*, en tant qu'organisme, et cela en rapport avec la notion de *briser*, qui ressort particulièrement et dans ce passage et dans celui de 11.24. Il n'y a pas là l'indice d'une différence d'intuition, mais seulement de relation. — On s'est demandé pourquoi dans notre passage la coupe est placée avant le pain, tandis qu'au ch. 11, et dans l'institution de la sainte cène, nous trouvons l'ordre inverse. *Meyer* répond : Parce que l'idée du pain était la transition à celle de la viande des sacrifices juifs et païens, dont il va être parlé ; *Hofmann* : Parce que le vin jouait le rôle principal dans les banquets païens et devait ainsi être placé en premier lieu. *Edwards*, à peu près de même : Peut-être parce que les repas de sacrifices étaient plutôt des συμπόσια que des συσσίτια. Je pencherais à croire que Paul, parlant ici au nom de la conscience chrétienne, place le sang le premier, parce que c'est l'expiation que la foi s'approprie en premier lieu ; tandis que le pain est placé le second, parce qu'il représente la communication de la force et de la vie de Christ, qui suit la foi à la réconciliation par sa mort. L'ordre opposé était commandé par les circonstances de l'institution de la cène (voir à 11.24 et suiv.).

Verset 17. De la communion de chaque fidèle avec le Seigneur, Paul déduit la communion des fidèles entre eux ; nous verrons dans quelle intention. Ce verset peut se construire grammaticalement de trois manières. La première qui se présente à la pensée, serait de faire porter le ὅτι, *parce que*, sur le verset précédent, en sous-entendant le verbe ἐστὶ dans la première proposition : « ... est la communion du corps de Christ, parce qu'il n'y a qu'un seul pain ». Puis, cette construction admise, on peut l'appliquer encore à ce qui suit : « (et) qu'en conséquence nous sommes un seul corps, nous les plusieurs ». Ainsi *Meyer*, *Osiander*, etc. La communion des chrétiens entre eux serait alléguée ici en preuve de la communion des chrétiens avec le Chef par la sainte cène. Cette construction n'est pas admissible :

1. parce que l'existence de deux propositions parallèles non liées par καί, *et*, serait sans exemple chez Paul ;

2. parce que le verbe ἐστί, *est*, ne pourrait être sous-entendu dans la première proposition ; il devrait être exprimé comme correspondant du ἐσμέν, *nous sommes*, dans la seconde ;
3. parce que la preuve serait défectueuse. La communion des chrétiens avec Christ dans la sainte cène ne peut être démontrée par la communion des chrétiens entre eux, puisque ce second fait est beaucoup moins évident pour la conscience chrétienne.

La seconde construction voit aussi dans le ὅτι, *parce que*, une dépendance du v. 16, mais fait des deux substantifs *un seul pain* et *un seul corps* deux attributs coordonnés de *les plusieurs* : « parce que nous, *les plusieurs*, sommes un seul pain, un seul corps » ; ainsi *Holsten*. Mais quelle étrange manière de s'exprimer que celle-ci : *Nous sommes un seul pain* ! D'autant plus que, comme l'observe *Meyer*, le terme de *pain* ne peut être pris ici que dans le sens figuré ; autrement il y aurait tautologie avec la proposition suivante : « Nous participons tous à un seul pain ». Mais si le mot *pain* est pris la première fois dans le sens mystique, pourquoi y ajouter l'expression : *un seul corps* ? En aucun sens, de ce que tous les communiants participent à un pain unique, l'apôtre ne peut conclure qu'ils deviennent tous ce pain-là ! — Nous devons donc recourir à une troisième construction, la seule admissible selon nous ; c'est celle que suivent la *Vulgate*, *Calvin*, *Bèze*, *Rückert*, *Hofmann*, *Heinrici*, etc. La conjonction ὅτι, *parce que*, est le commencement d'une nouvelle phrase et cette proposition subordonnée : « Parce qu'il y a un seul pain », est considérée comme dépendante de la proposition suivante qui est la principale : « Parce qu'il y a un seul pain, nous qui sommes plusieurs formons un seul corps ». Le lien logique qui unit ces deux propositions est expliqué par la phrase suivante : *Car nous participons tous au même pain*. Les communiants, en recevant tous un morceau du même pain, se trouvent liés par là, moralement parlant, tout nombreux qu'ils soient, en un corps spirituel unique ; car ce pain auquel ils participent tous, a été solennellement consacré pour représenter un seul et même objet, le corps

de Jésus. Le lien qui les unit ainsi à Jésus comme à leur Chef commun, les unit aussi les uns aux autres comme membres du même corps. C'est ici une considération subsidiaire que l'apôtre ajoute au motif principal, indiqué au v. 16. Et en effet, en prenant part aux repas de sacrifices païens, les Corinthiens ne se sépareraient pas seulement du Christ auquel ils s'étaient unis dans la cène ; ils rompraient encore le lien formé par cette même cérémonie entre eux et l'Eglise, le corps de Christ. — Dans l'emploi de ce terme σῶμα, *corps*, Paul passe du sens propre (le corps du Seigneur), v. 16, au sens figuré (l'Eglise), v. 17 ; ce passage est naturel en raison de la relation étroite entre les deux notions. Si nous devenons un même corps spirituel entre nous, c'est que nous participons tous par la foi à ce seul et même corps du Christ avec lequel nous nous mettons en relation dans la cène. — Le verbe μετέχειν, *participer*, est ordinairement construit avec un simple génitif ; il l'est ici avec la préposition ἐκ, *de* : « Nous recevons tous (un morceau provenant) *du* même pain ». Ce terme diffère de l'expression plus intime κοινωνία, *communion*, en ce qu'il désigne la participation extérieure au pain de la cène. On comprend que nous ne puissions interpréter, avec Rodatz et Heinrici, les mots *un seul corps* dans le sens de « un seul corps *avec Christ* ». Car il s'agit dans ce v. 17 de la rupture du lien qui unit les croyants à l'ensemble de l'Eglise.

L'apôtre cite comme second exemple les repas de sacrifices juifs.

10.18 Considérez l'Israël selon la chair ; ceux qui mangent les victimes, ne sont-ils pas en communion avec l'autel !

Israël est placé ici comme transition entre l'Eglise et les païens. Il y avait aussi chez les Juifs des repas de sacrifices célébrés dans les parvis et auxquels Dieu lui-même était censé présider ensuite de la communion rétablie avec lui par le sacrifice expiatoire (comparez Lévitique ch. 8 et Deutéronome ch. 12 où se trouvent les prescriptions sur les sacrifices de prospérité). — L'appel spécial à l'attention des lecteurs renfermé dans l'impératif βλέπετε, *considérez*, vient de ce qu'il s'agit d'un usage qui est plus étran-

ger à leur sphère que le précédent. Par le déterminatif *κατὰ σάρκα*, selon la chair, Paul veut faire ressortir le caractère extérieur du culte israélite, par opposition au culte spirituel du vrai Israël, l'Église, — C'est sans doute sous l'empire de la même pensée qu'il dit « en communion avec l'autel », plutôt qu'en communion avec Jéhova. Par le sacrifice, l'Israélite coupable était replacé dans le sein de l'organisation théocratique, dont l'autel était le centre, plutôt que dans la communion avec Dieu lui-même. Comme expression analogue, *Heinrici* cite la parole de Philon qui appelle le prêtre israélite *κοινωνὸς τοῦ βώμου*. L'épître aux Hébreux montre pourquoi le sang des victimes ne pouvait faire davantage. — Il est évident qu'un Israélite qui avait mangé sa part de la victime à la table de Jéhova et avait ainsi resserré le lien qui l'unissait à la théocratie, ne pouvait après cela participer à une cérémonie païenne sans commettre une énormité morale. L'apôtre fait dans les versets suivants l'application de ces exemples.

10.19 Que dis-je donc ? Que la viande sacrifiée à l'idole soit quelque chose ? Ou qu'une idole soit quelque chose^a ?... 20 Mais ce qu'ils sacrifient^b, ils le sacrifient aux démons, et non à Dieu. Or je ne veux pas que vous soyez en communion avec les démons.

La manière dont Paul venait de citer les deux exemples précédents supposait évidemment qu'il attribuait une influence diabolique aux repas des sacrifices païens ; or cette idée paraissait être en contradiction avec 8.4,6, où il avait été reconnu que les dieux des païens ne sont point de réelles divinités, et que la viande offerte sur leur autel n'est par conséquent ni plus, ni moins que de la simple viande, semblable à toute autre. Paul prévient donc cette objection qu'il prévoit : « N'accordes-tu pas maintenant, contrairement à tes déclarations antérieures, une influence fâcheuse aux

^aLe T. R. avec K L Syr. renverse l'ordre des deux questions. — Les Mss. **N A C** ne lisent que la seconde, celle relative à l'idole. — Les Mss. B D F P It. Cop. présentent le texte reproduit par la traduction. — F G ont un texte particulier absolument inadmissible.

^bT. R. avec C L lit les deux fois *θυει*, au lieu de *θυουσιν* et ajoute avec **N A C K** Syr. *τα εθνῆ* (*les Gentils*), qu'omettent tous les autres.

viandes consacrées aux idoles et, par conséquent, une divine réalité aux idoles elles-mêmes ? » Je suis, dans l'ordre des questions, la leçon du *Vatic.* et du *Cantabrig.*, car il me paraît logique que Paul ait commencé par la question relative à la viande sacrifiée pour remonter de là à celle relative à l'idole. Je reconnais pourtant que l'ordre opposé peut aussi se justifier. — L'omission de la question relative à l'idole dans le *Sinaït.*, etc., est une de ces lacunes si nombreuses, surtout dans ce Ms., causées par le retour des mêmes lettres à quelques mots de distance. Dans la première question : *Que la viande sacrifiée à l'idole soit quelque chose ?* ce mot *quelque chose* signifie quelque chose d'exceptionnel, pouvant exercer une influence particulière. Dans la seconde question : *Qu'une idole soit quelque chose ?* ce *quelque chose* signifie quelque chose de réel. On a quelquefois fait du mot τί un adjectif : « Qu'une idole *quelconque* soit, c'est-à-dire existe » (εἰδωλόν τι ἔστιν, au lieu de εἰδωλόν τι ἐστίν). Mais le τί serait assez inutile dans ce sens. Il est plus naturel de le prendre comme attribut dans les deux questions.

Verset 20. L'apôtre ne se donne pas même la peine d'énoncer la réponse négative qu'il fait à ces deux questions ; il passe directement à l'affirmation qui lui importe : Jupiter, Apollon, Vénus assurément ne sont pas des êtres réels ; mais Satan est quelque chose. Derrière toute cette fantasmagorie mythologique se cachent des puissances malfaisantes, qui, sans être des divinités, n'en sont pas moins très réelles, très actives et qui sont parvenues à fasciner l'imagination humaine et à détourner sur des êtres de fantaisie le sentiment religieux des nations païennes ; de là les cultes idolâtres, cultes adressés à ces puissances diaboliques et non pas à Dieu. — Le substantif τὰ ἔθνη, *les Gentils*, est omis par le *Vatic.* et les gréco-lat. ; c'est certainement une adjonction explicative. Ce substantif neutre, une fois introduit, a entraîné dans le T. R. le singulier θύει, au lieu du pluriel θύουσιν. — Le sujet de ce dernier verbe est sous-entendu ; il se comprend de soi-même. — Le terme δαιμόνιον, *démon*, qui ne se retrouve chez Paul que 1 Timothée 4.1, a un tout autre sens dans le N. T. que chez les classiques.

Chez ceux-ci il est synonyme de θεῖον, quelque chose de divin. Platon, dans le *Symposion*, dit que « ce qui est démon est intermédiaire entre Dieu et les mortels » et, dans un autre passage, « que les démons interprètent aux dieux les choses des hommes, et aux hommes les choses des dieux ». Importé dans la langue biblique par la version des LXX, ce mot y désigne les anges déchus dont parle si souvent l'Écriture. Ainsi Deutéronome 32.17, les LXX traduisent les mots : *jizebekou laschschédim...*, ἔθυσαν δαιμονίος καὶ οὐ θεῶν (*sched* désignant probablement en hébreu les idoles, de *schad*, dominer). Les Juifs identifiaient les divinités païennes avec les démons eux-mêmes ; c'est ainsi que les LXX traduisent, Esaïe 65.11, l'expression « dresser une table à l'armée des cieux » par « dresser une table au démon ». Le païen Plutarque (*De defectu orac*, ch. 13) attribue lui-même à des esprits méchants tout ce qu'il y avait de barbare et de cruel dans les cultes païens, par exemple, les sacrifices humains. On peut comparer encore Psaume 96.5 : « Car tous les dieux des païens sont des démons » (en hébreu des *idoles*), et Baruch, ch. 4 : « Ils sacrifient aux démons et non à Dieu ». C'est dans cette acception juive que ce terme est employé ici. Cependant les expressions de l'apôtre n'impliquent point l'idée que chaque faux dieu adoré par les païens corresponde à un démon particulier ; elles signifient seulement que les cultes païens émanent de ces esprits malfaisants et que par conséquent celui qui prend une part quelconque à un tel culte se met sous leur influence. « Comment, dit *Heinrici*, s'asseoir à un tel banquet, s'asperger de l'eau consacrée, obéir à la prescription du silence sacré, prendre sa part de la joie des hymnes et des danses qui remplissaient l'intervalle entre le sacrifice et le banquet, et enfin se livrer à la joie du repas qui couronnait ce jour de fête à la gloire du faux dieu, sans se poser en adorateur de la divinité païenne ? » Le caractère diabolique de l'idolâtrie pouvait être jusqu'à un certain point masqué, dans le paganisme grec, par le charme ou la majesté des formes ; mais n'est-il pas clairement dévoilé dans les religions païennes modernes, en particulier dans les cultes hindous et africains où l'image sainte de Dieu a fini par céder complètement

la place à de hideuses et ignobles figures ? Aussi le sentiment inspirateur de ces cultes est-il uniquement celui de la peur.

Le δέ est progressif : « Or je ne veux pas ». Cette forme autoritaire est motivée par la sollicitude de l'amour. Un père ne peut permettre que ses enfants se livrent à de mauvaises mains.

10.21 Vous ne pouvez boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons ; vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons ; 22 ou bien voulons-nous exciter le Seigneur à jalousie ? Sommes-nous plus forts que lui ?

Edwards pense qu'il s'agit ici d'une impossibilité *de fait*. Le cœur ne peut recevoir en même temps les inspirations saintes du Christ et les influences impures des démons. Mais dans ce cas l'apôtre aurait employé des expressions d'un caractère plus intime et plus spirituel que celles de *coupes* et de *table*. Il s'agit plutôt d'une impossibilité de *droit* : « Vous ne pouvez moralement, c'est-à-dire sans vous contredire et attirer sur vous un châtiement terrible, participer à la fois à deux cultes si opposés ». On comprend cette expression, *la coupe des démons*, quand on se rappelle que dans les repas solennels des anciens la consécration du banquet avait lieu par celle de la coupe accompagnée de la libation en l'honneur des dieux. Le premier cratère était offert à Jupiter ; le second à Jupiter et aux nymphes ; le troisième à Jupiter sauveur. Participer à ces trois coupes qui circulaient parmi les convives, n'était-ce pas faire acte d'idolâtrie et se mettre sous la puissance de l'esprit du mal aussi réellement que le Juif en sacrifiant se mettait sous l'influence de Jéhova et le chrétien en communiant sous celle de Christ ? Matériellement sans doute on pouvait agir de la sorte, mais non sans une criminelle inconséquence. Et ce qui prouve bien que c'est là le sens du *vous ne pouvez pas*, c'est que dans ce qui suit, Paul admet expressément que les Corinthiens se permettent déjà d'agir ainsi ; car il leur annonce le sort qui les attend sur cette voie (v. 22).

Verset 22. Le ἤ est pris dans son sens ordinaire chez Paul : « *Ou si, malgré cela* ». En d'autres termes « *Ou si vous persistez à vouloir agir de la sorte, savez-vous bien ce que vous faites et à quoi vous vous exposez ? Vous provoquez dans le cœur de Dieu ce feu plus terrible que celui de la colère, qui s'appelle la jalousie !* » Qu'est la haine vouée à un ennemi déclaré en comparaison de la fureur qui atteint une épouse infidèle ? Le terme de παραζηλοῦν, *exciter à jalousie*, est tiré de Deutéronome 32.21 : « *Ils m'ont excité à jalousie par ce qui n'est pas le Dieu fort* » (les idoles substituées à Dieu). Le texte dit tout court : « *Excitons-nous à jalousie ?* » *Holsten* envisage cet indicatif comme inadmissible et pense que le sens du conjonctif est indispensable : « *Voulons-nous exciter (παραζηλώμεν) ?* » Il voit donc dans la terminaison en οὔμεν une forme conjonctive irrégulière, semblable à celle que l'on croit trouver 4.6 et Galates 4.17 (voir au premier de ces passages). Mais cela ne me paraît point nécessaire. L'indicatif signifie : « *Agissons-nous vraiment de la sorte ?* » Cette forme suppose que cela se faisait réellement ; et c'est ce que prouve certainement la parole, 8.10, qui ne fait nullement l'effet d'une supposition sans réalité. — L'apôtre fait allusion à cette maxime par laquelle les Corinthiens forts justifiaient leur conduite charnelle : « *Tout nous est permis* ». — La forme communicative : *Allons-nous jusqu'à... ? Sommes-nous... ?* sert à atténuer la sévérité de cette cinglante ironie : *plus forts que Dieu... ?* — Le terme κύριος, *Seigneur*, pourrait être appliqué à Dieu, comme c'est ordinairement le cas dans les passages cités de l'A. T. Mais je crois plutôt, avec *de Wette, Meyer, Hofmann*, d'après les versets 4, 9 et 21, que dans ce cas-ci Paul l'applique à Christ.

Et maintenant, après avoir réglé cette question brûlante, l'apôtre revient d'un ton plus calme à celle, moins difficile, de l'usage des viandes sacrifiées, en donnant à ce sujet quelques règles pratiques très simples et précises, qui découlent des principes posés dans les ch. précédents. Les versets 23 et 24, 32 et 33 prouvent que ces injonctions sont adressées spécialement aux forts (voir *Heinrici* et *Holsten*).

3. Règles à l'usage de ceux qui mangent des viandes sacrifiées (10.23 à 11.1)

Le v. 23 forme la transition à ce troisième morceau qui est comme la récapitulation de toute la matière traitée dans ces trois chapitres.

10.23 Toutes choses^a sont permises, mais toutes choses ne sont pas avantageuses ; toutes choses sont permises, mais toutes choses n'édifient pas.

L'apôtre reprend ici l'adage déjà énoncé 6.12, mais en l'appliquant à une tout autre matière. Il faut bien se garder de conclure de cette répétition, comme on l'a fait, que toute la partie intermédiaire n'ait été qu'une digression. Une position si subordonnée ne s'accorderait pas avec la gravité des sujets traités. Il faut simplement reconnaître dans cette parole une espèce de dicton dont on usait à Corinthe à toute occasion, sans discernement et sans tenir suffisamment compte des réserves commandées par la vigilance et la charité. Le lien logique entre cette affirmation téméraire de la liberté chrétienne et la pensée du v. 22 saute aux yeux. — Le mot *toutes choses* s'applique aux actes extérieurs, indifférents en eux-mêmes, comme celui d'user de tel ou tel aliment. Il faut probablement omettre dans cette phrase, comme dans la suivante, avec la plupart des autorités, le pronom *μοι*, *me*, non sans remarquer cependant que ce pronom se lit, dans les deux propositions de ce verset, non seulement dans K L et la *Peschito*, mais aussi dans le *Coislinianus* (H), Ms, du VI^e siècle, transcrit d'après le Ms. autographe de Pamphile, de Césarée. — On donne ordinairement le même sens aux deux verbes *συμφέρει*, *est avantageux*, et *οἰκοδομεῖ*, *édifie*.

^aT. R. lit avec K L Syr. *μοι* (*me*) après *παντα* dans les deux propositions.

Mais ce serait là une pure tautologie. Il me paraît probable, d'après le v. 33, que le premier s'applique au bien spirituel en général, y compris le nôtre propre (comparez 9.23 à 11.22), et le second, plus spécialement à celui du prochain (comparez 8.1 à 9.22). — C'est là le principe général ; il sera répété à la fin (v. 31) en termes différents. Le v. 24 le reproduit immédiatement sous forme négative, afin d'exclure le grand obstacle à sa réalisation.

10.24 Que nul ne recherche son propre intérêt, mais chacun^a celui d'autrui.

C'est l'idée d'οἰκοδομεῖν, *édifier*, qui domine dans ce verset. Il n'est pas nécessaire de sous-entendre l'adverbe μόνον : « Que chacun ne cherche pas *seulement*... » L'exclusion est absolue, parce qu'elle frappe toute recherche de l'intérêt propre qui est inspirée par l'égoïsme : « Que nul ne recherche sa jouissance ou sa commodité propre ; mais que dans sa manière d'agir, il tienne toujours compte de l'intérêt d'autrui ». — Dans l'application de cette règle au sujet particulier dont Paul s'occupe, deux cas pouvaient se présenter pour le chrétien : celui d'un repas dans sa propre maison (v. 25 et 26) ou celui d'un repas dans une maison étrangère (v. 27-30).

10.25 Tout ce qui se vend à la boucherie, mangez-le sans faire aucune enquête par motif de conscience ; 26 car la terre et tout ce qu'elle contient est au Seigneur.

Un chrétien, dont la conscience est affranchie de tout scrupule quant au manger de la viande sacrifiée, envoie acheter de la viande à la boucherie pour son repas ; il n'a point à s'enquérir si cette viande est, oui ou non, de la viande de sacrifice ; elle est pure en elle-même comme tout ce que Dieu a créé. Le terme (μάκελλον, *boucherie*, est en relation avec le latin *macellum*, et avec notre vieux mot *mazel*. Le mot grec propre eût été κρεοπώλιον. — Les derniers mots διὰ τὴν συνείδησιν, à cause de la conscience,

^aLe mot εἰς ἕνα (chacun), dans le T. R. ne se lit que dans E K L Syr.

se lie naturellement à μηδὲν ἀνακρίνοντες. *Edwards* l'explique aussi de cette manière, mais en l'appliquant à une conscience forte : une conscience éclairée et ferme est une raison pour s'abstenir de toute enquête. *Holsten* au contraire prétend que la conscience ne peut être ici, comme dans tout le reste du morceau, que celle du chrétien faible, dont le chrétien fort n'a pas à tenir compte quand il mange seul chez lui. Mais, dans ces deux sens, Paul eût ajouté, comme au v. 29, une détermination quelconque pour indiquer de quelle conscience il voulait parler. Le plus simple est d'admettre qu'il pense à la conscience, absolument parlant, comme dans notre expression : par motif de conscience. L'interprétation la plus fautive est celle de *Chrysostome, Erasme, etc.* : « Ne faisant pas d'enquête, et cela afin que, si vous veniez à apprendre que c'est de la viande offerte aux idoles, vous n'en ayez pas la conscience chargée ». Ce sens supposerait que la direction est adressée aux faibles.

Verset 26. C'est ici une citation de Psaume 24.1, passage qui, en proclamant que tout ce qui remplit la terre vient de Dieu et lui appartient, sape par la racine le préjugé des faibles à Corinthe. En citant cette parole de l'A. T., Paul voulait élever les faibles à la hauteur des forts. *Heinrici* fait la remarque intéressante que cette parole du psalmiste est employée comme prière de table chez les Juifs.

Le second cas, celui d'une invitation chez un païen : v. 27-30. Il faut distinguer de nouveau deux alternatives ; en premier lieu le cas d'un repas où aucune observation n'est faite par l'un des hôtes relativement aux aliments qui sont présentés.

10.27 Si^a quelqu'un des infidèles vous invite^b, et que vous consentiez à aller, mangez de tout ce qui vous est présenté sans faire aucune enquête par motif de conscience.

La leçon δέ, *mais*, peut se soutenir comme opposant ce cas nouveau

^aT. R. avec C E H K L Syr. lit σε (*mais*) après si (*mais si*).

^bD E F G It. lisent εις δεῖπνον (*à un repas*) après των απιστων.

au précédent ; mais les deux cas peuvent aussi être simplement juxtaposés sans particule, selon la leçon des alex. — Il y a beaucoup de délicatesse dans le *et que vous veuillez...* Paul n'interdit pas d'accepter l'invitation ; car les liens de famille doivent être respectés ; ils peuvent même devenir pour le fidèle un moyen d'avancer le règne de Dieu. Mais, en s'exprimant comme il le fait et en remettant expressément la décision à la conscience du chrétien, il lui fait pourtant sentir le besoin de la réflexion ; car bien des dangers pouvaient accompagner de telles invitations chez des païens, même dans une maison privée où le repas était toujours accompagné de certaines cérémonies religieuses. — Les mots εἰς δεῖπνον, à un repas, dans la leçon gréco-lat., sont certainement une glose. Pour le διὰ τὴν συνείδησιν, voir à v. 25. *Holsten* donne à ces mots ce sens : « Il ne faut pas que le fort fasse d'enquête, et cela à cause de la conscience du faible, présent ou non présent, qui pourrait être froissée s'il venait à résulter de l'enquête que cette viande avait été offerte aux idoles ». Les mêmes raisons que nous avons données au v. 25 nous paraissent exclure ce sens.

La seconde alternative, v. 28-30 : le cas où la question de l'origine des viandes offertes dans le repas est soulevée.

**10.28 Mais si quelqu'un vous dit : C'est de la viande sacrifiée^a, — n'en mangez pas, à cause de celui qui vous a avertis et de la conscience^b.
29 Je dis : la conscience, non la tienne, mais celle de l'autre ; car à quoi cela peut-il servir que ma liberté soit jugée par une conscience étrangère ?**

Le τίς, *quelqu'un*, du v. 28, ne peut désigner, comme l'a cru *Grotius*, la même personne que le τίς du verset précédent, le païen qui a invité le chrétien. Il ne serait pas désigné par un pronom indéterminé. Ce doit donc être l'un des convives. Serait-ce, comme l'ont pensé *Chrysostome*, *de Wette*, etc., un païen malicieux, qui par cette observation veut mettre le chrétien

^aT. R. lit avec C D E F G K L P εἰδωλυτον ; mais N A B Syr^{sch} Sah. lisent ἱεροθυτον.

^bT. R. répète ici avec K L les mots du v. 24 : του γαρ κυριου η γη και το πληρωμα αυτης.

dans l'embarras, ou bien un païen sérieux qui veut le rendre attentif à la faute qu'il va commettre sans le savoir (*Ewald*)? Mais dans les deux cas le devoir du fidèle eût été, non de s'abstenir, mais au contraire de manger de cette viande en rendant compte du motif de sa conduite et en justifiant son absence de tout scrupule à l'égard d'idoles auxquelles il ne croit pas; c'était la plus belle occasion d'exposer sa foi. Il s'agit donc d'un chrétien sincère, dont la conscience est encore entravée par des scrupules, et que son frère fort a le devoir de ménager. Dans ce sens, les mots suivants : *A cause de celui qui vous a avertis et de la conscience*, s'expliquent sans peine. Les deux motifs se rapportent à la même personne, mais sans se confondre. Le premier a trait à l'entraînement que l'exemple pourrait exercer sur le chrétien faible en l'engageant à manger contre sa conscience; le second au froissement que sa conscience subira infailliblement en voyant manger le fort, même dans le cas où il résisterait à l'exemple qui lui est donné. La répétition de la citation du Psaume 24, à la fin de ce v. 28, dans le T. R. est évidemment l'effet d'une interpolation. Le seul sens qu'on pût donner ici à ces mots serait celui-ci : « Il y a là sur la table assez d'autres aliments dont tu peux user ». Mais une telle réflexion est peu naturelle.

Verset 29. L'apôtre rappelle expressément qu'un tel sacrifice n'implique nullement de la part du fort le renoncement à sa conviction et à son droit; sa conscience reste indépendante de celle de son frère, lors même qu'il subordonne volontairement sa conduite au scrupule de celui-ci. — Le motif que donne l'apôtre en faveur de cette manière d'agir a été différemment compris. *Meyer, de Wette* pensent que Paul veut dire : « Car par quelle raison soumettrais-je votre conscience au jugement de celle de votre prochain? Vous conservez donc, quant à vous-mêmes, votre entière liberté ». Mais la conjonction ἵνατί ne signifie pas : Par quelle raison, de quel droit? Cette conjonction composée, après laquelle il faut sous-entendre γένηται, signifie littéralement *afin que quoi de bon arrive?* Le sens est donc : « Car quelle utilité peut-il y avoir à ce que ma liberté soit condamnée...? » Nous

avons dans la discussion parallèle de Romains ch. 14 une parole toute semblable et qui ne laisse pas de doute sur le sens de celle-ci. Paul dit là, v. 16 : « Que votre bien ne soit pas calomnié (blasphémé) ! » Ce bien, c'est la liberté des forts, et Paul demande à ceux-ci de ne pas en faire un usage qui provoque le jugement désapprobateur des faibles. Ici il demande en outre quelle utilité un pareil jugement imprudemment provoqué, pourrait avoir ; quelle édification il peut procurer soit aux chrétiens présents, soit aux non chrétiens, témoins de ces contradictions des croyants entre eux et des jugements de condamnation qu'ils portent les uns sur les autres. La question posée au v. 29 est reproduite encore plus clairement au v. 30.

10.30 Si^a je mange d'un aliment avec action de grâces, pourquoi dois-je être blâmé pour une chose dont je rends grâces ?

L'asyndeton prouve à lui seul que ce verset réaffirme et explique l'idée du précédent. Il fait ressortir mieux encore l'absurdité de la conduite du chrétien fort par la révoltante contradiction qui se produirait entre l'action de grâces avec laquelle il use de cet aliment qui lui est offert, et le froissement de conscience dont témoigne le blâme du faible. Quoi ! Ce dont un croyant rend grâces, l'autre s'en fait un sujet de diffamation contre lui ! C'est ce qu'exprime le mot βλασφημεῖν. « Quelle religion est celle-là ? » devaient dire les païens, témoins de ce double fait. L'apôtre conclut en formulant d'une manière générale le principe qui, dans ces matières de liberté chrétienne, doit diriger souverainement la conduite du fidèle :

10.31 Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, ou quoi que vous fassiez, faites tout à la gloire de Dieu. 32 Agissez de manière à n'être en scandale ni aux Juifs, ni aux Grecs, ni à l'Eglise de Dieu.

Nous retrouvons ici et le συμφέριν et le οἰκοδομεῖν (l'avancement du bien en général et l'édification du prochain spécialement) que Paul avait recommandés, v. 23 ; seulement il s'exprime ici d'une manière plus concrète ;

^aT. R. ajoute δε (*mais*), avec quelques Mnn. seulement.

d'abord positivement, v. 31, puis négativement, v. 32. Dans les questions qui ne sont pas en elles-mêmes des questions de bien ou de mal et qui peuvent rester indécises pour la conscience chrétienne, le fidèle doit se demander, non « Qu'est-ce qui me sera le plus agréable ou conviendra le mieux à mon intérêt ? », mais « Qu'est-ce qui contribuera le plus à avancer la gloire de Dieu et le salut de mes frères ? » La gloire de Dieu, c'est l'éclat de ses perfections, en particulier de sa sainteté et de son amour, manifestées au cœur des créatures. La question se traduit donc pour le chrétien en celle-ci : Qu'est-ce qui fera le mieux comprendre à mes frères la charité et la sainteté de mon Père céleste ?

Verset 32. A ce critère positif s'en joint un autre de nature négative. La conscience de mon frère ne sera-t-elle point froissée par l'usage que je ferai de ma liberté, en agissant de telle ou telle manière ? L'apôtre indique les trois cercles de personnes auxquelles les chrétiens de Corinthe devaient penser en cas d'incertitude : d'abord, les *Greco*, qui sont mis ici pour les païens en général ; puis les *Juifs*, qui sont placés à dessein entre les païens et l'Eglise ; et enfin les chrétiens, qu'il appelle *l'Eglise de Dieu*, afin de faire bien ressortir le prix du moindre des membres d'un pareil corps, en raison de sa qualité de propriété de Dieu. Le fidèle doit éviter et ce qui peut empêcher ceux du dehors d'entrer et ce qui peut éloigner et repousser dehors ceux qui sont déjà sauvés.

Paul termine en rappelant comment c'est ce principe qui dirige toute sa conduite.

10.33 Comme moi aussi je m'efforce de complaire en toutes choses à tous, ne cherchant pas mon avantage propre, mais celui du grand nombre, afin qu'ils soient sauvés. 11.1 Devenez mes imitateurs, comme je le suis de Christ.

Au ch. 9 l'apôtre avait longuement développé l'exemple d'abnégation qu'il donnait constamment à l'Eglise en s'assujettissant à la nécessité de

gagner lui-même sa vie et, en général, en se soumettant, quand il le fallait, aux observances légales dont il se sentait affranchi par la foi en Christ. En terminant tout ce morceau, où il a demandé aux Corinthiens beaucoup de renoncements qui leur sont pénibles, il leur rappelle encore une fois son exemple, parce qu'il sait qu'il n'est permis de demander des sacrifices aux autres qu'en proportion de ceux que l'on fait soi-même. L'expression de *complaire aux autres* peut désigner un vice ou une vertu. Cela dépend du but qu'on se propose, celui de gagner les bonnes grâces du prochain en vue de soi-même, ou celui de s'attacher le prochain pour le gagner à Dieu. Ce sont là les deux cas que Paul oppose dans ce verset, afin d'exclure le premier, en ce qui concerne sa propre manière d'agir (comparez Galates 1.10). Le *en toutes choses* ne comprend naturellement que les choses qui sont du ressort de la liberté chrétienne. Le *grand nombre* est opposé à Paul comme individu, et leur salut à son intérêt particulier (ἐμαυτοῦ, *de moi-même*).

Verset 1. Christ seul est le modèle parfait ; chaque fidèle n'est modèle pour ses frères que dans la mesure où il est copie par rapport à Christ. — Paul pense surtout à l'abnégation absolue qui a été le fond de la vie terrestre du Seigneur, Romains 15.1-3. — C'est uniquement le fait énoncé dans la seconde partie de ce verset qui donne à l'apôtre le droit et la liberté d'écrire la première. Pour être tout à fait exact, il faut sous-entendre dans la seconde proposition non le verbe *être*, mais le verbe *devenir*, employé dans la première. — Il ne s'agit pas ici d'une imitation servile. De même que Paul ne se trouvait pas dans des situations identiques à celles de Christ, ainsi les Corinthiens ne se trouvaient pas dans des circonstances complètement analogues à celles de Paul. Ce que celui-ci demande à l'Eglise, c'est de se laisser diriger par l'esprit de renoncement qui l'anime lui-même, comme il se laisse conduire par l'esprit de sacrifice qui a été l'âme de la vie de Christ.

Nous avons déjà jeté un coup d'œil sur la marche suivie par l'apôtre

dans la tractation de ce sujet délicat. Il fallait limiter l'usage que faisaient de leur liberté beaucoup de chrétiens de Corinthe et parmi eux, sans doute, ceux qui dirigeaient l'opinion de l'Eglise, sans les replacer sous le joug d'une loi extérieure et en les amenant à comprendre eux-mêmes la nécessité du sacrifice. Ce sacrifice froissait leur vanité autant que leur amour de la jouissance. On comprend la prudence extrême que devait apporter l'apôtre dans cette discussion. Il commence par constater le point sur lequel on est d'accord, le monothéisme qui exclut la réalité des idoles. Il laisse passer pour le moment la fréquentation des banquets idolâtres, ne faisant appel qu'à la charité pour des frères faibles. Il encourage les forts par son exemple, les effraie par celui des Israélites. Après cette préparation, il frappe le grand coup. Puis il termine avec calme par quelques règles simples et pratiques relatives au manger des viandes, règles qui établissent admirablement l'harmonie entre les droits de la liberté et les obligations de la charité. — C'est avec raison que *Rückert*, en terminant l'analyse de ce morceau, s'écrie : « En vérité, je ne saurais me représenter une manière de procéder plus prudente et mieux calculée ; c'est ici un chef-d'œuvre de vraie éloquence ». C'est dommage, seulement, que cet éminent exégète ne s'arrête pas là et croie devoir attribuer à l'éloquence de l'apôtre en cette circonstance un caractère astucieux. Evidemment on doit reconnaître dans la marche de l'apôtre la prudence du serpent ; mais elle n'en exclut pas un instant la simplicité de la colombe. Car la prudence y est constamment au service de l'amour de la vérité et du zèle pour le bien des individus et de l'Eglise.

VII. LA TENUE DES FEMMES DANS LES ASSEMBLÉES DE CULTE (11.2-16)

L'apôtre vient de traiter une série de sujets appartenant au domaine de la vie morale de l'Église, spécialement en rapport avec la liberté chrétienne (ch. 6 à 10). Il passe maintenant à différents sujets relatifs au *culte*, en commençant par celui qui se rapproche le plus du domaine de la liberté : la tenue extérieure des femmes dans le culte. Puis suivront les désordres qui se sont introduits dans la célébration de la sainte cène et dans l'administration des dons spirituels. Ce sont là les trois sujets que Paul réunit dans les chapitres étroitement liés ch. 11 à 14.

Les peuples anciens admettaient en général une différence entre la tenue des hommes et celle des femmes dans leur manière de se présenter en public. Plutarque (*Quaest. rom.*, XIV) rapporte que dans la cérémonie funèbre des parents, les fils paraissaient la tête couverte, les filles avec la tête découverte et les cheveux flottants. Cet auteur ajoute par forme d'explication : « Au deuil appartient l'extraordinaire », c'est-à-dire que ce qui se fait à cette occasion, est le contraire de ce qui se fait en général. Ce qui serait inconvenance en temps ordinaire, devient la convenance à ce moment-là. Plutarque rapporte encore que chez les Grecs il était d'usage qu'en cas de malheur les femmes coupassent leurs cheveux, tandis que les hommes les laissaient croître ; pourquoi cela ? Parce que pour ces derniers la coutume est qu'ils les coupent et pour celles-là qu'elles les entretiennent (voir *Heinrici*, p. 300 et 301). D'après plusieurs passages des anciens, tandis que la longue chevelure de la femme était envisagée comme son plus bel ornement, on méprisait comme un voluptueux l'homme qui, par le soin qu'il

donnait à sa chevelure, effaçait la différence des sexes. L'esclave grecque avait en signe de servage la tête rasée ; il en était de même chez les Hébreux de la femme adultère (Nombres 5.18 ; comparez Esaïe 3.17). Relativement aux actes du culte, il existait une différence remarquable entre les Grecs et les Romains. Le Grec priait la tête découverte, tandis que le Romain se voilait la tête. Les anciens expliquent de diverses manières ces usages opposés. Probablement dans le rite romain s'exprimait l'idée du respect scrupuleux qu'il faut apporter au service de la divinité, tandis que le rite grec témoignait du sentiment de liberté avec lequel l'homme doit se présenter devant les dieux de l'Olympe. Le grand sacrificateur juif officiait la tiare sur la tête, et le Juif prie aujourd'hui la tête couverte, sans doute en signe de respect et de soumission. On voit par tous ces faits quel rapport intime le sentiment des anciens établissait entre la tenue de l'adorateur, quant à la plus noble partie de son être, la tête, et sa position morale et sociale. « Ce n'était pas seulement ici, comme le dit bien *Heinrici*, une affaire de décorum ». La manière de se comporter en ce point répondait à un sentiment profond, religieux.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour bien comprendre la discussion suivante. Saint Paul avait coutume de dire : « En Christ toutes choses sont faites nouvelles ; il n'y a plus ni homme, ni femme, ni esclave, ni libre, ni Hellène, ni Juif ». Combien n'était-il pas facile d'arriver de là à cette conclusion : Il n'y a donc plus aucune différence, dans le culte surtout où nous sommes tous devant Dieu, entre la tenue de l'homme et celle de la femme. Si l'homme parle à ses frères ou à Dieu la tête découverte, pourquoi la femme ne le ferait-elle pas aussi ? Et avec l'esprit de liberté qui animait l'Eglise de Corinthe, il n'est pas probable qu'on s'en fût tenu jusqu'à ce moment à la théorie. On avait passé déjà à la pratique ; c'est ce que paraissent supposer les v. 15 et 16. L'apôtre l'avait appris, non par la lettre des Corinthiens à laquelle il ne fait ici aucune allusion (comme 8.1), mais probablement par les députés de l'Eglise.

Il commence par une louange générale relativement à la manière dont l'Église reste fidèle aux institutions ecclésiastiques qu'il avait établies chez eux.

11.2 Or je vous loue^a de ce qu'en toutes choses vous vous souvenez de moi et de ce que vous maintenez les traditions telles que je vous les ai transmises.

Le *or*, est progressif ; c'est la transition au nouveau sujet. *Edwards* le prend dans le sens adversatif (en opposition à l'expression *mes imitateurs*) : « Mais, si vous ne m'imitiez pas en tout, je reconnais qu'en ces choses vous maintenez mes instructions ». Cette liaison ne me paraît pas naturelle. — Ce sont certainement les traditions relatives aux usages ecclésiastiques, que désigne ici le mot μέμνησθε, et non les enseignements doctrinaux ; il sera question de ceux-ci 15.3. — Le μου, de moi, me paraît être le complément de πάντα, vous vous souvenez ; le πάντα est dans ce cas une détermination adverbiale : en toutes choses, de tous points. *Rückert* croit pouvoir faire de πάντα l'objet direct du verbe et de μου le complément de πάντα : « Vous vous souvenez de tout ce qui vient de moi ». Mais, sans parler de la construction ordinaire de ce verbe (avec le génitif), il y aurait quelque chose de bien dur dans l'expression πάντα μου (toutes choses de moi). Enfin l'autre construction exprime plus délicatement le souvenir personnel dont Paul se sent l'objet de leur part. — Cependant il y avait un point sur lequel l'apôtre ne s'était pas expressément prononcé dans son enseignement oral, probablement parce que l'occasion ne s'en était pas présentée, aucune femme n'ayant tenté de faire en sa présence l'essai du droit de parler et de parler à tête découverte. Les choses avaient changé depuis son départ.

11.3 Mais je veux que vous sachiez que la tête de tout homme est

^aT. R. avec D E F G K L It. Syr. lit ici αδελφοι (frères).

le^a Christ et que l'homme est [la] tête de la femme, et Dieu [la] tête du^b Christ.

Le δέ adversatif : *mais* ; Paul passe à un point auquel ne s'applique pas l'éloge qu'il vient de donner. — On est tenté de se demander, en lisant les paroles suivantes, pourquoi donc l'apôtre juge nécessaire de prendre les choses de si haut et de rattacher un fait si secondaire, en apparence, à des relations aussi élevées que celles de l'homme avec Christ et de Christ avec Dieu. Il faut, pour s'expliquer cette méthode, se rappeler l'orgueil des Corinthiens qui croyaient tout savoir et auxquels l'apôtre veut sans doute montrer qu'ils ont encore quelque chose à apprendre : « *Je veux que vous sachiez* ». Il est assez probable, d'après le v. 16, que les ultra-libéraux de Corinthe parlaient avec un certain dédain des prescriptions ecclésiastiques laissées par l'apôtre et qu'au nom de l'Esprit plusieurs prétendaient jeter ses règles par-dessus bord. Paul veut leur faire comprendre que tout se lie à tout, soit dans le bien, soit dans le mal ; que l'infidélité à l'ordre divin, même dans les choses les plus extérieures, peut renfermer une atteinte aux relations les plus sublimes, et que le maintien pieux des convenances, même dans ces choses, est un élément de la sainteté chrétienne. Voilà pourquoi il commence par replacer ce point spécial de la vie de l'Eglise sous la lumière des deux analogies les plus saintes que l'on puisse concevoir et dans lesquelles il montre la révélation d'un ordre divin. Ceux qui le critiquent présomptueusement pourront comprendre par là où il va puiser les règles qu'il établit dans l'Eglise.

Il existe trois relations qui forment entre elles une sorte de hiérarchie : au plus bas degré, la relation purement humaine de l'homme et de la femme ; plus haut, la relation divine-humaine du Christ et de l'homme ; au degré supérieur, la relation toute divine entre Dieu et Christ. Le terme commun par lequel Paul caractérise ces trois relations est celui de κεφα-

^a B D F G omettent ο (*le*) devant Χριστος.

^b T. R. avec C F G K L P omet του (*du*) devant Χριστου.

λή (de là notre mot *chef*), *tête*. Ce terme figuré renferme deux idées : celle d'une communauté de vie et celle d'une inégalité en dedans cette communauté. Ainsi entre l'homme et la femme : par le lien du mariage est formé entre eux le lien d'une vie commune, mais de telle sorte que l'un est l'élément fort et dirigeant, l'autre l'élément réceptif et dépendant. Il en est de même dans la relation entre Christ et l'homme. Formée par le lien de la foi, elle fonde aussi une communauté de vie dans laquelle se distingue un principe actif et dirigeant, et un facteur réceptif et dirigé. Une relation analogue se présente plus haut encore dans le mystère de l'essence divine. Par le lien de la filiation, il y a entre Christ et Dieu communion de vie divine, mais de telle sorte que l'impulsion procède du Père et que « le Fils ne fait que ce qu'il voit faire au Père » (Jean 5.19). — La relation entre Christ et l'homme est placée la première. Elle est comme le trait d'union entre les deux autres, reflétant la sublimité de l'une et marquant l'autre d'un caractère sacré qui doit la mettre à l'abri de l'atteinte qui la menace. La question est seulement de savoir si, comme le pensent *Hofmann, Holsten, etc.*, il s'agit ici du rapport naturel entre Christ et l'homme, dû à la dignité du Christ préexistant comme créateur (*Hofmann*) ou, comme homme céleste, prototype de l'humanité terrestre (*Holsten*), — ou bien si, comme l'admettent *Meyer, Heinrici, etc.*, Paul veut caractériser le rapport entre Christ et les hommes par la rédemption. L'expression *tout homme*, semble parler en faveur du premier sens ; et les passages 8.6 et 10.4 pourraient confirmer ce sens. Le Christ, comme ayant été l'organe de la création, est le chef de tout homme créé à son image, croyant ou non croyant. Cependant les v. 4 et 5 me paraissent prouver que Paul pense non à l'homme en général, mais au mari chrétien. « Tout homme... , toute femme qui prie, qui prophétisent... », cela ne peut s'appliquer qu'à des croyants. C'est depuis le v. 7 que Paul passe de l'ordre spirituel au domaine de la création en général. Ce qu'il y a de vrai dans le premier sens, c'est que tout homme est *destiné* à croire en Christ et à le prendre pour son chef, c'est-à-dire à devenir mari *chrétien*. — Il faut remarquer l'article ἡ avec κεφαλῆ dans la première

proposition (il manque dans les deux autres). Cela vient sans doute de ce que l'homme peut avoir bien d'autres chefs que le Christ ; l'article sert à déclarer Christ le seul chef normal. Dans les deux autres relations, la chose s'entendait d'elle-même.

A cette relation appartenant au règne de Dieu correspond dans la famille celle entre le mari et la femme. Paul pense ici, avant tout, à la relation naturelle et sociale, en vertu de laquelle, dans les rapports conjugaux, l'homme dirige et la femme est dans une position de subordination. Mais ce rapport naturel n'est point aboli par la vie de la foi ; elle s'en empare au contraire et le sanctifie. Faudrait-il conclure de l'expression de Paul que l'épouse chrétienne n'a pas aussi Christ pour chef, au point de vue de sa personnalité éternelle ? Nullement ; le salut en Christ est le même pour la femme que pour l'homme, et le lien par lequel celle-ci s'unit à Christ ne diffère pas de celui qui unit l'homme au Seigneur. La parole « Vous êtes sarments, moi cep » s'applique à l'un comme à l'autre sexe. Mais au point de vue de l'apparition terrestre et du rôle social, la femme, même dans l'économie évangélique, conserve sa position subordonnée. Il viendra un jour où la distinction entre les sexes cessera (Luc 20.34-36). Mais ce jour n'appartient pas à la forme terrestre du règne de Dieu. Aussi longtemps que durera la constitution physique actuelle de l'humanité, la position subordonnée de la femme persistera, même chez la femme chrétienne. Comme l'enfant réalise sa communion avec le Seigneur sous la forme de l'obéissance filiale envers ses parents, la mère chrétienne réalise sa communion avec le Seigneur sous la forme de la subordination envers son mari, sans que pour cela sa communion avec le Seigneur soit moins directe et moins étroite que celle de ce dernier. Le mari n'est pas entre elle et le Seigneur ; elle se soumet à lui *dans le Seigneur* ; c'est *en lui* qu'elle l'aime et c'est *en l'aidant* qu'elle vit pour le Seigneur. Si au point de vue social elle est sa femme, au point de vue salut elle est sa sœur. Ainsi s'accordent ces deux paroles sorties de la même plume : « Il n'y a plus en Christ ni homme, ni

femme », et « l'homme est la tête de la femme ».

Ces deux relations, celle du Christ avec l'homme et celle de l'homme avec la femme, reposent sur une loi découlant de la nature de Dieu lui-même : dans la communauté de l'essence divine se retrouvent ces deux pôles, l'un dirigeant, l'autre dépendant, Dieu et le Christ. Paul veut évidemment remonter jusqu'au sommet au-dessus duquel nous ne concevons plus rien. Plusieurs, comme *Heinrici, Edwards, etc.*, pensent que cette expression *la tête de Christ* ne peut s'appliquer qu'au Christ incarné. Mais il manquerait à la relation ainsi comprise l'un des deux traits essentiels qu'indiquent le terme de tête et qui caractérisent les deux relations précédentes : la *communauté* de vie et de nature. Nous ne pouvons donc rapporter cette parole exclusivement à la nature humaine du Seigneur, et nous croyons qu'il n'y a pas lieu de reculer devant la notion de la subordination appliquée à l'être divin du Christ (voir à 3.23). Cette idée de la subordination du Christ, conçu comme être préexistant (8.6; 10.4), ressort des termes de *Fils* et de *Parole* par lesquels il est désigné, ainsi que des passages mêmes où est affirmée de la manière la plus claire la divinité du Christ : Colossiens 1.15; Hébreux 1.2-3; Jean 1.1,18; Apocalypse 1.1. *Holsten* croit échapper à toute difficulté en faisant intervenir ici l'idée du Christ comme *homme céleste*, d'après la découverte faite par Baur au moyen du passage 15.45 et suiv. Il est bien certain que si on ne l'avait trouvée dans ce passage-là, nul ne l'aurait tirée de celui que nous expliquons. Nous renverrons donc, pour l'examen de cette conception attribuée à Paul, au passage cité.

Ainsi donc, aux yeux de l'apôtre, la relation de l'homme et de la femme dans le mariage est un reflet de celle qui unit Christ et le fidèle, comme celle-ci reproduit la relation, plus sublime encore, qui existe entre Dieu et sa manifestation dans la personne du Christ. Paul n'a certainement rien pu dire dans l'épître aux Ephésiens qui exprime une plus haute notion du mariage que cette parole. M. *Sabatier*, exposant la notion du mariage dans l'épître aux Ephésiens, dit : « L'homme et la femme forment une unité

organique indissoluble ». Cela est exact ; mais peut-on mieux faire ressortir cette « unité indissoluble » qu'en la comparant, comme le fait Paul dans notre passage, à l'unité du Christ avec le croyant et de Dieu avec le Christ ? M. Sabatier ajoute, toujours en exposant le contenu des Ephésiens : « L'un n'arrive point sans l'autre à la plénitude de son existence ». Assurément, mais n'est-ce pas exactement ce que Paul enseigne ici dans les v. 11 et 12 : « L'homme dans le Seigneur n'est pas sans la femme, ni la femme sans l'homme ». Et sur de telles bases on statue un progrès qui se serait opéré dans les idées de Paul sur le mariage, dans l'intervalle entre l'épître aux Corinthiens et celle aux Ephésiens !

Après avoir reconnu, comme un principe qui domine toute vie commune, divine et humaine, cette dualité de facteurs, l'un actif, l'autre réceptif, qui est à la base du mariage, l'apôtre passe par un asyndeton à l'application qu'il en veut faire au cas pendant à Corinthe.

11.4 Tout homme qui prie ou prophétise ayant la tête couverte, déshonore sa tête. 5 Mais toute femme qui prie ou prophétise avec la tête découverte, déshonore sa tête ; car c'est pour elle une seule et même chose que si elle était rasée. 6 Car si la femme ne se couvre pas, qu'elle se coupe aussi les cheveux ! Mais s'il est honteux pour la femme d'avoir les cheveux coupés ou de se raser, qu'elle se couvre !

Chrysostome a conclu du v. 4, comme le fait encore *Edwards*, que les hommes aussi, à Corinthe, portaient atteinte à leur propre dignité en se couvrant. Mais il est peu probable que des abus se fussent produits dans cette direction-là, surtout en Grèce (voir plus haut, ⇒). La tenue qui convient à l'homme n'est relevée que pour faire sentir par contraste celle qui seule convient à la femme. — Les deux actes de *prophétiser* et de *prier* seront de nouveau rapprochés l'un de l'autre au ch. 15, où nous nous en occuperons plus spécialement. Disons seulement ici qu'au ch. 14 (comparez surtout v. 14-17) la prière est plus ou moins identifiée avec le *parler en langue*, don qui est traité conjointement avec celui de prophétie. Cette observa-

tion nous conduit à penser, comme l'a déjà supposé *Baur*, que par la prière dont parle Paul dans nos v. 4 et 5, il entend surtout une prière *en langue*, c'est-à-dire en langage exotique. L'expression κατὰ κεφαλῆς ἔχειν est elliptique : « ayant en bas de la tête », c'est-à-dire portant un couvre-chef en forme de voile qui descend de la tête sur les épaules. — Dans les derniers mots *déshonore sa tête*, le mot *tête* a été compris souvent dans le sens littéral (*Erasme, Bèze, Bengel, Néander, Meyer, etc.*) : En voilant cette tête faite pour se présenter à découvert, il la couvre de honte. Mais à quoi bon dans ce cas faire précéder le v. 4 de la réflexion du v. 3 : « La tête de tout homme, c'est Christ ». Si cette remarque avait un but, ce devait être celui de préparer l'idée du v. 4, et par conséquent de justifier l'application du terme de *tête* à Christ lui-même ; ce qui ne nous empêche point de reconnaître, avec plusieurs interprètes, qu'il y a ici un jeu de mots finement calculé : « En déshonorant sa propre tête, le croyant qui se couvre déshonore aussi Christ dont il devrait être la gloire ». En effet, comme le dit *Holsten*, tout homme qui, dans l'accomplissement d'un acte religieux, couvre sa tête, se reconnaît par là dépendant de quelque chef terrestre autre que son chef céleste, et par là ôte à celui-ci l'honneur qui lui revient comme chef de l'homme. La tête découverte, le front libre et rayonnant, le regard élevé et assuré, la noble chevelure, semblable, comme l'a dit quelqu'un, « à une couronne de rayons éteints », ce sont là les insignes du roi de la nature, qui n'a d'autre chef dans l'univers que le Seigneur invisible de toutes choses. Pour ne pas porter atteinte à l'honneur du Seigneur, il doit donc se respecter lui-même en ne couvrant point sa tête.

Verset 5. Mais précisément parce que la femme se trouve dans une situation opposée à celle de l'homme, en ce qu'elle a *ici-bas* un chef visible, elle déshonorerait ce chef en affectant un costume qui serait un symbole d'indépendance. Et puisque la femme n'appartient pas de nature à la vie publique, s'il arrive que dans le domaine spirituel elle doive exercer une fonction qui la mette en vue, elle doit d'autant plus travailler à s'effacer en

se couvrant du voile qui constate la dépendance où elle demeure à l'égard de son mari. Comme le dit *Heinrici*, ce ne peut être qu'à la honte de son mari qu'une femme se présente dans un costume qui est celui de l'homme. En découvrant sa tête (au sens littéral) elle déshonore sa tête (au sens figuré). — Ici se présente une difficulté. L'apôtre, en imposant à la femme la condition du voile, paraît décidément autoriser l'acte auquel se rattache cette condition, c'est-à-dire permettre à la femme de prier et de prophétiser en public. Or au ch. 15, v. 34, il dit absolument et sans restriction : « Que vos femmes se taisent dans les assemblées ». Cette contradiction apparente a conduit *Hofmann*, *Meyer*, *Beet* et d'autres à l'idée que, dans notre chapitre, Paul n'avait en vue que les réunions du culte domestique (*Hofmann*) ou des réunions privées (*Meyer*), composées uniquement de femmes (*Beet*). Mais il est impossible d'admettre que l'apôtre eût voulu imposer l'obligation du voile à une mère priant entourée de son mari et de ses enfants. On ne voit pas non plus comment l'idée de *Meyer* et de *Beet* se concilierait avec le v. 10 de notre chapitre (à cause des anges). Le v. 16 suppose d'ailleurs tout naturellement que Paul pense à un culte public (*les Eglises de Dieu*). Enfin, dans les v. 34 et 35 du ch. 14, il ne distingue pas entre assemblées et assemblées ; mais il oppose les assemblées en général au moment où l'homme et la femme se retrouvent seuls ensemble à la maison : « Que les femmes se taisent dans les assemblées... » (v. 34), « qu'elles interrogent leurs maris à la maison » (v. 35). — *Heinrici* propose de restreindre la défense faite aux femmes dans le ch. 14, aux signes d'admiration qu'elles aimaient à donner à ceux qui parlaient en langues, ou bien encore aux questions curieuses qu'elles adressaient aux prophètes, ce qui troublait naturellement le décorum des assemblées. Quelques écrivains en Angleterre ont même supposé qu'au ch. 14, Paul veut simplement interdire aux femmes les chuchotements et les conversations privées qui troubleraient le recueillement du culte. Mais il n'est pas possible de restreindre de cette manière dans le ch. 14 le sens du mot *λαλεῖν*, *parler*, qui est appliqué dans ce chapitre à toutes les formes du parler public. D'ailleurs

la défense, si elle avait l'un de ces sens, devrait être faite aux hommes non moins qu'aux femmes. Ce que le passage du ch. 14 interdit aux femmes, ce n'est pas de mal parler ou de parler mal à propos, c'est de *parler* ; et ce que Paul oppose à ce terme de parler, c'est de *se taire* ou d'interroger à *la maison*. — On pourrait supposer que l'apôtre a voulu laisser passer le parler des femmes sous forme de prophétie ou de prière pour le moment seulement, se réservant d'y revenir plus tard pour l'interdire tout à fait, lorsqu'il aurait posé les principes nécessaires pour justifier cette interdiction totale. C'est ainsi qu'il en avait agi au ch. 6 à l'égard des procès entre chrétiens, commençant par poser une simple restriction dans le v. 4, pour les condamner ensuite tout à fait au v. 7. Nous avons encore remarqué l'emploi d'une méthode analogue dans la discussion relative à la participation des Corinthiens aux banquets idolâtres ; le passage 8.10 semblait d'abord l'autoriser ; puis, plus tard, lorsque le moment est venu, il l'interdit absolument (10.21-22), parce qu'il juge alors que les esprits sont mieux préparés à accepter une telle décision. Mais cette solution ne peut satisfaire, parce qu'il reste toujours vrai que l'on ne pose pas une condition à l'exécution d'un acte que l'on se propose d'interdire ensuite absolument. — On a pensé encore que le terme de λαλεῖν, *parler*, devait être pris au ch. 14 uniquement dans le sens d'*enseigner*. D'après cela, la femme pourrait bien prophétiser, prier en langue inconnue ; mais elle ne doit jamais se permettre d'enseigner. Cependant il n'est pas possible d'accepter ce sens si limité du mot λαλεῖν dans un chapitre où il est tout du long employé pour désigner et le parler prophétique et le parler en langues. Cette solution n'est peut-être pas fautive au fond, mais on ne peut la déduire de l'emploi du mot *parler* au ch. 14, en opposition aux termes de *prophétiser* et de *parler*, au ch. 11. — Je pense donc plutôt que, tout en rejetant dans la règle le parler des femmes dans les assemblées, Paul a voulu cependant leur laisser une certaine liberté pour le cas exceptionnel où, à la suite d'une révélation subite (*prophétiser*) ou sous l'empire d'un souffle puissant de prière et d'action de grâces (*parler en langues*), la femme se sentirait pressée de

donner essor à cet élan extraordinaire de l'Esprit. Seulement, au moment où elle sortait ainsi de sa position naturelle de réserve et de dépendance, il a tenu avec d'autant plus d'insistance à ce qu'elle n'oubliât pas, ni l'assemblée avec elle, ce qu'il y avait d'anormal dans cet acte ; et c'est à ce but que le voile devait servir. Paul ne paraît pas supposer du reste que ces cas pussent être fréquents. Car au ch. 14 les *prophétesses* ne sont nulle part mentionnées à côté des prophètes, et cependant le nom de προφῆτις était usité dans l'A. T. et ne fait pas défaut dans le Nouveau (Luc 2.36 ; Apocalypse 2.20). Il est probable qu'en faisant la concession que nous constatons dans ce passage, l'apôtre ne pensait qu'aux femmes mariées. La question ne se serait pas même soulevée pour les jeunes filles. *Reuss* dit : « En Grèce une honnête femme ne paraissait pas en public sans voile ». Combien plus devait-il en être ainsi des personnes non mariées ! Et si Paul eût étendu à ces dernières la permission impliquée dans ces paroles, il eût encore bien moins supprimé à leur égard la condition du voile imposée aux premières.

Dans les derniers mots du v. 5, Paul assimile la femme qui se présente en public la tête découverte à celle qui aurait la tête rasée. C'est ce qui n'avait lieu chez les Grecs qu'avec les femmes esclaves ; chez les Juifs, qu'avec la femme accusée d'adultère par son mari (Nombres 5.18). Un usage semblable paraît avoir existé chez d'autres peuples encore. — Le sujet de la proposition, d'après la plupart, serait sous-entendu : *toute femme qui parle la tête découverte* (voir *Meyer*). Mais n'est-il pas plus simple de faire de ἓν καὶ τὸ αὐτό, *une seule et même chose*, le sujet de ἐστὶ : « Une seule et même [condition] est pour la femme rasée [que pour la non voilée] ». Le verbe ξυρέω ou ξυράω, ou ξύρω, signifie *raser* jusqu'à la peau.

Verset 6. Pour faire sentir le caractère révoltant du procédé, l'apôtre le suppose poussé à l'extrême. Il y a de l'indignation dans son expression : « Si cette femme est assez effrontée pour faire le premier de ces actes, eh bien, qu'elle fasse aussi le second ! » Le caractère repoussant de l'un doit faire sentir celui de l'autre. On accentue ordinairement le mot ξυρα-

σθαι comme si c'était le présent infinitif passif de ξυράω (ξυρᾶσθαι). Mais pourquoi ne pourrait-on pas l'envisager comme aoriste infinitif moyen, de même que le χείρασθαι, de la forme ξύρω (ξύρασθαι) ? Voir *Passow*. Il y a gradation de l'un de ces verbes à l'autre : Se couper les cheveux ou même se raser la tête. — Le mot αἰσχρόν, *honteux*, renferme les deux notions de laideur physique et d'indécence morale.

Jusqu'ici l'apôtre argumentait de l'accord entre la position subordonnée que le principe chrétien attribue à la femme (v. 3) et la position réceptive de l'homme vis-à-vis de Christ et de Christ lui-même vis-à-vis de Dieu. Maintenant il montre que la conclusion qu'il a tirée de cette double analogie est confirmée par le mode de la création de la femme. Car aux yeux de l'apôtre, le règne de la nature ne procède pas d'un autre Dieu que celui de la grâce. Au contraire, c'est dans la sphère du salut qu'arrivent à la perfection les pensées divines qui ne sont qu'ébauchées dans le règne de la nature.

11.7 En effet, l'homme, étant image et gloire de Dieu, ne doit pas se couvrir la tête ; mais la ^a femme est la gloire de l'homme ; 8 car l'homme n'est pas tiré de la femme, mais la femme est tirée de l'homme. 9 Et en effet l'homme n'a pas été créé à cause de la femme, mais la femme l'a été à cause de l'homme.

Le γάρ, *car*, fait attendre une confirmation tirée d'un domaine autre que le précédent. L'omission de l'article devant les mots εἰκῶν, *image*, et δόξα, *gloire*, donne à ces deux substantifs une portée qualitative. — Le sens du premier est que l'homme, par sa souveraineté sur la création terrestre, reflète visiblement la souveraineté du Créateur invisible sur toutes choses. Nous trouvons ici l'idée de la position seigneuriale de l'homme dans la nature telle qu'elle est énoncée Genèse 1.26-28 et célébrée au Psaume 8. —

^aT. R. avec Ν C E K L omet l'article η.

Le second, *gloire de Dieu*, fait ressortir l'honneur qui rejaillit sur Dieu lui-même de cette image visible qu'il s'est formée ici-bas, surtout lorsque l'homme, accomplissant sa destination, lui rend volontairement hommage de sa haute position et jette à ses pieds par l'adoration la couronne que Dieu a posée sur sa tête. C'est dans un sens analogue que (2 Cor. 8.23) les députés des églises sont appelés *la gloire de Christ*, parce qu'ils font briller l'œuvre du Seigneur dans les églises qu'ils représentent, aux yeux de celles auprès desquelles ils sont délégués. — L'homme existant en cette double qualité (ὑπάρχων) d'image et de gloire de Dieu ne doit pas voiler cette dignité en se couvrant quand il agit publiquement. Ce serait en quelque sorte ternir le reflet de l'éclat divin dont Dieu l'a orné et qui doit en pareil moment resplendir en sa personne. Mais précisément en vertu de la même loi, la femme doit agir d'une manière opposée. Si, dans l'accomplissement d'un tel office, le voile est contraire à la souveraineté de l'homme, il est par là même conforme à la condition de la femme. Celle-ci, en effet, a été créée comme *gloire de l'homme*, parce que, comme le disent les versets suivants, elle a été tirée *de lui* et formée *pour lui* (v. 8 et 9). C'est un honneur, le plus grand de tous sans doute, pour un être, de devenir l'objet de l'amour et du dévouement d'un autre ; et plus l'être qui aime et se dévoue à lui est élevé en talents et en beauté, plus cet honneur s'accroît. Peut-il donc y avoir pour l'homme une plus grande gloire que celle de posséder, comme aide aimante et dévouée, un être aussi admirablement doué que la femme ? Tout ce qu'il y a de perfection chez elle est un hommage rendu à l'homme, de qui et pour qui elle a été faite, surtout quand elle se consacre librement à lui par le dévouement de l'amour. Les interprètes se sont préoccupés, et à juste titre, de la raison pour laquelle l'apôtre n'a pas répété dans ce second cas le terme d'*image*. *De Wette* a pensé qu'en faisant de la femme l'image de l'homme, l'apôtre lui aurait refusé à elle-même la possession de l'image de Dieu. *Meyer* pense que cette expression impliquerait à tort chez la femme une certaine participation à la souveraineté de l'homme. Ce second motif me paraît plus vrai et plus conforme au contexte. L'image du

mari au sein de la famille, ce n'est pas la femme, c'est le fils. C'est celui-ci qui est l'héritier de la souveraineté paternelle. — La conséquence de cette relation pour la tenue de la femme sera tirée au v. 10.

Les v. 8 et 9 servent à prouver cette expression *gloire de l'homme*. Dans le v. 8 est rappelé le récit de la Genèse (2.22-23) d'après lequel l'homme n'est pas apparu comme procédant de la femme ; mais c'est l'inverse qui a eu lieu. Et pourquoi cela ? Par une raison (γάρ) qui est en même temps une nouvelle preuve (καί) de l'expression *gloire de l'homme*, au v. 7. La femme est procédée de l'homme parce qu'elle était destinée à lui servir d'auxiliaire et à compléter son existence. — Le δία, à cause de, fait allusion à la parole de la Genèse (2.18) : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; faisons-lui une aide ». — La conclusion pratique, v. 10 :

11.10 C'est pourquoi la femme doit avoir sur la tête un signe de puissance à cause des anges.

C'est pourquoi : puisqu'elle a été formée de lui et pour lui. — Il y a littéralement « la femme doit avoir sur la tête *une puissance* ». Ce terme de *puissance* a été entendu de bien des manières ; mais elles ne valent pas la peine d'être énumérées, tant le sens est clair et simple. *Puissance* est mis ici pour *signe de puissance*, et de puissance non exercée, mais subie. La femme doit porter sur la tête le signe du pouvoir sous lequel elle a été placée. C'est une manière de parler fréquente dans toutes les langues que d'employer le signe d'une chose pour désigner la chose elle-même, par exemple l'épée pour la guerre, la couronne pour la souveraineté. Mais il est plus rare de trouver, comme ici, la chose elle-même mise pour le signe ; cependant on trouve aussi des exemples de cette autre forme de métonymie ; ainsi quand Diodore, décrivant la statue de la mère du roi égyptien Osimandias, dit qu'elle a trois royautes sur sa tête ; il veut dire évidemment trois diadèmes, symboles de trois royautes ; ou lorsque le même historien donne le nom d'ἀλήθεια, *vérité*, à l'ornement que portaient les prêtres égyptiens comme symbole de la possession de ce bien suprême. —

La difficulté de ce verset se trouve dans les derniers mots à *cause des anges*. Est-ce là un second motif ? Il devrait dans ce cas être lié au précédent (celui que rappelait le mot *c'est pourquoi*) par une particule telle que *et, et aussi, ou et en outre*. Est-ce au contraire le même motif présenté sous une autre forme ? Mais dans ce cas on ne comprend pas la relation entre des modes d'expression aussi différents pour exprimer la même idée. *Heinrici*, qui a parfaitement senti cette difficulté, cherche à la résoudre en admettant que les anges sont mentionnés ici comme ayant été les agents de Dieu dans l'œuvre de la création dont il était parlé v. 8 et 9, et comme devant en conséquence être tout particulièrement offensés par une manière d'agir opposée à la relation normale établie au commencement entre l'homme et la femme. Cette solution n'est certainement pas éloignée de la véritable. Il nous paraît seulement qu'il faut écarter l'idée de l'intervention des anges dans l'œuvre de la création. Ils contemplaient sans doute cette œuvre, d'après Job 38.7, avec des chants de joie, mais sans qu'aucune coopération de leur part soit indiquée. Il faut plutôt nous rappeler que, d'après Luc 15.7,10, les anges saluent dans le ciel la conversion de chaque pécheur ; que, d'après Ephésiens 3.10, ils contemplent avec adoration les merveilles infiniment diverses qu'opère l'Esprit divin au sein de l'Eglise ; que, d'après 1 Timothée 5.21, ils sont aussi bien que Dieu et Jésus-Christ les témoins du ministère des serviteurs de Christ ; enfin que dans notre épître même (4.9) ils forment avec les hommes cet univers intelligent qui est le spectateur des luttes et des souffrances apostoliques. Comment donc n'assisteraient-ils pas invisiblement au culte de l'Eglise dans lequel s'accomplissent une si grande partie de ces œuvres de la grâce ? Comment un fait contraire à l'ordre divin et froissant la décence suprême dont les anges sont les parfaits représentants, ne les contristerait-il pas ? Et comment enfin la douleur et la honte ressenties par ces témoins invisibles ne répandraient-elles pas un voile sombre sur la sérénité du culte ? En Christ le ciel et la terre se sont rapprochés (Jean 1.52). Comme il y a désormais communauté de joie, il y a aussi communauté de tristesse entre les habitants de ces deux sphères.

Les Juifs avaient déjà dans leur culte un sentiment analogue. C'est ce qui a fait dire aux traducteurs grecs (Psaume 138.1) : « Je te célébrerai devant les anges », au lieu de « Je te célébrerai devant Elohim ». Cette explication est déjà plus ou moins celle de *Chrysostome* et d'*Augustin* ; c'est celle de *Grotius* et de la plupart des modernes (*Rückert, de Wette, Meyer, Osiander, etc.*). *Edwards* pense que c'est comme modèles d'humilité dans la vie en général, et non pas seulement dans le culte, que les anges sont donnés ici en exemple aux femmes chrétiennes ; mais la préposition *διό*, à cause de, exprime une autre relation que celle de l'exemple. C'est plutôt à la présence des anges qu'elle fait penser. — On a reproduit souvent, dans les derniers temps, une idée qui se trouve déjà chez *Tertullien* : Paul voudrait parler ici des mauvais anges dont les convoitises pourraient être excitées par la vue des femmes non voilées. Ou bien, en pensant aux anges en général, on a trouvé dans notre passage une allusion au récit Genèse 6.1-4 (*Kurtz, Hofmann, Hilgenfeld*). Mais s'il s'agit des bons anges, ils ont bien d'autres occasions de voir des femmes non voilées que dans le culte des chrétiens ; et s'il s'agit des mauvais, cette tentation ne change rien à leur état. Aucun trait spécial ne conduit d'ailleurs à trouver ici une allusion à Genèse ch. 4. — *Storr, Flatt, etc.*, ont vu dans les ἄγγελοι des *espions* envoyés par les païens pour surveiller le culte chrétien (Jacques 2.25). *Clément d'Alex.* : les membres *les plus pieux* ; *Bèze* : les *prophètes* de l'assemblée ; *Ambroise* : les *pasteurs* (Apocalypse 1.20). On ne mentionne plus de telles significations que pour mémoire.

Baur et *Néander*, ne voyant pas le moyen de faire rentrer dans le motif indiqué par les mots : à cause de cela, le motif renfermé dans ceux-ci : à cause des anges, ont proposé de supprimer ces derniers mots comme une interpolation postérieure. *Holsten* va plus loin ; il étend cette supposition à tout le v. 10, mais par une raison différente. Donnant à ce verset un sens à peu près semblable à celui de *Hofmann* (allusion à Genèse ch. 6), il conclut de là très logiquement, me paraît-il, qu'une parole semblable ne saurait être

attribuée à l'apôtre. Seulement la prémisse (le sens attribué par lui à ce verset) est fautive, par conséquent aussi la conclusion qu'il en tire. Les documents ne présentant pas de variante, l'on peut envisager l'authenticité de ce verset comme assurée.

Après avoir fait ainsi ressortir la dépendance naturelle de la femme par rapport à l'homme, l'apôtre sent cependant le besoin de compléter l'exposé de cette relation en relevant l'autre côté de la vérité ; c'est ce qu'il fait dans les v. 11 et 12.

11.11 Si ce n'est pourtant que, pas plus la femme n'est sans l'homme, pas plus l'homme n'est sans la femme^a dans le Seigneur ; 12 car de même que la femme provient de l'homme, ainsi aussi l'homme est par la femme, et toutes choses viennent de Dieu.

La subordination de la femme à son mari est tempérée en Christ par la communauté de la vie spirituelle qu'ils puisent l'un et l'autre dans le Seigneur. L'un n'est pas sans l'autre, et cela évidemment comme fidèles ; il y a entre eux la communauté de prières, l'échange constant d'assistance spirituelle, le concours d'activité. Les mots *dans le Seigneur* se rapportent non à Dieu, mais, comme d'ordinaire dans le N. T., à Christ ; la mention de Dieu vient plus tard seulement, au v. 12. Il ne me paraît pas qu'il y ait des raisons suffisantes pour trouver ici, avec *Holsten*, une allusion à l'adoucissement que l'Évangile a apporté à la subordination de la femme, telle qu'elle avait été établie dans la Genèse ; le motif allégué au v. 10 nous ramène bien plutôt à l'ordre de la nature que reconnaît et sanctionne l'Évangile. — L'ordre des propositions admis dans le T. R. contre la grande majorité des Mjj. est évidemment fautif. Verset 12. Le *car* indique que l'égalité relative des deux sexes en Christ était déjà comme préfigurée par un fait appartenant à l'ordre de la vie naturelle. C'est de la même manière que le *car* du v. 7 avait servi à motiver la subordination morale de la femme par un fait tiré de ce domaine inférieur. — Si, quant à la création, la femme est ve-

^aT. R. avec A L Syr. renverse l'ordre des deux propositions parallèles.

nue de l'homme — c'est la preuve de sa dépendance (v. 8) — d'autre part, quant à la conservation de la race, l'homme vient de la femme, et ce fait décisif dans la vie de l'humanité rétablit dans une certaine mesure l'égalité entre les deux sexes. L'ordre naturel fait de la femme non pas seulement l'épouse de l'homme, mais aussi sa mère; cela dit tout. Nous voyons ici avec quelle sagesse l'apôtre savait appliquer au domaine de la vie spirituelle, non seulement les types scripturaires, mais encore les hiéroglyphes de la nature. Et c'est ce qui nous explique les derniers mots de ce verset : « *Et toutes choses viennent de Dieu* ». Il est l'auteur de la nature aussi bien que celui de la grâce, et il a déposé dans la première comme les indices des pensées divines qu'il réalise parfaitement dans la seconde.

L'apôtre conclut en faisant appel à l'impression naturelle qui doit résulter d'un trait particulier dans la conformation physique de l'homme et de la femme. Ce dernier argument se rattache étroitement aux derniers mots du v. 12.

11.13 Jugez par vous-mêmes : Est-il convenable qu'une femme prie Dieu le visage découvert? 14 La^a nature elle-même^b ne vous enseigne-t-elle pas que, si l'homme porte une longue chevelure, c'est une honte pour lui; 15 tandis que, si la femme porte de longs cheveux, c'est pour elle une gloire parce que la chevelure lui^c a été donnée en guise de voile.

Après en avoir appelé aux saintes analogies indiquées v. 3-6 et à la relation des sexes établie par la création (v. 7-12), Paul prend enfin à témoin un fait plus rapproché de nous, inhérent à la personne humaine elle-même. Nous rencontrons ici une formule analogue à celle par laquelle il avait terminé la discussion précédente 10.15 : « Jugez par vous-mêmes ! » Ces mots font appel à l'instinct de la vérité qui doit exister chez ses lecteurs eux-

^aT. R. avec E K L lit, devant ουδε, η (ou) qu'omettent tous les autres.

^bT. R. avec C L lit αυτη η φυσις; tous les autres : η φυσις αυτη.

^cT. R. avec **N** A B lit αυτη (lui) après δεδοται; les autres l'omettent.

mêmes. — La question suivante trouve sa solution dans les v. 14 et 15, où sera énoncé le fait qui doit servir de base à leur jugement. — L'adjonction des mots τῷ Θεῷ, à Dieu, est difficile à expliquer ; car il semble que c'est précisément en parlant à Dieu que la femme peut parler à visage découvert sans inconvénient. Mais rappelons-nous que nous sommes ici en plein culte public, et que c'est dans ce moment où s'expriment par la bouche de la femme les impressions les plus intimes et les émotions les plus sacrées de l'adoration et de l'amour, qu'un sentiment de sainte pudeur doit la presser de se mettre à l'abri de tout regard indiscret et profane. Précisément parce qu'elle parle à Dieu, elle doit voiler, dans cet acte sacré, sa figure aux yeux des hommes. Ces mots à Dieu, ont donc bien, quoi qu'en dise Holsten, leur à-propos.

Verset 14. Le ἤ, ou, du T. R. pourrait convenir quant au sens : « Ou bien, si vous répondez négativement à ma question, la nature ne vous enseigne-t-elle pas... ? » Cet emploi du ἤ est fréquent chez Paul. Mais c'est par cette raison même que cette particule a facilement pu être introduite ; les autorités en sa faveur sont faibles. Il faut donc envisager le v. 14 comme donnant directement la réponse à la question posée v. 13 : « Après tout ce que je vous ai dit pour résoudre la question, n'y a-t-il pas encore un maître dont vous devez par vous-mêmes entendre la voix et qui vous apprendra que... ? » Ce maître, c'est la nature, ἡ φύσις, mot qui ne peut signifier ici ni l'instinct moral, ni l'usage reçu. Il résulte en effet du v. 15 que Paul pense à l'organisation physique de la femme. Si l'on admet la leçon du T. R., αὐτὴ ἡ φύσις, même la nature, l'idée est : « Elle qui semblait ne pouvoir rien nous apprendre dans un tel domaine ». Mais si l'on suit l'autre leçon, ἡ φύσις αὐτῆς, la nature elle-même, le sens est plutôt : « Elle-même, sans moi, sans mon enseignement ». — Hofmann et Heinrici entendent le ὅτι suivant dans le sens de parce que, et font du διδάσκει un verbe intransitif : « La nature elle-même ne vous instruit-elle pas ? » Mais le ὅτι après un verbe tel que διδάσκειν signifie naturellement que, et cela d'autant plus

que le ou à la fin du v. 15 signifie réellement *parce que* et sert à expliquer la portée des deux cm précédents : « La nature elle-même ne vous fait-elle pas voir *que...* et *que...*, *vu que...*? » En ne donnant pas à l'homme une longue chevelure, comme celle de la femme, la nature elle-même a montré qu'une tête libre, un front découvert, conviennent à sa dignité de roi de la création. La chevelure de l'homme est une couronne, tandis que, comme l'ajoute le verset suivant, celle de la femme est un voile. Verset 15. En donnant à la femme une chevelure qui la couvre en quelque sorte de la tête aux pieds, la nature elle-même a montré qu'il sied à la femme de se dérober autant que possible aux regards et de demeurer cachée. Cette longue et riche chevelure lui est donnée ἀντὶ περιβολαίου, *en guise de voile*. Ce substantif n'indique pas seulement, comme le ferait κάλυμμα, un ornement pour la tête, c'est un vêtement dont s'enveloppe le corps entier ; en quelque sorte un péplum. C'est un insigne naturel de réserve et de pudeur, ce plus bel ornement de la femme. — On a objecté, non sans une teinte d'ironie, que précisément, parce que la nature a doué la femme d'une telle enveloppe, elle n'a pas besoin d'en ajouter une seconde artificielle (*Holsten*). Mais c'est là méconnaître la vraie portée du raisonnement de l'apôtre. Tout est spirituel dans son intuition. Il veut dire que la nature, en constituant, comme elle l'a fait, chacun des deux sexes, leur a fait entendre à l'un et à l'autre la manière en laquelle ils accompliront leur destination ; pour l'homme, ce sera l'action publique et indépendante ; pour la femme, la vie dans la retraite domestique et dans le silence. Quiconque a le moindre sens des choses de la nature, reconnaîtra la vérité profonde de ce symbolisme. — La leçon gréco-lat. et byz. omet le αὐτῆς à la fin du verset. Le sens n'est point affecté par cette omission (contre *Holsten*).

Malgré l'unanimité des Mjj. et des Vss. en faveur du texte de ce morceau, *Holsten* a cru devoir proposer toute une série de retranchements ; ainsi celui de v. 5^b et 6, de v. 10 et même de v. 13-15. Nous avons réfuté les objections de ce savant quand cela nous a paru nécessaire. Elles pro-

viennent de certaines idées générales sur ce passage qui nous paraissent fausses ; la première, que Paul ne pense qu'aux maris et femmes déjà *chrétiens* ; la seconde, que si la femme doit parler voilée, c'est uniquement en vue de *son* mari auquel elle doit faire voir que, tout en accomplissant cette fonction, elle n'oublie pas la dépendance où elle est de lui ; la troisième, qu'en arrivant à la dernière section (v. 13-15), le texte passe d'une manière peu logique du domaine de l'obligation morale — ce qui est le vrai point de vue de Paul — à celui de la convenance sociale — ce qui serait le point de vue de l'interpolateur. Mais,

1. dès l'abord, et déjà dans le v. 3, c'est à la différence des sexes comme tels que pense l'apôtre. Il parle de l'homme et de la femme, en général, envisageant les jeunes gens et les jeunes filles comme naturellement destinés au mariage. Tout le sexe féminin est à ses yeux créé en vue de la subordination au sexe masculin, comme le dit bien *Tertulien* (voir *Heinrici*) : « *Si caput mulieris vir est, utique et virginis, de quâ fit mulier quæ nupsit* ».
2. Ce n'est point en vue de son mari seulement que la femme parlant en public doit garder son voile ; c'est en tant que femme, et pour constater, dans sa conscience et dans celle de l'assemblée, son caractère permanent de dépendance.
3. Le passage v. 13-15 n'indique point un motif qui soit en dehors de l'obligation morale. La constitution physique de la femme est une révélation de la volonté du Créateur à son égard. Ne pas se conformer à cet indice, ce n'est pas seulement froisser une convenance sociale, c'est transgresser la volonté du Créateur.

Ainsi tombent toutes les objections de *Holsten* contre l'authenticité du texte de notre passage.

L'apôtre termine par une parole qui semble dire : « Maintenant, c'est assez discuté ; finissons-en ! »

11.16 Que si quelqu'un a la prétention de se livrer à la contestation... nous n'avons pas cette coutume-là, non plus que les églises de Dieu.

Holsten et d'autres voient dans cette parole une sorte d'aveu du sentiment qu'éprouve l'apôtre de l'insuffisance des preuves qu'il vient d'alléguer. Mais une telle supposition serait une atteinte à son caractère moral et la parole de Paul ne signifie en réalité rien de pareil. Elle constate simplement qu'il y a à Corinthe des esprits discuteurs qui, sur un tel sujet ne se laisseront pas de raisonner et de soulever des objections indéfiniment. Cela ne veut point dire que, quant à lui, il n'envisage pas la question comme résolue et bien résolue. — Le mot *δοχεῖν* est employé ici dans le même sens que 3.18 ; 10.12 ; Galates 6.3, pour indiquer une prétention vaniteuse. Sans doute personne ne tire gloire d'un défaut, tel que l'amour de la chicane (*φιλόχεινος*) ; mais Paul veut dire : « Si quelqu'un veut jouer le rôle d'un homme qu'on ne peut réduire au silence, qui a toujours quelque chose à répondre... » C'était là un des traits naturels du caractère grec. — La proposition principale ne répond pas logiquement à la subordonnée commençant par *si* ; il faut sous-entendre une phrase telle que celle-ci : « Qu'il sache que... » ou « Je n'ai plus qu'une chose à lui dire, c'est que... » Je ne puis comprendre comment des interprètes éminents, tels que les anciens exégètes grecs, puis *Calvin, de Wette, Meyer, Kling, Reuss, Edwards*, ont pu se figurer que la coutume dont veut parler l'apôtre soit celle de disputer ! L'amour de la dispute est un défaut, une mauvaise habitude, mais non une coutume. Appeler l'habitude de discuter un usage ecclésiastique ! Non. La seule coutume dont il puisse être question ici est celle sur laquelle a roulé tout ce passage : le parler des femmes sans voile. Paul veut dire que ni lui, ni les chrétiens formés par lui, ni en général aucune des églises de Dieu, pas plus celles qu'il n'a pas fondées que les siennes propres, n'admettent dans leurs usages ecclésiastiques une pareille manière d'agir ; comparez 14.36-37 où l'idée simplement indiquée ici est développée. — La preuve de fait de cette assertion de Paul se trouve dans les représentations chré-

tiennes que l'on a découvertes dans les catacombes, où les hommes portent toujours les cheveux coupés courts, et où les femmes portent la palla, couverture de tête pendant jusque sur les épaules et qui peut être relevée de manière à cacher le visage (*Heinrici*, p. 324). — Le complément *de Dieu* est destiné à relever la dignité et la sainteté de toutes ces églises et par conséquent le respect dû à leur sentiment religieux qui contraste avec la légèreté présomptueuse des Corinthiens.

Nous espérons avoir justifié le sentiment exprimé par l'apôtre touchant la position sociale de la femme, ainsi que l'application particulière qu'il en déduit. *Holsten* pense que, quoi qu'on en puisse dire, l'apôtre se met par là en contradiction avec ce principe si souvent énoncé par lui : « En Christ, il n'y a plus ni homme, ni femme », et que c'était pour cette raison qu'en arrivant à la fin du passage, il sentait en quelque sorte le sol lui manquer sous les pieds. Mais la conviction personnelle de l'apôtre, telle qu'il l'exprime ici, était certainement très arrêtée ; la loyauté de son caractère ne nous permet pas d'en douter. Cette conviction était-elle uniquement une affaire de lieu et de temps, de telle sorte que l'on puisse supposer que, vivant aujourd'hui et en Occident, l'apôtre s'exprimerait différemment ? Cette supposition n'est pas admissible ; car les raisons qu'il allègue sont tirées, non des usages contemporains, mais de faits permanents, qui dureront aussi longtemps que l'économie terrestre actuelle. La constitution physique de la femme (v. 13-15) est encore aujourd'hui ce qu'elle était alors que Paul écrivait, et demeurera telle jusqu'au renouvellement de toutes choses. L'histoire de la création, à laquelle il en appelle (v. 8-12), demeure le principe de l'état social aujourd'hui comme au temps de l'apôtre ; et les analogies sublimes entre la relation de Dieu avec le Christ, celle du Christ avec l'homme, et celle de l'homme avec la femme, n'ont pas changé jusqu'à cette heure, de sorte qu'il faut dire ou que l'apôtre a tout à fait mal raisonné, ou que ses raisons, si elles étaient vraies de son temps, le sont encore de nos jours et le seront jusqu'à la fin. Quant à la parité de l'homme

et de la femme en Christ, il est clair, et cela par notre passage même, que Paul veut parler de leur rapport avec Christ dans le salut, et non de leur rôle social.

VIII. LES DÉSORDRES DANS LA SAINTE CÈNE (11.17-34)

Le désordre que Paul vient de signaler et de combattre était peu de chose en comparaison de celui auquel il passe maintenant. Aussi la forme de son langage devient-elle plus sévère. L'apôtre commence par appliquer aux assemblées de culte ce qu'il a dit des dissensions régnant à Corinthe, dans les quatre premiers chapitres (v. 17-19); puis il passe au reproche principal, celui qui se rapporte à la célébration de la sainte cène (v. 20-34).

Rappel des dissensions à Corinthe.

11.17 Tout en vous enjoignant cela, je ne vous loue^a point de ce que vous vous assemblez, non pour devenir meilleurs, mais pour empirer.

Il y a évidemment contraste entre ce préambule et celui du morceau précédent (v. 2). Là l'apôtre louait les Corinthiens pour leur fidélité générale aux institutions ecclésiastiques qu'il leur avait transmises; il y avait cependant une exception à faire quant au sujet spécial dont il allait traiter, v. 4 à 16. Ici le ton devient celui du blâme positif. Ce blâme n'est pas en contradiction avec l'éloge précédent; car il ne porte pas sur la négligence

^aLe T.R. lit avec **Ν** E K L P παραγελλων ουκ επαινω; A C F G Syr^{sch}: παραγελλω ουκ επαινων; B: παραγελλων ουκ επαινων; D: παραγελλω ουκ επαινω

ou l'altération d'une institution, mais sur l'esprit profane apporté à la célébration d'un des actes de culte les plus importants. — Des quatre leçons indiquées en note, deux peuvent être écartées sans hésiter, celle de B qui met les deux verbes au participe, et celle de D qui les met tous deux à l'indicatif ; ces leçons n'ont pas de sens. Celle de quatre Mjj. : « Je vous enjoins cela en ne vous louant pas de ce que. . . » ne pourrait se soutenir qu'en rapportant τοῦτο, *cela*, à ce qui suit et en particulier, comme le pense *Heinrici*, à la preuve historique qui va être donnée de l'importance de la sainte cène (v. 23 et 24). Mais l'idée principale est le contraste entre le blâme actuel et l'éloge du v. 2, et ce contraste conduit plus naturellement à faire du verbe louer le verbe principal (οὐκ ἐπαινῶ, *je ne loue pas*) et du verbe enjoindre le verbe secondaire (participe παραγγέλλων, *en vous enjoignant*) ; ainsi le sens est : « Tout en vous recommandant simplement de tenir compte de la direction que je viens de vous donner (v. 1-16), je ne saurais vous louer quant au sujet dont je vais vous parler ». *Holsten* objecte qu'il faudrait dans ce cas l'aoriste παραγγείλας, *après vous avoir enjoint cela* ; et il incline à faire du mot παραγγέλλων une interpolation, ce qui est tout à fait arbitraire ; car tous les Mss. lisent les deux verbes. Et pourquoi Paul ne pourrait-il pas employer le présent en parlant de l'injonction qu'il vient de donner en ce moment même ? Ne demeure-t-elle pas là dans son écrit pour le moment où elle sera lue à Corinthe ? Il faut par conséquent rapporter aussi τοῦτο, *cela*, non au v. 16, comme le veut *Edwards*, mais à l'injonction importante renfermée dans le morceau précédent, relativement aux femmes, et traduire à peu près comme *Reuss* : « En vous donnant cet avertissement, je ne puis pas vous louer quant au sujet dont je vais vous parler maintenant ». — L'apôtre caractérise ainsi le passage d'une simple recommandation à un blâme positif : *Je ne vous loue pas*. C'est là une litote évidente, comme v. 22. — Puis vient un reproche qui se rapporte à toutes les assemblées de culte de l'Eglise de Corinthe : « En général, vos réunions ne sont pas bénies ; par la manière dont vous les tenez, elles vous font reculer plutôt qu'avancer ; elles sont le contre-pied de ce qu'elles devraient être ».

11.18 D'abord, en effet, lorsque vous vous réunissez en^a assemblée, j'apprends qu'il y a parmi vous des divisions, et j'en crois quelque chose. 19 Car il faut même qu'il y ait des sectes parmi vous^b, afin que^c ceux qui sont dignes d'être approuvés, soient manifestés parmi vous.

L'apôtre motive maintenant le mot sévère : « Je ne vous loue pas ». Le : *d'abord en effet*, annonce un premier reproche relatif aux divisions dans les assemblées (v. 18 et 19), et en fait attendre un second qui devrait être indiqué par un : *puis ensuite* ; mais cette formule, correspondant au *d'abord en effet*, ne se trouve nulle part dans ce qui suit. Où commence ce second reproche ? *Meyer, Osiander, Heinrici*, pensent qu'il a trait aux abus dans l'exercice des dons spirituels dont traitent les ch. 12 à 14. Que si l'on ne trouve pas au commencement du ch. 12 le ἔπειτα δέ, *puis ensuite*, qui devrait correspondre à notre πρώτον μὲν du v. 18, cela peut provenir de ce que le long développement du ch. 11 avait fait oublier à l'apôtre la forme employée au commencement du passage (v. 18). *Edwards* préfère placer le *secondement* attendu au v. 34, où il serait logiquement impliqué dans le τὰ δὲ λοιπά, *les autres choses*. *Hofmann* pense qu'il n'y a pas de *secondement* à chercher dans ce qui suit, puisque πρώτον signifie ici, comme souvent, non pas *premièrement*, mais *principalement* (comparez Romains 3.2). Cette dernière assertion pourrait être fondée si πρώτον était seul ; avec le μὲν elle est moins aisément admissible. Et comment les *divisions* seraient-elles présentées comme le point essentiel dans ce qui suit ? Le sens d'*Edwards* n'est pas acceptable non plus. La parole « Quant aux autres choses, j'en ordonnerai à mon arrivée » ne renferme aucune menace, aucune annonce de reproches à leur adresser. Le sens de *Meyer* se heurte à ce fait : que les divisions, σχίσματα, dont il est parlé v. 18 et 19, ne sont mises par l'apôtre en aucune relation avec les désordres dans la sainte cène, qui sont expliqués par une tout autre cause. Par conséquent les deux sujets ne peuvent avoir été réu-

^aT. R. lit avec quelques Mnn. seulement τη (la).

^bD F G It. omettent ici εν υμιν (parmi vous).

^cB D lisent και (aussi) après ινα (afin que).

nis par Paul en un seul et renfermés tous deux dans le *πρῶτον μὲν* du v. 18. Il faut donc tout simplement placer, avec *Olshausen, de Wette, Rückert*, le *puis ensuite* sous-entendu au v. 20, où commencent les reproches qui se rapportent à la célébration de la cène. Et c'est bien là le sens auquel nous conduit l'étude sévère du rapport entre les trois termes *συνέρχεσθε*, *vous vous assemblez* (v. 17), *συνερχομένων*, *quand vous vous assemblez* (v. 18), et *συνερχομένων οὖν ὑμῶν*, *quand donc vous vous assemblez* (v. 20). *Meyer* pense que le second *συνερχομένων* (v. 20) est la reprise du *συνερχομένων* v. 18. Voilà pourquoi il réunit en un seul et même reproche le blâme portant sur les divisions et celui qui s'applique à la profanation de la cène. C'est là l'erreur. Le second *συνερχομένων* n'est point la reprise du premier, mais celle du *συνέρχεσθε*, *vous vous assemblez*, du v. 17 : « Vous vous assemblez pour empirer, et cela avant tout par l'effet de vos divisions (v. 18 et 19), puis ensuite par la manière dont vous célébrez la cène ». C'est ici le second reproche, développé depuis le v. 20 jusqu'au v. 34. *Meyer* demande pourquoi, s'il en est ainsi, le premier reproche se trouve si brièvement traité ? Tout simplement parce que ce sujet des divisions avait déjà fait l'objet de toute la première partie, ch. 1 à 4, et que Paul n'a autre chose à faire ici qu'à le rappeler, en appliquant aux assemblées de culte ce qu'il avait dit de l'influence malfaisante qu'exerçait une telle désunion sur la vie de l'Eglise en général. — Les deux *συνερχομένων* sont donc parallèles l'un à l'autre et s'appuient tous deux sur le *συνέρχεσθε* du v. 17. Seulement le premier de ces participes n'indique le fait des assemblées qu'en passant, tandis que le second, qui se rapporte au sujet dont l'apôtre est maintenant le plus sérieusement préoccupé, la profanation de la table sainte, est signalé par le *οὖν*, *donc* ; cette particule indique qu'il revient à la pensée qui lui avait surtout dicté le *εἰς τὸ ἥττον συνέρχεσθε*, *vous vous assemblez pour empirer* (v. 17).

Le premier fait que Paul doit blâmer dans leurs assemblées de culte, ce sont les *divisions* qui éclatent entre eux. — Le *τῇ* devant *ἐκκλησίᾳ* dans le

T. R. doit être retranché. Le sens n'est pas : dans *l'assemblée*, mais en *assemblée* : « lorsque vous vous réunissez en assemblée générale de l'Eglise ». Il s'agit du mode, non du lieu (comparez 14.23). La forme de la phrase paraît incorrecte ; car ce n'est pas au moment où éclatent leurs divisions que l'apôtre en entend parler. Cela s'explique dès qu'on rapporte le participe présent *συνερχομένων* non au moment, mais au mode de la réunion. — Ces nouvelles pouvaient lui être parvenues soit par la maison de Chloé (1.11), soit par les députés de l'Eglise (16.15). — Le *et j'en crois quelque chose* est très délicat. Paul veut bien admettre qu'on lui ait décrit à certains égards l'état des choses pire qu'il n'est. Mais quand une église se trouve dans l'état moral où est celle de Corinthe, il est inévitable qu'elle devienne un théâtre de discordes. Cette nécessité est du même genre que celle que signalait Jésus quand il disait : « Il est inévitable que le scandale arrive » (Matthieu 18.7), c'est-à-dire : étant donné un monde tel qu'est le nôtre. — Dans le verset suivant est expliquée la raison morale qui rend ces discussions providentiellement nécessaires.

Verset 19. Quand une église se forme ou que dans une église déjà établie s'opère un réveil, il s'exerce une sorte d'entraînement chez un grand nombre d'individus qui adoptent la prédication évangélique ou les idées nouvelles moins par un besoin moral sérieux et personnel que par esprit d'opposition ou d'innovation, ou aussi par un penchant à l'imitation. De là, au bout d'un certain temps, la nécessité d'une épuration ; celle-ci s'opère par un triage dû à la fermentation qui résulte du contact des éléments hétérogènes au sein de la même masse. L'effet de ce travail est de manifester au grand jour les membres de l'Eglise sérieux et de bon aloi, et de les séparer nettement de ceux qui n'ont cru que superficiellement et temporairement. Cette expérience, faite et refaite dès lors par l'Eglise, est celle que l'apôtre prévoyait comme une phase inévitable dans le développement du troupeau de Corinthe. Le *δεῖ*, *il faut*, est une gradation sur le *ὑπάρχειν* l'existence *de fait* (v. 18) (voir à 7.26). L'apôtre croit que le

fait *est*, parce qu'il sait que ce fait *doit être*. Il sait même qu'il y a quelque chose de plus grave à attendre. Car le *καί*, *même*, qui suit le *δεῖ*, *il faut que*, annonce une seconde gradation renforçant la première. Cette gradation nouvelle porte, comme le prouve la position du *καί*, sur le substantif *αἰρέσεις*, dans sa relation avec les *σχίσματα*, *divisions*, du v. 18. En effet, c'est complètement en vain que *Meyer* prétend identifier ces deux termes. Sans doute le mot *αἰρέσεις* peut avoir un sens très adouci, en raison de sa signification étymologique : *choix, préférence* (de *αἰρεῖσθαι*). Mais il a toujours dans le N. T. un sens très énergique ; ainsi Galates 5.20, où il est placé à la suite de *διχοστασίαι*, *dissensions*, et cela évidemment comme gradation sur ce terme déjà assez fort ; ainsi encore Actes 5.17 et 15.5, où il désigne les partis opposés des sadducéens et des pharisiens au sein du peuple juif ; enfin 24.5 et 28.22, où la communauté chrétienne est désignée par ce terme comme un parti spécial au sein de ce même peuple. Dans tous ces cas-là, il est évident que la scission extérieure repose sur des oppositions internes, sur des différences doctrinales profondes et tranchées. Et c'est aussi dans ce sens que doit être pris ici le mot *αἰρέσεις*, comme l'ont reconnu *Calvin*, *Bèze*, *Rückert*, *Edwards*. Le contexte aussi réclame impérieusement ce sens énergique. Aux simples divisions qui proviennent de préférences ou de répugnances personnelles, Paul prévoit que succéderont des scissions bien autrement profondes, fondées sur des conceptions opposées de la vérité chrétienne. Il croit à ce qu'on lui raconte des premières, parce qu'il attend même les secondes. Il s'élèvera parmi eux des fausses doctrines, des *hérésies*, selon le sens que le terme grec a pris dans la langue ecclésiastique postérieure, et il résultera de là des déchirements bien plus graves que les divisions actuelles. Les *σχίσματα* ressemblent à de simples déchirures dans une pièce de drap ; mais les *αἰρέσεις* sont des déchirements qui emportent le morceau et rompent l'unité de la pièce. La seconde épître aux Corinthiens nous met sous les yeux l'accomplissement à court terme de cette prévision de l'apôtre.

Le καί, qui se lit dans B D après ἵνα, *afin que*, et qui ne pourrait se rendre que par *aussi*, ne donne pas un sens précis et doit être rejeté. — Des deux ἐν ὑμῖν, *parmi vous*, le premier est omis par D F G, le second par G. Ils doivent être maintenus tous les deux. Le premier applique aux Corinthiens la conséquence de la nécessité morale affirmée dans cette première proposition ; le second leur pose en quelque sorte une question : « Combien s'en trouvera-t-il dans votre église, de ces δόκιμοι ? » — Les δόκιμοι sont ceux qui, au milieu de pareilles crises, démontrent leur caractère chrétien par une sagesse et une maturité de jugement qui les marquent aux yeux de tous du sceau de l'approbation divine (comparez 9.27). C'est en vue de la manifestation de ces chrétiens de bon aloi, que toute la crise a été permise (ἵνα, *afin que*). — L'apôtre passe au second sujet de reproche :

Reproches relatifs à la sainte-cène.

11.20 Lors donc^a que vous vous réunissez dans le même lieu, ce n'est pas^b là manger le souper du Seigneur. 21 Car chacun se hâte de prendre son propre souper quand on vient à^c manger, et celui-ci a faim, tandis que celui-là se gorge.

Sur la relation avec ce qui précède, voir au v. 18. C'est ici que se placerait le ἔπειτα δέ, *mais ensuite*, si Paul l'eût exprimé. — Ce préambule, v. 20, n'est pas sans solennité. On sent dès les premiers mots que l'on arrive à quelque chose de grave. — Le terme ἐπὶ τὸ αὐτό, *en un même lieu*, indique, comme les mots ἐν ἐκκλησίᾳ, *en assemblée* (v. 18), une réunion de l'Eglise entière réunie dans le même local (comparez 14.23). C'était ainsi qu'elle se rassemblait pour célébrer la cène. Cette cérémonie était précédée d'un repas en commun appelé δεῖπνον, *souper*, terme d'où il résulte que la fête avait lieu le soir. On voulait ainsi reproduire, aussi fidèlement

^aD F G omettent οὖν (*donc*).

^bD F G : οὐκετι (*ce n'est plus*), au lieu de οὐκ ἐστίν (*ce n'est pas*).

^cD E F G : ἐπι τῷ au lieu de ἐν τῷ.

que possible, le repas du Seigneur où il avait institué la cène et qui avait eu lieu le dernier soir de sa vie. Ces repas, dont la sainte cène était la clôture, se nommaient *agapes*, c'est-à-dire *repas d'amour* (Jude, v. 12). Chacun y apportait son écot. Et certainement, dans l'idée de cette institution, tous les aliments auraient dû être réunis et mangés en commun par la totalité de l'Eglise. Mais l'égoïsme, la vanité, la sensualité s'étaient emparés de cet usage et l'avaient profondément altéré. Ces agapes avaient dégénéré à Corinthe en quelque chose de semblable aux repas d'amis en usage chez les Grecs, où l'on se livrait aux excès de la boisson, comme nous en avons un échantillon dans le *Symposion* de Platon. Et, ce qu'il y avait de plus grave, et qui n'avait pas même lieu sans doute dans les banquets païens, chacun s'était mis à réserver pour soi-même et pour les siens les mets qu'il avait fournis ; de là devait résulter une inégalité choquante entre les convives, qui devenait pour plusieurs d'entre eux une humiliation et qui contrastait absolument avec l'esprit d'amour dont un pareil repas devait être le symbole, ainsi qu'avec la cérémonie de la cène qui le terminait. *Chrysostome* suppose que l'agape avait lieu à la suite de la sainte cène ; évidemment par erreur. Ce n'est que plus tard que fut introduit cet ordre différent, jusqu'à ce qu'enfin le repas lui-même fut totalement aboli. — *Ce n'est point là manger le souper du Seigneur*, dit Paul. Il ne faut pas prendre ici, comme plusieurs l'ont fait, ἐστί dans le sens de ἔξεστί *il est permis, il est possible*, comme si Paul voulait dire que dans ces circonstances, il n'est plus moralement possible de bien communier. Il est plus simple d'entendre ces mots dans ce sens : « Agir comme vous le faites (v. 21), cela ne peut plus s'appeler célébrer la cène ; c'est bien manger un repas, mais non celui du Seigneur ». L'adjectif κυριακόν, *du Seigneur*, rappelle que c'est lui qui a fondé ce repas, qui le donne, qui y invite, qui y préside. — Le verset suivant explique le jugement sévère qui vient d'être exprimé sur cette manière de célébrer l'agape.

Verset 21. Par la manière dont ils agissent, ils changent ce repas sacré en un souper ordinaire, qui n'a plus rien de commun avec le repas sacré qu'il devrait rappeler. C'est sur le *προ* *avant*, dans le verbe *προλαμβάνειν*, qu'est l'accent : « Vous vous hâtez de prendre les aliments que vous avez apportés, *avant* qu'ils aient pu devenir l'objet d'une distribution générale et sans en faire part à vos voisins ». — L'épithète *ἴδιον*, *propre*, rappelle le droit en vertu duquel le propriétaire croit pouvoir agir de la sorte. — Les mots *ἐν τῷ φάγειν* indiquent le moment où le repas commence, à la suite de l'acte de culte qui avait certainement précédé : lorsqu'on en vient au repas, comprenant le souper, puis la sainte cène. — Les mots *celui-ci a faim* se rapportent aux pauvres présents. — Le verbe *μεθύειν* signifie ordinairement s'enivrer ; mais il peut aussi s'appliquer au manger, dans le sens où nous disons manger son soûl, et ainsi faire opposition, comme c'est le cas dans ce passage, à *πεινᾶν*, *avoir faim*. Ce mot *μεθύειν* indique certainement que le plaisir de la bonne chère et de la boisson allait jusqu'à l'intempérance, tout comme dans les repas d'amis où la gaieté et la légèreté grecques se donnaient carrière. — Suivent maintenant les reproches que mérite cette conduite.

11.22 N'avez-vous donc pas des maisons pour manger et boire, ou méprisez-vous l'Eglise de Dieu, et faites-vous honte à ceux qui n'ont pas ? Que vous dirai-je ? Vous louerai-je^a ? En ce point, je ne vous loue pas.

On sent dans la vive succession de ces questions accumulées l'émotion d'indignation qui saisit l'apôtre à mesure qu'il se représente cette scène. Le *γάρ*, *car*, se rapporte à une idée sous-entendue : « Il ne doit pas en être ainsi, *car* n'avez-vous pas... ? » — Paul signale dans cette conduite trois péchés principaux. D'abord, le repas lui-même ainsi célébré ; l'agape, avec la sainte cène qui la termine, n'est pas un repas alimentaire ; c'est une cérémonie religieuse expressément instituée, et cela dans un but religieux. Si

^aB F G It. lisent *επιαινω* au lieu d'*επιαινεσω*.

quelqu'un veut satisfaire sa faim, il a les moyens de le faire d'une autre manière. On voit par ce premier reproche combien aux yeux de l'apôtre le repas de la cène se distingue profondément d'un repas commun, même pris dans l'esprit le plus chrétien et sanctifié par l'action de grâces. Prétendre, comme l'a fait quelque part *Vinet*, que tout repas chrétien devrait devenir une sainte cène, c'est une erreur ultra-spiritualiste, dont l'application conséquente ne manquerait pas de compromettre l'existence du ministère d'abord, puis celle de l'Eglise elle-même. Le second reproche se rapporte au manque de respect envers une assemblée telle que l'Eglise ; le troisième au froissement particulier dont sont l'objet une partie de ses membres, les pauvres que l'on humilie. — La formule μή . . . οὐκ signifie : « Il n'arrive pourtant pas que vous n'ayez pas ? » Les deux autres questions, étroitement liées, pourraient ne renfermer qu'un seul reproche, en ce sens que le déshonneur subi par l'Eglise consisterait précisément dans l'humiliation de ses membres indigents ; car tout le corps se ressent du mépris dont un seul d'entre eux est couvert. Cependant il vaut mieux envisager les deux idées comme distinctes. Il y a d'abord mépris infligé à l'assemblée, comme telle, dans cette transformation de l'un des actes les plus solennels de son culte en un moyen de jouissance grossière et sensuelle ; le complément *de Dieu* fait ressortir plus énergiquement la gravité de cette profanation. Après cela vient l'humiliation infligée au pauvre ; elle apparaît dans toute sa force si l'on prend l'expression de μὴ ἔχειν, non pas seulement dans le sens de la pauvreté en général, mais en l'appliquant directement à la circonstance présente : Ceux qui n'ont rien, c'est-à-dire pas d'aliment apporté avec eux. — La question *Que vous dirai-je ?* indique l'embarras où se trouve l'apôtre pour qualifier une telle conduite sans user de termes trop sévères. Il y a une litote pleine d'ironie dans ces derniers mots : *Vous louerai-je ?* Puis revient le ton du sérieux le plus douloureux : « *En cela je ne vous loue point* ». Nous croyons, avec *Meyer, Holsten*, qu'il faut lier les mots ἐν τούτῳ *en cela*, au verbe suivant *je ne vous loue pas*, plutôt que, comme le font *Heinrici* et beaucoup d'autres, au précédent *vous louerai-je ?* « Sur

d'autres points je puis vous louer (v. 2), mais sur celui-ci, non ! »

Afin de faire rougir les Corinthiens de leur esprit profane, l'apôtre les remet en face de la scène de l'institution du sacrement. Mais son but, en racontant ce fait solennel, n'est pas seulement de faire contraster avec leurs dispositions égoïstes et légères le spectacle des souffrances et du dévouement de Christ. Paul, en rappelant l'institution solennelle du repas de la cène par le Seigneur, veut surtout leur faire comprendre la différence entre ce repas et un repas destiné à satisfaire les besoins du corps. C'est ici un rite religieux, une véritable cérémonie, puisqu'elle a été positivement instituée.

11.23 Car j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis : C'est que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il était livré^a prit un pain^b, 24 et, ayant rendu grâces, il le rompit et dit^c : Ceci est mon corps [qui est] pour vous^d ; faites cela en souvenir de moi. 25 De même, après qu'on eût soupé, il prit aussi la coupe, disant : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang ; faites cela, aussi souvent que vous en boirez, en souvenir de moi.

Le *car* indique que le récit de l'institution, qui suit, est destiné à justifier les différents blâmes énoncés au v. 22. Avant tout Paul établit sur une base inébranlable l'autorité de sa narration. Elle procède *du Seigneur* et sans autre intermédiaire que l'apôtre lui-même. — Le ἐγώ, *moi*, est placé en tête pour donner aux lecteurs la garantie de la vérité du récit : « Voici ce que je tiens, *moi*, de bonne source, du Seigneur lui-même ». — Mais on se demande sur quelle voie ce récit a pu être transmis par le Seigneur à l'apôtre Paul qui n'était pas au nombre des Douze, présents à l'institution de la cène. La réponse ordinaire est celle-ci : L'apôtre a eu connaissance

^aT. R. avec L P : παρεδίδοτο ; tous les autres : παρεδιδετο.

^bD F G : τον αρτον (*le pain*), au lieu d'αρτον (*du pain* ou *un pain*).

^cT. R. avec K L P Syr. lit ici : λαβετε, φαγετε (*prenez, mangez*) ; tous les autres omettent ces mots.

^dT. R. avec E F G K L P Syr. lit ici κλωμενον (*rompu*) ; D : θρυπτομενον (*broyé*) ; Sah. Cop. : διδομενον (*donné*) ; **N** A B C lisent το υπερ υμων tout court.

de ce fait par la tradition apostolique ; et l'on s'appuie pour prouver ce mode de transmission sur l'emploi de la préposition ἀπό, qui n'indique pas, comme le ferait παρά, la transmission directe, mais qui indique simplement la source première d'où le récit est provenu. Ainsi, d'après *Reuss*, « Paul parlerait ici d'une communication qui lui aurait été faite par des disciples plus anciens, mais non d'une révélation immédiate ». Mais on se demande dans ce cas ce que signifie ce *moi* placé en tête de la phrase : « *Moi*, j'ai reçu le Seigneur ». S'il ne s'agit d'une communication du Seigneur qu'en tant qu'il est l'auteur du rite dont il s'agit ou celui qui, par les apôtres, comme ses intermédiaires, a transmis ce récit à Paul, des milliers de chrétiens, des centaines d'évangélistes pouvaient en dire autant que saint Paul ; et au lieu de dire « *Moi*, j'ai reçu », Paul, pour ne pas se rendre coupable de charlatanisme, devait dire simplement : « Nous avons reçu du Seigneur ». Dans le passage 15.3, où il résume réellement la tradition apostolique, il se garde d'employer le pronom ἐγώ qui caractérise notre passage. Si le récit de l'institution de la cène vient réellement à Paul du Seigneur, ce ne peut être que par la voie d'une révélation directe. La préposition ἀπό, qui indique proprement l'origine première, ne s'oppose point, comme on ne cesse de le répéter, à cette interprétation (comparez Colossiens 1.7 ; 3.24 ; 1 Jean 1.5, où la communication impliquée dans le ἀπό est aussi directe et personnelle que possible). Et si l'on objecte que pour exprimer cette dernière idée il eût fallu παρά, qui indique spécialement la transmission directe, on oublie que cette proposition se trouve effectivement dans le verbe παρέλαβον, *j'ai reçu de*^a — Par l'emploi des deux préposition ἀπό et παρά l'apôtre fait ressortir tout à la fois la pureté de l'origine et celle de la transmission. *Heinrici* cite plusieurs passages dans lesquels le terme παραλαμβάνειν est appliqué à l'initiation aux mystères, par exemple dans *Porphyre* : παραλαμβάνειν τὰ Μιθριακά, *être initié aux*

^aComparez pour l'emploi du παρά désignant la communication directe, dans la composition du mot παραλαμβάνειν, Galates 1.9,12 ; Philippiens 4.9 ; 1 Thess. 2.13 ; 2 Thess. 3.6.

mystères de Mithra. Ce sens conviendrait certainement ici. L'apôtre dirait que le Seigneur lui-même l'a initié à la connaissance de cet acte important de sa vie. Cependant nous n'avons nul besoin d'un tel rapprochement pour rendre compte du choix du terme employé par l'apôtre. — *Bengel, Olshausen, Rückert, Meyer, de Wette, Osiander* ont reconnu que le seul sens possible de ce passage était celui d'un enseignement direct donné à l'apôtre par le Seigneur (comparez Galates 1.12). On objecte que la révélation porte sur des doctrines, non sur des faits historiques, et l'on demande à quoi eût servi un pareil miracle, puisque Paul pouvait connaître par la tradition ecclésiastique le fait qu'il raconte ici. Mais nous trouvons dans les Actes une révélation, au moins, renfermant le tableau d'un fait historique (9.12), et plusieurs visions dans lesquelles le Seigneur s'est entretenu avec Paul, comme un ami avec son ami (22.17 et suivants; 23.11). Si ces récits ne sont pas de purs contes, nous devons en conclure que la révélation peut porter aussi sur des faits historiques particuliers. Or, dans le cas présent, une pareille communication était une condition nécessaire de l'indépendance et de la dignité de l'apôtre. Car il n'était pas un simple évangéliste, délégué par les hommes (Galates 1.1), mais un fondateur d'Eglises, l'apôtre choisi en vue du monde païen, comme les Douze en vue du peuple juif, par conséquent dépendant du Seigneur seul; et lorsqu'il instituait dans ses Eglises un rite d'une importance aussi décisive que celui de la cène, il devait pouvoir le faire sans en appeler à une autorité humaine, mais en s'appuyant, comme les Douze, sur le Seigneur lui-même. Nous constaterons en étudiant le récit qui va suivre la vérité de cette observation. Quant à la manière dont le Seigneur lui a communiqué ce fait, nous l'ignorons, et ne pouvons que renvoyer à Galates 1.11-12.

Les mots *ce que je vous ai aussi transmis* garantissent la pureté de la transmission. Le *καί, aussi*, fait ressortir l'identité entre le récit de Jésus à Paul et celui de Paul aux Corinthiens. — En entrant dans le récit, Paul ajoute au titre de *Seigneur* le nom de *Jésus*, afin de ramener la pensée sur sa

personne terrestre et de rappeler ainsi la scène de l'institution. — Si Paul relève ce détail, que ce fut *la nuit* que Jésus institua la cène, c'est sans doute pour rapprocher de ce moment celui où l'Église célébrait cette cérémonie. Chaque nuit semblable qui suivra doit reproduire les émotions de cette nuit primitive et lui emprunter quelque chose de sa poignante solennité. Le caractère douloureux de cette nuit ressort de l'expression *dans laquelle il était livré*. Neuf Mjj., appartenant aux trois familles, lisent le verbe sous la forme παρεδίδετο qu'admet Tischendorf. En effet, les écrivains grecs postérieurs tendaient de plus en plus à assimiler à la conjugaison des verbes en ημι celle des autres classes de verbes en μι ; ou bien faudrait-il voir dans cette forme étrange l'imparfait d'un composé de δίδημι (formé de δέω, *lier*), mot qui paraît une fois dans l'*Anabasis* ? Le sens serait : « dans la nuit où on le liait ». Mais ni l'imparfait, ni la préposition παρά ne conviennent à un pareil sens. — Il faut retrancher l'article que la leçon gréco-lat. introduit devant ἄρτον. Ce mot signifie littéralement *un pain* ; un des gâteaux de pain sans levain placés sur la table.

Verset 24. L'action de grâces du père de famille dans le repas pascal portait sur les bienfaits de la création et sur ceux de la délivrance d'Égypte. Celle de Jésus se rapporta sans doute aux bienfaits du salut et à la fondation de la nouvelle alliance. — Quoique la fraction de ce pain fût nécessaire pour sa distribution, Jésus n'en a pas moins accompli cet acte comme un symbole de ce qui l'attendait lui-même. — Les mots du T. R. : λάβετε, φάγετε, *prenez, mangez*, sont une interpolation provenant des récits de Matthieu et de Marc. Cet ordre est ici impliqué dans l'acte de rompre le pain et de tendre le morceau. — Le τοῦτο, *cela*, désigne le morceau qu'il a en main. Quel est le rapport entre ce pain et le corps de Jésus ? Le mot *est* désigne-t-il une homogénéité de substance, tellement que la matière du pain ait à ce moment fait place à celle du corps de Jésus, comme l'entendent les catholiques ? Mais s'il s'agit du corps terrestre de Jésus, il est difficile de concevoir que le pain pût être devenu la substance même de

la main qui le présentait ? Ou s'agirait-il de son corps glorifié ? Mais ce corps n'existait pas encore à ce moment-là. Il faudrait donc dire, dans ce sens, que cette première sainte cène n'était encore que l'institution du rite, non le rite réel, et que maintenant c'est le corps invisible et glorifié du Seigneur qui se substitue au pain, ou, selon la conception luthérienne, qui accompagne le pain. Mais comment appliquer l'une ou l'autre de ces deux notions au *sang* du Seigneur ? Nous savons par 15.50 que le sang n'est point un élément qui puisse appartenir à un corps spirituel et glorifié, à celui du Seigneur pas plus qu'au nôtre (15.49). En tout cas le Seigneur aurait dû dire non « *C'est ici* », mais « *Ce sera ici mon corps, quand le temps sera venu* ». Et même de cette manière la conception luthérienne ne serait pas justifiée, car *être*, au présent ou au futur, ne signifie pas accompagner. L'explication la plus simple est celle-ci : Jésus prend ce pain qui est devant lui et, le présentant à ses disciples, il le leur donne comme le *symbole* de son corps qui va être livré pour eux sur la croix et devenir le moyen de leur salut ; le mot *être* est pris dans le sens où, en contemplant un portrait, nous disons : « *C'est un tel !* » — La leçon du T. R. κλώμενον, *rompu*, qui se trouve dans les gréco-lat. et les byz., paraît au premier coup d'œil vraisemblable ; elle est défendue par *Hofmann*. La leçon opposée : *mon corps qui est pour vous*, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, a quelque chose d'extrêmement rude. Mais n'est-il pas probable que c'est cette rudesse même, plus tolérable du reste en araméen qu'en grec, qui a occasionné l'interpolation de ce participe ? Il était si naturel de le tirer du verbe précédent ἔκλασε. Ce qui confirme cette pensée, ce sont les leçons διδόμενον, *donné*, et θρυπτόμενον, *broyé*, qui se trouvent dans quelques documents. Il est évident que l'on a voulu suppléer, soit au moyen de Luc (διδόμενον), soit librement (θρυπτόμενον), le participe qui semblait manquer. — Si l'on admet la leçon alex., le sens est celui-ci : « *Mon corps qui est là pour vous* », pour votre salut, comme ce pain placé sur la table pour votre nourriture.

Les mots suivants *Faites cela en mémoire de moi* ne se trouvent dans le récit de l'institution que chez Luc ; ils manquent dans Matthieu et Marc. Ces mots ont cependant une grande importance, car c'est au fond sur eux seuls que repose l'idée de la sainte cène comme rite permanent. Sans ces mots, cet acte pourrait être envisagé comme ayant été accompli par Jésus une fois pour toutes. Evidemment les apôtres ne l'avaient pas compris ainsi, puisque dès l'abord ils ont introduit la célébration régulière du sacrement (Actes 2.42). Nous n'en constatons pas moins par là l'importance de l'indépendance de Paul et de l'originalité de son récit. — Le τοῦτο, *cela*, ne peut se rapporter, comme le précédent, au morceau de pain ; que signifierait le ποιῆτε *faites* ? Il comprend la totalité de l'acte qui précède : la fraction du pain de la part de Jésus et le manger de la part des disciples. Cet acte dans son ensemble doit être répété constamment dans l'assemblée des croyants. — Le mot *faites* s'applique aux apôtres, non en tant qu'apôtres seulement, mais aussi en tant que croyants ; ils sont là et comme fondateurs de l'Eglise, qui ont mission de lui léguer cette cérémonie, et comme ses représentants, qui devront bientôt la célébrer avec elle. — Les mots *en mémoire de moi* renferment certainement une allusion à l'agneau immolé en Egypte, dont le sang avait préservé le peuple, et en souvenir duquel on célébrait le repas pascal. Exode 12.14, il était dit : « Ce jour te sera *en mémorial (lezikkaron)* ». Jésus veut donc dire : « Quand vous célébrerez désormais ce repas sacré, faites-le non plus en mémoire de l'agneau dont le sang a délivré vos pères, mais en mémoire de moi et du sacrifice que je vais accomplir pour votre salut ». Il y a un sentiment inexpriablement tendre dans l'expression de Jésus : *en mon souvenir*. Comme le fait observer finement *Darby* (dans son petit écrit sur *Le culte*), cette expression *mon souvenir* deux fois répétée, fait de la sainte cène un mémorial plutôt encore que notre *Libérateur* que de notre *délivrance*. Chaque fois que ce banquet est célébré, l'assemblée des disciples de Jésus se presse de nouveau autour de sa personne aimée. On voit que la sainte cène est bien, comme l'a pensé *Zwingli*, un repas commémoratif et qu'il était fort injuste de la part de *Luther* de prononcer sur lui un

jugement moral de condamnation pour cette manière de voir qui pouvait être parfaitement sincère. Le souvenir croyant et reconnaissant de Jésus est bien véritablement la part de l'homme dans ce repas. Son ποιῆν, son *faire*, dans cet acte saint, c'est la disposition intérieure du souvenir reconnaissant. Voilà ce qui manquait aux frivoles et vaniteuses démonstrations religieuses des Corinthiens. Mais tout en reconnaissant ce côté de la vérité dans l'idée de Zwingli, nous touchons en même temps du doigt son erreur. A côté du *faire* humain, il y a dans la sainte cène le *faire* divin. Dans la religion d'esprit et de vie, il ne saurait exister de cérémonie de pure commémoration. Tout rite célébré conformément à son esprit doit renfermer une grâce, un don divin. Et quel pourrait être le don accordé au fidèle dans la sainte cène, si ce n'est celui dont ce rite offre le frappant symbole, l'union la plus étroite avec le Seigneur lui-même ? Comment celui qui a dit : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux », ne se communiquerait-il pas spirituellement aux siens dans un repas qui représente d'une manière si sensible l'union indissoluble formée par la rédemption entre lui et eux ? Je dis spirituellement ; mais ce mot implique toute la plénitude de sa personne ; car sa personne est indivisible. Si la plénitude de la divinité habite en Christ *corporellement*, σωματικῶς (Colossiens 2.9), son corps spirituel ne peut être séparé de son esprit (comparez 15.49). — Ainsi à la part de l'homme dans le sacrement, telle qu'elle est exprimée dans les mots *en mémoire de moi*, correspond nécessairement la part de Dieu, dont il n'est point question ici, mais qui est indiquée dans d'autres passages tels que 10.16 ; Jean 6.53-58 et Ephésiens 5.30-32, non que ces deux dernières paroles se rapportent spécialement à la sainte cène ; elles concernent en même temps la vie entière du fidèle.

Verset 25. Les premiers mots se retrouvent littéralement dans le récit de Luc. Ces deux narrations prouvent qu'un certain intervalle sépara les deux actes d'institution. Le pain avait été distribué pendant qu'on mangeait ; ἐσθιόντων αὐτῶν, disent Matthieu et Marc, exprimant ainsi posi-

vement ce qu'impliquent les récits de Luc et de Paul. Les mots *après qu'on eût soupé*, chez Paul et Luc, complètent l'intuition du fait. Le repas était donc terminé quand le Seigneur prit la coupe. L'intervalle qui sépara les deux actes explique sans doute le terme *de même aussi*, ὡσαύτως καί, chez Paul et Luc. Après la distribution du pain, Jésus avait abandonné pendant quelques moments l'attitude solennelle qui convenait à l'institution d'un rite, et l'entretien familial avait repris son cours. Le souper terminé, au moment de distribuer la coupe, il reprit la même attitude que dans l'acte précédent. — Cette coupe que Jésus fait passer maintenant correspond certainement à celle qui, dans le rituel pascal, portait le nom de *Cos haberakia* (10.16), la coupe de bénédiction, que le père de famille faisait circuler pour terminer le repas. — L'article τὸ, *la*, désigne la coupe comme celle qui se trouvait là devant lui, mais en même temps comme devenant dès ce moment le type de celles qui figureront désormais dans toutes les célébrations de la cène. — Les premiers mots de la formule d'institution sont les mêmes que chez Luc ; seulement celui-ci ajoute après l'expression ἐν τῷ αἵματί μου, *en mon sang*, la détermination τὸ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, *celui qui est versé pour vous*, qui rapproche sa formule de celle des deux autres synoptiques : « C'est ici mon sang, celui de l'alliance répandu pour plusieurs ». La formule de Paul et de Luc : *Cette coupe est la nouvelle alliance*, a quelque chose de plus spiritualiste que celle des deux autres synoptiques. En effet, ce qui, d'après cette formule, correspond à la coupe ou au vin renfermé dans la coupe, ce n'est pas le sang lui-même, c'est l'alliance contractée sur ce sang. On voit par là quelle souplesse exige l'interprétation du mot *est*, et combien se trompait Luther quand il prétendait à Marbourg écraser Zwingle par ce seul mot. — Le terme de *nouvelle alliance* fait allusion à l'alliance traitée à Sinaï sur le sang de la victime que Moïse avait offerte pour tout le peuple. Il est raconté en effet, Exode 24.8 que Moïse prit le sang et dit : « Voici le sang de l'alliance que l'Éternel a traitée avec vous ». Cette alliance ancienne était rappelée chaque année par le repas pascal ; mais Jérémie y en avait déjà opposé une autre, future et plus excellente, lorsqu'il pronon-

çait cette promesse : « Voici, les jours viennent que je ferai avec vous une alliance nouvelle, non selon l'alliance que je traitai avec vos pères au jour que je les pris par la main pour les faire sortir d'Égypte, alliance qu'ils ont violée ; mais voici l'alliance que je traiterai après ces jours-là : je mettrai ma loi au-dedans d'eux... , parce que je pardonnerai leur iniquité et que je ne me souviendrai plus de leurs péchés » (31.31-34). Matthieu et Marc, du moins d'après la leçon la plus probable, omettent le mot *nouvelle*. Selon eux, Jésus a dit : « C'est ici mon sang, le sang de l'alliance répandu... » Chose étrange, *Holsten* prétend que Paul a conservé ici la vraie formule adoptée dans l'Église apostolique primitive ; car, dit-il, en face des adversaires judaïsants que Paul avait devant lui à Corinthe, il n'aurait pas osé modifier la formule originale. Ce serait Matthieu qui, cherchant à effacer toute trace d'opposition entre l'ancienne et la nouvelle alliance en faveur d'un judéo-christianisme étroit et hostile à Paul, aurait retranché à dessein ce terme : *nouvelle*. Mais Marc ? demanderons-nous, lui qui est certainement indépendant de Matthieu dans tout son récit et qui ne trahit pas la moindre tendance hostile à Paul ? Ce qui est plus curieux encore, si possible, c'est l'opinion tout opposée de *Meyer* qui pense que la dénomination de l'alliance comme *nouvelle*, ne peut être que d'origine *paulinienne*. C'est ici une détermination ajoutée plus tard à la parole authentique de Jésus. Mais quoi ! Jérémie, six siècles auparavant, avait déjà caractérisé par cette épithète l'alliance messianique ; et Jésus n'aurait pu se servir de la même expression, soit de son chef, soit en imitant ce prophète ! L'absence de ce mot dans les évangiles de Marc et Matthieu ne prouve rien. Ils reproduisent tous deux la formule en usage dans les églises judéo-chrétiennes où les expressions relatives au pain et au vin s'étaient peu à peu identifiées : « C'est ici mon corps... , c'est ici mon sang ». Quant à Luc, il dépend de Paul, et Paul lui-même nous donne la formule telle qu'il l'a « reçue du Seigneur ». On comprend pourquoi il avait appuyé dès le commencement sur cette révélation personnelle qui lui avait été accordée ; autrement, en effet — et c'est là la vérité de la remarque de *Holsten* — il n'aurait pu vis-

à-vis de ses adversaires énoncer une formule différente de celle qui était admise dans les églises apostoliques. Les mots *en mon sang* dépendent, selon Meyer et Hofmann, du verbe *est* : « Cette coupe est, en vertu du sang qu'elle renferme, la nouvelle alliance ». Mais il serait peu naturel de dire que le sang est le moyen en vertu duquel la coupe fonde l'alliance. Il est plus simple, comme le reconnaissent *Heinrici et Holsten*, de faire porter le régime *en mon sang* sur la notion même du substantif alliance : *l'alliance en mon sang*, pour l'alliance conclue en mon sang. On objecte l'absence de l'article ἡ qui serait nécessaire pour lier le substantif au régime ; mais l'omission de l'article s'explique aisément par le sens verbal du mot διαθήκη, *contrat* ; on tire sans peine de ce substantif le participe sous-entendu διατιθεμένη, *contractée*. De même que le sang de l'agneau pascal, puis celui de la victime offerte (Exode ch. 24), avaient été le fondement du contrat d'alliance passé en Egypte et à Sinaï entre l'Éternel et son peuple, ainsi le sang de Christ, représenté par le vin renfermé dans cette coupe, est le fondement sur lequel repose le contrat nouveau conclu en Christ entre Dieu et l'humanité. A l'ancien contrat qui avait pour objet d'un côté la promesse de la protection divine, de l'autre l'engagement à obéir à la loi de Sinaï, est substitué le nouveau qui a pour contenu d'un côté le pardon des péchés, de l'autre l'obéissance libre à la volonté divine par le Saint-Esprit.

Les derniers mots *Faites cela en mémoire de moi*, énoncent encore une fois l'idée de l'*institution* d'un rite qui doit continuer à être célébré dans l'Eglise. Ils manquent ici dans Luc lui-même. Mais dans Marc et Matthieu se trouve une parole qui a quelque analogie avec cet ordre : « Buvez-en tous ». — Dans l'injonction *Faites cela*, le mot *cela* désigne ce que Christ fait maintenant en leur tendant la coupe et ce qu'ils font eux-mêmes en y participant ; c'est là l'acte qui doit être répété toujours de nouveau dans l'assemblée des croyants. Quand cela ? Jésus dit : *à chaque fois que vous buvez*. Il est évident que l'on ne peut entendre : *à chaque fois que vous buvez*, en général, ou que vous prenez un repas quelconque. Le verset

suivant s'y oppose ; car là Paul dit : « Chaque fois que vous buvez *cette coupe-là* » (comparez aussi le v. 22 où le repas du Seigneur a été positivement distingué des repas ordinaires). *Meyer* entend : Toutes les fois que dans une agape vous arrivez à cette coupe finale. *Hofmann* et *Osiander*, à peu près de même : Toutes les fois que vous vous rassemblez pour faire une agape. Mais ces ellipses sont assez arbitraires. La pensée du Seigneur s'explique mieux, me paraît-il, si on la détermine par la relation avec les mots *en mémoire de moi*, et par allusion évidente au souvenir de l'agneau pascal : « Chaque fois que vous célébrerez, comme membres de la nouvelle alliance, le repas religieux correspondant au repas pascal de l'ancienne, distribuez la coupe et buvez-en en souvenir de moi ». Le souvenir de Jésus doit se substituer dans leur cœur à celui de l'agneau, chaque fois qu'ils célébreront le nouveau repas pascal. — Cette expression très indéterminée ὁσάκις ἔν, *chaque fois qu'il arrivera que*, fait comprendre que désormais cette cérémonie ne sera plus liée à un jour fixe de l'année, comme le repas pascal, mais qu'elle est remise désormais à la liberté de l'Eglise. On voit encore par là combien il importait à l'apostolat de saint Paul qu'il possédât une connaissance indépendante et originale du mode d'institution de cette cérémonie. *Langen*, dans sa monographie sur le récit de la Passion, a cherché à combiner en une seule phrase les formules de Paul et de Luc d'un côté, de Marc et de Matthieu de l'autre ; mais l'on arrive ainsi à une proposition bien compliquée et bien lourde, qui ne convient guère à la forme en quelque sorte lapidaire qui doit caractériser l'institution d'un rite. *Meyer* donne la préférence à la formule présentée dans les deux premiers synoptiques comme plus concise et plus frappante. Il me paraît au contraire que c'est à la forme de Paul que, indépendamment même de son témoignage, nous devons donner la préférence. La tradition et l'usage ecclésiastique doivent naturellement avoir incliné à rendre de plus en plus semblables l'une à l'autre les deux formules relatives au pain et au vin, et par conséquent à simplifier, autant que possible, la seconde, pour la rapprocher de la première, plus simple dès l'origine. Paul a été mis en mesure

de rétablir la différence originale ; et c'est de lui que Luc a tiré sa formule très semblable à la sienne.

Il est singulier que Paul, qui place ici, conformément à l'ordre historique, le pain avant la coupe, ait fait le contraire au ch. 10. C'est sans doute parce que, dans ce dernier passage, où il ne s'agissait pas du *récit* du fait comme tel, il a suivi l'ordre qui répond à l'assimilation de la foi. Le croyant s'approprie d'abord le pardon qui se rattache à l'effusion du sang, puis il reçoit la vie et la force que représente la manducation du corps. Ici il reproduit simplement le fait. Son but est uniquement de faire contraster le sérieux de cet acte avec la manière dont le traitent les Corinthiens. — Il tire maintenant les conséquences pratiques du tableau qu'il vient de retracer (v. 26-32).

11.26 Chaque fois en effet que vous mangez de ce pain et que vous buvez de cette^a coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce^b qu'il vienne.

Il semble que pour lier ce verset au précédent, il faudrait *donc* ou *de sorte que*, et non pas *car* ou *en effet*. Pour expliquer cette difficulté, Ewald a envisagé le v. 26 comme la continuation du discours de Jésus, ce qui est naturellement inadmissible. Hofmann fait porter le *car* sur ces mots du v. 22 : « Je ne vous loue point », ce qui n'est pas plus acceptable. Meyer, si rigoureux d'ordinaire, éprouve ici comme une défaillance philologique ; de même que le mot allemand *denn* a quelquefois le sens de *donc*, il traduit : « En vertu de cette institution du Seigneur, voici *donc* ce que vous faites quand vous communiez ». Mais qu'y a-t-il de si difficile à maintenir le sens littéral de γάρ ? Il faut seulement le faire porter sur les mots *en mémoire de moi* : « Si Jésus s'est exprimé ainsi, c'est *qu'en effet* l'acte que vous accomplissez chaque fois que vous célébrez la cène, est un mémorial de sa personne. Car le sens de cet acte est *d'annoncer sa mort* ». L'idée

^aLe τοῦτο (*cette*) est omis par **N** A B C D F G It.

^bLe αὐ, que lit T. R. avec E K L P, est omis par tous les autres.

de l'acte ainsi formulée est réellement la raison de la manière en laquelle Jésus l'avait institué. — Quoi qu'en dise *Holsten*, le verbe καταγγέλλετε est bien l'indicatif *Vous annoncez* ; non l'impératif *Annoncez !* Car c'est l'essence de l'acte qui est ainsi exprimée. Si καταγγέλλετε était l'impératif, le γάρ serait inexplicable ; il eût fallu οὖν ou ὥστε, *donc* ou *en sorte que*. A l'usage qui s'établissait à Corinthe de faire de ce repas un acte social, un souper assaisonné d'entretiens agréables, Paul oppose le souvenir ému, la célébration de la mort. — Le terme d'*annoncer*, καταγγέλλειν, rappelle fortement le mot d'*Haggadah* qui désignait dans la Pâque juive l'explication historique que le père de famille, en réponse à la question rituelle du fils aîné, donnait aux siens du sens de tous les rites du repas pascal. Peut-être reproduisait-on également dans le repas de la cène le récit de la mort du Seigneur. Dans tous les cas, chaque fidèle en célébrait dans son cœur l'efficace, et le cri reconnaissant de chaque croyant se confondait dans les hymnes de l'assemblée avec celui de tous. La *Didaché des douze apôtres* veut qu'on laisse un libre cours en cette circonstance à la parole des prophètes présents à l'assemblée. Par le καταγγέλλειν, *annoncer*, Paul entend donc la proclamation individuelle et collective de l'amour de Christ dans son sacrifice et de l'efficace glorieuse de cet acte. Chacun confesse qu'il doit son salut à cette mort sanglante. — Il faut retrancher du texte grec τοῦτο, *cette*, après ποτήριον, d'après les alex. et les gréco-lat. Les mots : *jusqu'à ce qu'il vienne*, sont en rapport avec l'idée de l'ἀνάμνησις, *le souvenir*. Le souvenir cesse quand le Seigneur reparaît. *Holsten* trouve ici cette idée : qu'à ce moment-là la mort du Seigneur aura achevé d'exercer son efficace salutaire. Je ne vois dans le texte aucune trace de cette pensée. Paul veut dire que la sainte cène est pour l'Eglise la compensation de la présence visible du Christ. Elle est comme le lien entre ses deux venues, le monument de l'une, le gage de l'autre. Par là Paul reproduit simplement le sens de cette parole de Jésus conservée par Luc (13.18) : « Je vous déclare que je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'à ce que le règne de Dieu soit venu ». Si on lit ἄν, cette particule indique l'incertitude du moment où Jésus viendra.

11.27 De sorte que celui qui mange de ce^a pain ou boit de la coupe du Seigneur d'une manière indigne^b sera responsable à l'égard du corps et du sang du Seigneur.

De l'essence de la cène exposée au v. 26 résulte la gravité de sa profanation. Il faut remarquer le ἦ, *ou*, au lieu duquel on attendait plutôt καί, *et*, comme au v. 26. Mais voici sans doute la raison de ce ἦ, *ou*. Lors même qu'on n'aurait pas mangé le pain d'une manière indigne, il y a encore possibilité de profaner l'usage de la coupe, qui ne venait que plus tard, à la fin du repas. Et le danger était plus grand, non seulement parce qu'il croisait à mesure que le repas se prolongeait, mais surtout parce qu'il s'agissait de boisson. Les catholiques ont donc cherché en vain à justifier par ce *ou* la communion sous une seule espèce. Cet argument aurait eu une certaine apparence de raison si ce ἦ se fût trouvé au v. 26, au lieu du καί. — Le mot ἀναξίως, *d'une manière indigne*, a été expliqué d'une foule de manières : avec une mauvaise conscience, et sans repentance (*Théodoret, Olshausen*) ; en méprisant les pauvres (*Chrysostome, Billroth*) ; sans la foi à cette parole : *donné pour vous* (*Luther*) ; sans s'être examiné (*Bengel*), etc., etc. ; voir *Meyer*. L'explication à laquelle conduit naturellement le contexte est celle-ci : Sans le souvenir reconnaissant des souffrances de Christ, souvenir qui implique nécessairement la rupture de la volonté avec le péché. L'apôtre pense à cette façon légère et frivole de communier par laquelle les Corinthiens faisaient de ce repas sacré un joyeux banquet, semblable à ceux qu'aimaient à célébrer les Grecs, soit en famille, soit en société choisie, soit en assemblée de confrérie. L'indignité de la communion ne provient donc pas de celle de l'individu, puisque par la repentance celui-ci peut toujours se rendre apte à recevoir Jésus ; elle provient de la manière de se comporter intérieurement et extérieurement. Comme le dit bien *Bengel* : *Alla est indignitas edentis, alia esûs*. — Le terme ἔνοχος, de ἐνέχεσθαι, *être tenu dans ou par*, indique l'état d'un homme lié par le fait d'une faute

^aLe τοῦτον (*ce*), que lit T. R. avec K L P, est omis par les autres.

^bⓃ L ajoutent ici τοῦ κυρίου (*du Seigneur*).

commise. Le régime peut être, soit la loi qui a été violée (Jacques 2.10), soit le juge chargé d'appliquer la loi (Matthieu 5.21-22), soit la peine encourue (Matthieu 26.66 ; Marc 3.29), soit la personne ou l'objet à l'égard desquels la violation a eu lieu ; c'est dans ce dernier sens qu'est employé ce terme dans notre passage. — L'objet de l'offense est *le corps et le sang du Seigneur*. Cette expression de l'apôtre s'explique très naturellement dans la supposition de la présence réelle de ce corps et de ce sang (opinions catholique et luthérienne). Cependant elle peut se justifier aussi dans l'interprétation symbolique de la sainte cène ; car pécher contre l'objet qui a été solennellement consacré et reconnu comme le signe d'une chose, c'est pécher contre cette chose elle-même. Celui qui foule aux pieds le crucifix, foule aux pieds moralement le Crucifié lui-même. — Si telle est la gravité de la faute renfermée dans une communion profane, le fidèle, avant de communier, doit tout faire pour prévenir un pareil danger. C'est ce que l'apôtre fait sentir dans les v. 28 et 29.

11.28 Or que l'homme s'éprouve lui-même et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de cette coupe. 29 Car celui qui mange et boit^a, mange et boit son jugement, s'il ne discerne pas le corps^b.

Le δέ, *or*, est progressif : « Or, s'il en est ainsi, voici ce qu'il y a à faire ». Le terme δοκιμάζειν, *éprouver*, indique un travail moral par lequel l'homme met lui-même son cœur à l'épreuve, afin de juger de ses sentiments à l'égard de la personne de Jésus ; il doit examiner si en communiant il apportera à cet acte ce souvenir respectueux de Jésus qui, comme une barrière impénétrable, s'interposera désormais entre son cœur et le péché. — On explique ordinairement le mot ἄνθρωπος, *l'homme*, comme synonyme d'ἕκαστος, *chacun* (11.21) ; mais ce terme paraît renfermer ici en même temps les idées de faiblesse et de responsabilité. — Les mots : *et ainsi*, signifient : « Et une fois cet examen accompli, qu'il mange... »

^aT. R. lit ici avec D E F G K L P It. Syr. ἀναξίως (*indignement*), mot qui est omis dans **N** A B C Sah.

^bT. R. lit ici avec D E F G K L P Syr. τοῦ κυρίου (*du Seigneur*) qu'omettent **N** A B C.

Le v. 29 revient encore une fois à l'idée du v. 27 pour appuyer plus énergiquement sur la nécessité de cet examen préalable, en montrant dans toute sa gravité le danger indiqué par le mot ἔνοχος, *responsable*. Ce danger est de manger et boire une condamnation, tout en croyant s'appropriier les arrhes du salut. — Il paraît au premier coup d'œil impossible de supprimer avec les alex. le mot ἀναξίως, *indignement*, qui dans le T. R. détermine les deux verbes de la proposition conditionnelle. Mais on peut défendre cette leçon difficile de deux manières : soit en prenant dès l'abord l'idée de manger et de boire dans un sens défavorable, d'après le v. 27 — ce qui est peu naturel après que le v. 28 est intervenu — soit en cherchant la restriction indispensable dans les derniers mots du verset, μὴ διακρίνων, et en les traduisant ainsi : « *S'il ne ou lorsqu'il ne discerne pas...* » Sans doute cette tournure est un peu dure ; mais il est plus vraisemblable que le mot ἀνακρίνων a été ajouté au texte, comme explication, que de ce qu'il en eût été retranché s'il était authentique. — En disant κρίμα, *un jugement*, l'apôtre ne pense certainement pas à la condamnation éternelle ; car dans ce cas il eût mis l'article τό, et les versets suivants prouvent positivement le contraire. Il parle d'un châtiment quelconque infligé par Dieu. Mais il laisse entendre cependant que ce premier jugement, s'il n'est pas suivi de repentance et de conversion, est le prélude de la perte éternelle (v. 32). Il y a quelque chose de tragique dans le ἑαυτῷ, *à lui-même (sa propre)* : Il s'incorpore à lui-même sa propre condamnation par ce manger et ce boire qui devait concourir à son salut ! — Les interprètes se partagent relativement au sens du mot διακρίνειν. Ce mot peut signifier *distinguer* ou *apprécier* ; dans le premier sens, discerner une chose de toutes les autres ; dans le second, en bien comprendre la nature, et en mesurer toute la grandeur. Au point de vue luthérien on sera disposé à préférer le premier sens : « Ne discernant pas par les yeux de la foi le corps et le sang du Christ qui accompagnent invisiblement ces signes visibles du pain et du vin », ou, comme explique *Hofmann* : « Ne distinguant pas du simple pain matériel le corps que s'approprie celui qui mange ce pain ». Au point de vue réformé, on in-

clinera plus naturellement au second sens : « N'entourant pas du respect dû au corps du Christ ce pain et ce vin consacrés pour le représenter ». *Heinrici* cite plusieurs passages du Talmud dans lesquels on voit que l'expression *discerner*, distinguer le saint du profane, renferme cette idée : respecter le saint, l'apprécier à toute sa valeur. On comprend néanmoins que cette expression de saint Paul sera toujours celle à laquelle en appellera avec le plus de confiance la conception luthérienne. Mais, d'autre part, il n'est pas possible d'écarter comme inadmissible cette explication : « en ne distinguant pas, par le sentiment de respect avec lequel le sacrement est célébré, le corps du Christ, représenté par le pain, d'avec un aliment ordinaire ». Voir, sur la question de la sainte cène, au v. 25, — Les mots τοῦ κυρίου, *du Seigneur*, dans le T. R., sont probablement une glose.

11.30 C'est pour cela que plusieurs parmi vous sont malades et infirmes, et qu'un grand nombre meurent; 31 or^a, si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés. 32 Mais, étant jugés, nous sommes châtiés par le Seigneur, afin que nous ne soyons pas condamnés avec le monde.

L'apôtre venait de parler d'une manière générale des jugements que peuvent attirer les communions profanes. Il en appelle maintenant à l'expérience des Corinthiens eux-mêmes, qui sont en ce moment visités par une maladie dont plusieurs même sont morts. — Διὰ τοῦτο, *à cause de cela* : « Ce ne sont pas de vains mots que je vous dis là (v. 29) » — Le mot ἀσθενής, *faible*, désigne plutôt la maladie, et ἄρρωστος, *infirmes*, l'affaiblissement qui aboutit au marasme, comme si un coup invisible avait subitement tari les forces de la vie. — Quelques-uns, comme *Eichhorn*, ont pris ces trois termes *malades*, *infirmes* et *meurent* dans le sens spirituel. Mais l'emploi simultané des deux mots *malades* et *infirmes* ne s'expliquerait pas bien dans le sens moral; et au lieu du verbe κοιμᾶσθαι qui ne s'emploie jamais dans le N. T. que dans le sens du sommeil ou de la mort physiques,

^aT. R. avec C K L P Syr. lit γαρ (*car*); tous les autres : δε (*or* ou *mais*).

l'apôtre eût dit plutôt νεκὸς εἶναι (Apocalypse 3.1). D'ailleurs un fait purement spirituel ne serait pas de nature à frapper suffisamment les lecteurs, d'autant plus que l'affaiblissement spirituel avait précédé la profanation de la cène et en était la cause autant que l'effet. Enfin, comme le dit bien M. Stockmayer (*La maladie et l'Évangile*, p. 29) : « Ce n'est pas par le relâchement spirituel que le Seigneur nous arrache à une fausse position et qu'il nous préserve de la condamnation ; c'est par des jugements qui s'accomplissent dans la chair ». (Comparez 1 Cor. 5.5 ; 1 Timothée 1.20). Sans doute il faut nous garder ici de toute notion matérialiste, comme si le manger même de la cène eût, physiquement parlant, produit la maladie, et que l'aliment sacré se fût changé en poison. C'était un jugement d'avertissement, spécialement infligé de Dieu, comme il en envoie pour réveiller l'homme à salut.

Verset 31. Et quand un tel jugement frappe-t-il le chrétien ? Quand il ne s'est pas volontairement jugé lui-même. Dieu vient alors à son aide en réveillant par un coup de sa verge sa vigilance endormie. Cela s'applique aux églises comme aux individus. — La vraie leçon est sans doute δέ et non pas γάρ. Le δέ peut indiquer le progrès logique du raisonnement (*or*) ou une opposition entre le fait du châtement (v. 30) et ce qui serait arrivé si les Corinthiens s'étaient conduits différemment (*mais*). La première relation est plus naturelle. — Le verbe διακρίνειν signifie ici *discerner, analyser* ; par là même apprécier ; avec le pronom ἑαυτόν, *soi-même* : discerner son propre état moral en appréciant ce qui au-dedans de soi plaît ou déplaît au Seigneur. Par un tel jugement, on préviendrait celui du Seigneur.

Verset 32. Ce verset ramène les lecteurs de la supposition favorable à la triste réalité (δέ, *mais*). Néanmoins le jugement actuel, si sévère qu'il soit, est aussi un acte de miséricorde de la part du Seigneur. Ce n'est point encore la condamnation éternelle, c'est au contraire un moyen de la prévenir. Il faut distinguer ici avec l'apôtre trois degrés qu'il désigne par les termes analogues de διακρίνεσθαι, *se juger* (v. 31), κρίνεσθαι, *être jugé* (v. 32) et, κατακρίνεσθαι *être condamné* (même verset). Le fidèle doit constamment

se juger lui-même ; c'est l'état normal. S'il manque à cette tâche, Dieu la lui rappelle en le jugeant par quelque châtement qu'il lui envoie, il *est jugé* ; et s'il ne profite pas de ce moyen, il ne lui reste plus qu'à subir dans la société du monde le jugement final dont Dieu voulait le préserver, *être condamné*. — Le *monde* désigne l'humanité inconverte et perdue. On peut retrouver ces trois mêmes degrés, Marc 9.47-50.

Après ce développement complet du sujet, l'apôtre conclut, comme il le fait d'ordinaire, par quelques mots très simples, dans lesquels il formule le résultat pratique de toute la tractation précédente.

11.33 De sorte que, mes frères, quand vous vous assemblez pour manger, attendez-vous les uns les autres. 34 Si^a quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison, afin que vous ne vous réunissiez pas pour attirer un jugement. Quant aux autres points, je les réglerai quand je serai venu.

Cette conclusion rappelle le morceau 10.23-33. Ici, comme là, Paul, après être parti d'un fait extérieur (les désordres dans l'agape), se livre à un développement complet, destiné à éclairer à fond la conscience de l'Eglise, puis il aboutit en terminant à quelques règles de conduite, en apparence extérieures, mais dans lesquelles se concentre toute la quintessence morale de l'exposé précédent. — L'allocution affectueuse, *mes frères*, à la suite d'avertissements si sérieux, a quelque chose de familier et de débonnaire propre à ouvrir le cœur des lecteurs au conseil par lequel il va terminer. On pourrait rapporter le régime εἰς τὸ φαγεῖν, *pour manger*, au verbe suivant, *attendez-vous* : « Attendez-vous mutuellement pour commencer le repas ». Mais il est plus simple de le faire dépendre du verbe *s'assembler* : « Lorsque vous vous assemblez, non pour un culte ordinaire seulement, mais pour une agape et la célébration de la cène, attendez-vous mutuellement pour l'acte du repas ». Le verbe ἐκδέχεσθαι signifie *attendre* et *accueillir*. Le premier sens est le seul qui se rencontre dans le N. T. C'est aussi celui qui convient le mieux ici ; car ce mot fait antithèse à celui de προλαμβάνειν,

^aT. R. avec E K L P lit εἰ δὲ (*mais si*) ; tous les autres : εἰ (*si*).

devancer en mangeant, v. 21. L'apôtre veut que, tous se mettant à manger ensemble, le souper de chacun puisse devenir celui de ses voisins ; c'est par là que le repas devient une véritable agape.

Verset 34. Les premiers mots correspondent exactement à la question du v. 22 : « N'avez-vous pas des maisons pour manger et pour boire ? » Dans ce repas, il ne s'agit pas en réalité de se nourrir, mais de *manger ensemble*. — *Un jugement*, comme celui dont l'apôtre a fourni l'exemple au v. 29. — L'expression *les autres points*, τὰ λοιπά, comprend sans doute un certain nombre de questions de détail, relatives à la célébration de la cène, comme la fréquence, les jours, le moment de la journée, le mode du repas, etc. Les catholiques ont supposé qu'il s'agissait ici de l'institution de la messe qui serait devenue dès ce moment l'objet d'une tradition épiscopale. Mais ce n'aurait point été là un détail d'une importance secondaire, comme ceux auxquels pense évidemment l'apôtre.

Dans les représentations des agapes que l'on a trouvées dans les catacombes, on voit une société de sept ou huit personnes groupées autour de la même table (*Heinrici*, p. 342). S'il en était ainsi à Corinthe, on comprend très aisément la possibilité de l'abus signalé par l'apôtre ; chaque société d'amis se serait groupée ensemble et séparée du reste de l'assemblée. Mais la chose se pratiquait-elle de cette manière à Corinthe ? C'est ce dont nous n'avons aucune preuve.

On a rapproché les agapes dont parle Paul des repas que célébraient de temps en temps en Grèce les corporations qui existaient en grand nombre à cette époque en vue de certains intérêts communs. Mais en tout cas l'origine des agapes est juive et non pas grecque. Ce repas représentait en effet le dernier souper de Jésus avec ses apôtres, au cours duquel il avait rattaché l'institution de la cène. D'ailleurs dans les repas de ces collègues grecs, c'était la caisse de la société qui payait le banquet, tandis que notre chapitre lui-même prouve que dans les agapes chaque famille fournissait elle-même ses aliments.

D'après certains renseignements dus à l'historien *Sozomène*, (V^e s.), il paraît que dans quelques Eglises (comme celle d'Alexandrie), l'agape précédait la sainte cène ; d'après *Augustin*, et sans doute dans toutes les Eglises d'Occident, c'était l'inverse ; la cène introduisait l'agape. L'usage pouvait varier d'après les lieux, et il a certainement varié selon les temps, jusqu'au moment où l'agape a été complètement supprimée à cause des abus auxquels elle donnait lieu.

IX. SUR LES DONNÉS SPIRITUELS

(ch. 12 à 14)

C'est ici l'une des parties les plus riches et les plus intéressantes de notre épître. Ces chapitres sont pour nous comme une révélation de la puissance du mouvement spirituel procédé de la Pentecôte et de l'admirable efflorescence pneumatique qui a signalé au début la nouvelle création due à la puissance de l'Évangile. — Le lien qui unit ce morceau aux deux précédents est certainement l'idée commune du culte ; c'est ce qui ressort particulièrement au ch. 14 où l'apôtre traite de l'usage des dons spirituels dans les assemblées ; or ce chapitre est le terme auquel tendent les deux précédents. Il y a en même temps progrès des deux sujets, traités au ch. 11, à ce troisième ; le premier, celui de 11.1-16 (la tenue des femmes dans les assemblées), était de nature plus extérieure ; le second, 11.17-34 (les abus dans la sainte cène), allait déjà beaucoup plus profond. Le morceau ch. 12 à 14 atteint à ce qu'il y a de plus vital dans le culte de l'Église ; il s'agit du Saint-Esprit lui-même et de ses divines manifestations. L'Esprit, dans la communauté chrétienne, peut être comparé au fluide nerveux dans le corps humain. C'est ainsi que l'apôtre avance de l'extérieur à l'intérieur.

Quelle idée générale devons-nous nous faire de ces forces spirituelles dont traite ce morceau ? Ce sont ces facultés nouvelles qui portent souvent dans les écrits de l'apôtre le nom de *χαρίσματα*, *dons de grâce*, que le Saint-Esprit développait au sein de l'Eglise et sur lesquels nous nous sommes déjà expliqués 1.7. Le terme de *χάρισμα* en indique plutôt l'*origine*, celui de *πνευματικά* (14.1), l'*essence*. Mais par là même la première de ces expressions a un sens plus large ; car elle peut désigner en général tout ce dont nous sommes redevables à la faveur divine. — L'Eglise est le corps de Christ, nous dit l'apôtre (12.27), c'est-à-dire l'organe que depuis son départ le Christ glorifié s'est créé ici-bas pour réaliser son dessein et exécuter ses volontés, comme il le faisait auparavant par le moyen de son corps proprement dit, quand il était ici-bas. Ce Christ glorifié habite lui-même par son Esprit dans les croyants, qui deviennent par là ses membres actifs ; et cette action qu'il exerce par eux procède des forces extraordinaires qu'il leur communique. Cependant ces facultés nouvelles peuvent se rattacher chez eux à des talents naturels. C'est même le plus souvent à des aptitudes innées que s'adapte l'opération de l'Esprit ; il leur imprime une direction supérieure, une nouvelle destination au service de Dieu, et il en exalte la puissance en les consacrant à ce but sublime. — Mais tant que l'homme spirituel, qui possède quelqu'un de ces dons, n'a pas atteint la sainteté absolue, sa consécration personnelle et par conséquent celle de son don conserve quelque chose d'imparfait. De là résulte la possibilité de l'altération des forces spirituelles, soit dans leur emploi, soit dans leur essence intime, par l'égoïsme, l'orgueil, la vanité, l'hypocrisie, le mensonge, la jalousie ou la haine. N'était-ce point là ce que l'apôtre appelait lui-même, 2 Cor. 8.1, *les souillures de l'esprit* ? — Or voilà précisément ce qui se passait à Corinthe, et de la manière la plus grave. On voulait briller, primer, se surpasser mutuellement au moyen de ces manifestations pneumatiques ; on recherchait particulièrement celles qui se produisaient sous les formes les plus surprenantes, et l'on dédaignait celles qui, moins apparentes, étaient cependant les plus pratiques et les plus utiles. Nous retrouvons bien ici

l'esprit grec qui se fait un amusement de tout, même de ce qu'il y a de plus sérieux ; ces *éternels enfants*, ἄεὶ παῖδες, comme les a appelés l'un des leurs (comparez 14.21).

L'erreur principale qui faussait le jugement des Corinthiens et produisait sur ce point leur ignorance spirituelle (12.1), paraît avoir consisté en ceci : ils se figuraient que plus l'action de l'Esprit divin ôtait à l'homme la conscience de lui-même et le jetait dans l'extase, plus était puissante l'action de l'Esprit et sublime l'état auquel il élevait l'homme, tandis que plus l'inspiré restait en possession de lui-même, moins aussi son inspiration avait le caractère divin. A ce point de vue, le docteur était bien au-dessous du prophète et le prophète bien au-dessous de celui qui parlait en langues. Leur règle était : d'autant plus de πνεῦμα (*Esprit*), d'autant moins de νοῦς (*intelligence*). Ce jugement était conforme aux préjugés grecs et même juifs (voir *Heinrici*, p. 352-357). Platon disait dans le *Phèdre* : « C'est par la folie (l'exaltation due à l'inspiration) que nous arrivent les plus grands des biens » ; et dans le *Timée*, il dit : « Aucune personne en possession de son intelligence n'est atteinte de l'exaltation divine et véritable ». On connaît les nombreuses paroles de Philon qui expriment la même pensée ; et certaines paroles de l'A. T. sur l'action de l'Esprit, quand elle saisissait les prophètes, pouvaient prêter à cette interprétation (comparez Nombres 24.4 (Balaam) ; Amos 3.8 ; Osée 9.7, etc.).

Comment s'y prendre pour discipliner de telles forces qui par leur origine même, l'impulsion divine, semblaient échapper au contrôle du jugement intellectuel et défier toute règle ? La Pythie n'obéit qu'au dieu qui la subjugué ; l'inspiré est au-dessus de toute observation et de tout avertissement : L'Esprit me pousse ; que répondre à cela ? La tâche qu'entreprend maintenant l'apôtre est la plus difficile et la plus délicate de toutes celles que lui imposait l'état de l'Eglise de Corinthe. Il s'agit pour lui d'endiguer le plus indomptable des torrents. Il aura besoin, on le comprend, de toute sa sagesse et de toute son habileté, et devra mettre en œuvre plus

que jamais le don apostolique qui lui a été départi pour le gouvernement de l'Eglise.

Il commence, au ch. 12, par remonter jusqu'aux principes les plus élevés qui dominent cette matière si mystérieuse et si profonde. Au ch. 13, il montre aux Corinthiens le génie bienfaisant sous le patronage duquel les dons spirituels doivent toujours être placés pour exercer une salutaire influence : la charité. Après avoir ainsi préparé le résultat qu'il veut atteindre, il passe, dans le ch. 14, à la tractation pratique du sujet et assure par quelques règles précises et même minutieuses l'exercice avantageux de ces dons, particulièrement de ceux de la prophétie et du parler en langues. Après les principes développés dans les ch. 12 et 13, ces règles ne paraissent point imposées ; elles sortent en quelque sorte d'elles-mêmes de la conscience de l'Eglise suffisamment éclairée.

Chrysostome se plaignait déjà de l'obscurité de ces chapitres ; il l'expliquait par le fait que les circonstances auxquelles toute cette tractation s'appliquait n'existaient plus dans les églises de son temps. Nous sommes plus éloignés encore du siècle apostolique et des manifestations extraordinaires qui le caractérisaient. Cependant les forces vives dont parle l'apôtre ne se sont point retirées entièrement de l'Eglise, elles doivent l'accompagner jusqu'au terme de sa carrière terrestre (13.10-12). Elles apparaissent seulement sous une autre forme, de sorte que l'étude à laquelle nous allons nous livrer n'aura point un simple intérêt archéologique, mais pourra prendre pour chaque fidèle et surtout pour chaque pasteur une valeur actuelle et pratique.

Les efforts d'un certain nombre d'interprètes (*Baur, Rübiger, etc.*) pour rattacher, soit d'une manière, soit d'une autre, la discussion suivante à l'opposition entre les différents partis qui se partageaient l'Eglise de Corinthe (1,12), n'ont abouti à aucun résultat vraisemblable. Le texte ne présente pas de données propres à favoriser les hypothèses faites dans ce sens.

1. Coup d'œil général sur le domaine des dons spirituels (ch. 12)

Dans les trois premiers versets de ce chapitre, l'apôtre s'attache à délimiter rigoureusement le domaine dont il va s'occuper, en le distinguant strictement des manifestations religieuses analogues, mais étrangères, avec lesquelles on pourrait le confondre, et en réunissant par un lien commun toutes les manifestations diverses qui s'y rapportent.

a) Les limites du domaine pneumatique chrétien (v. 1 à 3)

12.1 Or, quant aux dons spirituels, frères, je ne veux pas que vous soyez dans l'ignorance. 2 Vous savez que, quand^a vous étiez païens, vous étiez entraînés vers les idoles muettes, selon que vous étiez poussés. 3 C'est pourquoi je vous fais connaître que personne parlant^b par l'Esprit de Dieu ne dit : Jésus^c maudit ! et que personne ne peut dire : Jésus Seigneur^d ! si ce n'est par le Saint-Esprit.

Le δέ me paraît, comme à *Edwards*, avoir le sens adversatif : « Pour les autres choses, je les réglerai de bouche, rien ne presse (v. 34) ; mais, en ce qui concerne les dons spirituels, je ne veux pas vous laisser plus longtemps dans l'ignorance ; je dois vous instruire immédiatement ». La

^aT. R. lit avec F C K οτι sans οτε (*que vous étiez*). — K lit οτε sans οτι (*quand vous étiez*). — **N** A B C D E L P lisent οτι οτε (*que quand vous étiez*).

^bD E F G It. omettent λαλων.

^cT. R. avec D E G K L P : Ιησουν ; **N** A B C : Ιησους.

^dT. R. avec D E F G K L P : κυριον Ιησουν **N** A B C Syr^{sch} ; κυριος Ιησους.

forme *περί*, *quant à*, présente ce sujet comme attendu des lecteurs. Cette préposition pourrait dépendre directement du verbe ἄγνοεῖν : « que vous soyez dans l'ignorance touchant. . . » Mais il est plus naturel de la prendre dans le même sens que 7.1 et 8.1, comme une espèce de titre, et de sous-entendre le régime de ἄγνοεῖν : « à l'égard de ces choses-là ». L'allocution *frères* n'a pas seulement pour but de réveiller l'attention des lecteurs à l'entrée de ce sujet nouveau et si important ; elle est destinée aussi à adoucir ce qu'il pouvait y avoir d'humiliant dans l'expression *je ne veux pas que vous soyez dans l'ignorance*. — Faut-il prendre le mot πνευματικῶν dans le sens masculin : les *hommes* spirituels, les inspirés, ou dans le sens neutre : les *dons* spirituels ? La plupart des modernes (*Hofmann, Ewald, Hilgenfeld, Reuss, Holsten, Heinrici*) se décident pour le premier sens, par la raison que, comme le dit *Holsten*, c'était plutôt sur le rôle et le droit des inspirés dans les assemblées, que Paul avait été interrogé, que sur les inspirations elles-mêmes. *Heinrici* s'appuie sur 14.37 : « Si quelqu'un pense être prophète ou *spirituel* ». Ces raisons me paraissent peu décisives. Au parallèle cité par ce dernier on peut opposer celui de 14.1 : « Recherchez les dons spirituels » (τὰ πνευματικά), qui est bien plus concluant ; et à la raison alléguée par *Holsten* le bon sens répond qu'il était bien plus naturel et plus sage d'apprécier les dons en eux-mêmes indépendamment des personnes que de faire l'inverse. Je pense donc avec les anciens et avec *Meyer* que le sens neutre est préférable. Quant à l'idée de *Baur, Wieseler* et d'autres, qui restreignent l'application de cette expression au don des langues ou à ceux qui le possédaient, elle paraît assez arbitraire. L'apôtre ne s'occupe spécialement de ce don qu'au ch. 14. Dans les ch. 12 et 13, il parle de tous les dons en général, et dans les versets qui vont suivre, en particulier, il délimite tout le domaine des forces pneumatiques dont il va s'occuper. — L'expression *Je ne veux pas que vous ignoriez*, fait allusion au côté mystérieux de ce sujet et à sa complète nouveauté pour des hommes récemment convertis.

Verset 2. Des trois leçons indiquées en note, la première, celle du T. R. (ou seul), n'est pas admissible ; ne serait-il pas oiseux de dire à des lecteurs corinthiens : « Vous savez que vous étiez païens ? » *Holsten* répond que l'accent n'est pas sur l'attribut *païens*, mais sur l'appendice explicatif : *entraînés vers les idoles*. Assurément ; mais, même en tenant compte de ce fait, l'expression conserve quelque chose de choquant. Et surtout la construction serait si simple dans ce sens que l'on ne comprendrait pas l'origine des variantes. La leçon de K et de quelques Pères (*ὅτε* seul, *quand*) n'est pas suffisamment appuyée. Et le sens auquel elle conduit : « Vous savez *comment* (*ὡς*), *quand* vous étiez païens, vous étiez conduits... », ne peut, comme nous le verrons, être admis. La vraie leçon est celle qui a des représentants dans les trois familles et au moyen de laquelle on s'explique le plus aisément les deux autres ou *ὅτι ὅτε*, *que quand* : « Vous savez *que, quand* vous étiez païens... » Le *ὅτι* s'est confondu avec le *ὅτε*, chez les uns ; la confusion inverse s'est produite chez les autres. Cette leçon exige sans doute que l'on donne au participe *ἀπαγόμενοι*, *entraînés*, la valeur d'un verbe fini, en sous-entendant un *ἦτε* *vous étiez* ; mais ce mot se tire aisément du *ἦτε* qui précède immédiatement. (Comparez l'ellipse semblable Colossiens 3.17, et les exemples cités par *Meyer* dans le grec classique.) *Heinrici*, d'après *Buttmann*, préfère, comme l'avait déjà fait *Bengel*, voir dans le *ὡς* une reprise du *ὅτι* précédent, sous une forme un peu différente : « Vous savez *que, lorsque* vous étiez païens, *comment, dis-je, vous étiez entraînés...* » Mais d'abord l'interruption renfermée dans ces mots : « lorsque vous étiez païens », est si courte qu'elle ne suffit pas pour motiver une telle reprise ; puis la proposition *ὡς ἂν ἤγεσθε* est évidemment, comme l'indique sa position même entre le *πρὸς...* et le *ἀπαγόμενοι*, une phrase incise. Car si le participe *ἀπαγόμενοι* était pris comme déterminatif de *ἤγεσθε*, il serait oiseux pour le sens et traînant pour la forme. Le *πρὸς τὰ εἰδωλα*, *vers les idoles*, est le régime de *ἀπαγόμενοι* (*ἦτε*) : « Vous étiez emportés vers les idoles... » Ce terme énergique éveille l'idée d'un tourbillon de souffles impurs, à la puissance desquels les Corinthiens étaient autrefois livrés. Il y

a opposition entre les deux prépositions ἀπό et πρός : « loin du vrai Dieu, vers les objets d'un culte trompeur ». Ces objets étaient les *idoles*, expression dans laquelle se confondent l'idée de la fausse divinité et celle de la statue matérielle. On se représentait cette dernière comme pénétrée de la puissance du Dieu dont elle était l'image. Ces souffles ne provenaient pas des idoles, mais ils conduisaient à elles. L'épithète est mise après le substantif : « les idoles, les muettes » de manière à bien faire ressortir cette qualité et par là le caractère indigne de l'homme du culte de ces faux dieux incapables d'agir et de parler, par conséquent de communiquer à l'adorateur une divine inspiration. La proposition incise ὡς ἂν ἤγεσθε, selon que vous étiez poussés, sert à déterminer le ἀπαγόμενοι, vous étiez entraînés. Il faut se garder de lire, comme *Erasme, Heinrich* et d'autres, avec quelques documents d'une importance secondaire, ἀνήγεσθε en un seul mot : *quomodo ascendebatis* (*Augustin*). Non seulement l'idée de *monter* est sans rapport avec le contexte, mais surtout l'on perd par là le sens de la particule ἂν, qui donne précisément la clef de ces mots difficiles. Cette particule, qui renferme la notion d'éventualité, indique que ces souffles changeaient à chaque instant de direction et dépendaient d'une volonté capricieuse. On a supposé que Paul pensait à l'influence des prêtres dont les païens étaient dans le culte les instruments passifs. Ne résulte-t-il pas plutôt de 10.20 qu'il pense à une influence diabolique exercée par les mauvais esprits, auteurs de l'idolâtrie ? Tantôt le tourbillon fatal emportait le païen aveuglé, avec toute la procession, vers le temple de Jupiter ; un autre jour, c'était vers les autels de Mars ou de Vénus, à chaque fois pour les livrer à l'une de leurs passions divinisées (comparez Ephésiens 2.2 ; 2 Timothée 2.26). Au passage intéressant d'Athénagore cité par *Meyer, Edwards* s'ajoute celui de *Justin* (*Apol*, I, 5) : μάστιγι δαιμόνων φαύλων ἐξελαυνόμενοι, « pourchassés par le fouet des démons méchants ».

Verset 3. A cette impulsion diabolique, capricieuse et aveugle, Paul oppose le souffle nouveau dont l'Esprit-Saint pénètre l'Eglise, souffle qui a

un but fixe et glorieux, le Seigneur Jésus, et qui, agissant sur les profondeurs de la conscience, fait naître une parole nouvelle chez celui qui en est animé. *Heinrici*, à l'exemple de *Griesbach* et de *Storr*, pense que l'apôtre veut ici prendre la défense du don des langues contre ses détracteurs. Après avoir fait allusion aux oracles et aux tromperies des prêtres païens, dans le v. 2, il passerait maintenant aux effets de l'inspiration chrétienne qui, tout en présentant quelque analogie avec ces manifestations païennes, doivent pourtant en être distingués avec soin. Sans doute les discours en langues ne sont pas intelligibles, et l'on pourrait craindre qu'ils ne renferment quelque blasphème contre Jésus-Christ. Mais on peut se rassurer, puisque le Saint-Esprit ne saurait rien inspirer qui soit contraire à la gloire du Seigneur Jésus. — On sent tout ce qu'il y a d'artificiel et de forcé dans cette liaison des versets 2 et 3. Nous verrons d'ailleurs que dans toute cette partie, ch. 12 à 14, Paul parle, non pour relever le don des langues, mais au contraire pour combattre la valeur exagérée qu'on y donnait. Cette introduction, v. 1-3, est encore tout à fait générale et n'a aucun rapport spécial avec le don de parler en langues. *De Wette* me paraît avoir mieux saisi le contexte : « Comme païens, vous agissez sans conscience et sans jugement personnel ; mais maintenant, comme chrétiens, le moment est venu de savoir vous diriger vous-mêmes ; voilà pourquoi je vous fais connaître le vrai principe d'après lequel vous devez juger toutes les manifestations de ce genre ». Cependant cette transition ne suffit pas. Il faut aller plus au fond et ne pas se borner au contraste entre l'aveugle passivité de l'état païen et la pleine conscience personnelle de l'état chrétien. Car ce caractère de supériorité ne s'appliquerait qu'imparfaitement au don des langues dont l'exercice exclut l'usage de la faculté du νοῦς, *l'intelligence* (14.14). La vraie transition me paraît plutôt être celle-ci : « Dans votre ancien état de païens, vous ne faisiez aucune expérience analogue à celles que vous faites aujourd'hui dans l'Eglise. Les idoles muettes au pied desquelles vous vous laissiez conduire, ne vous communiquaient point des puissances pareilles à celles que l'Esprit vous communique maintenant. Par conséquent, neufs

comme vous l'êtes dans ce domaine, vous avez besoin d'un fil conducteur qui vous empêche de vous égarer : *C'est pourquoi je vous fais savoir. . .* » (comparez *Meyer*).

La première chose dont avait besoin une église aussi inexpérimentée dans ce domaine, c'était de savoir jusqu'où il s'étendait, en d'autres termes quel était le vrai caractère de l'action divine ; qui était véritablement inspiré et qui ne l'était pas. L'apôtre répond à cette première question par deux maximes, l'une négative, exclusive ; l'autre positive, affirmative. Le caractère de l'inspiration divine ne dépend point de la forme que prend le discours, mais de la tendance du discours. Que ce soit une prophétie, une langue, ou un enseignement, peu importe. Toute parole qui aboutit à dire : *Jésus maudit !* n'est pas divinement inspirée ; toute parole qui aboutit à dire : *Jésus Seigneur !* est divinement inspirée. Il faut bien remarquer que Paul dit ici *Jésus*, et non pas *Christ*. C'est du personnage historique qui a vécu sur la terre sous le nom de Jésus qu'il s'agit. C'est à lui que se rattache toute véritable inspiration ; c'est de lui que se détourne toute inspiration charnelle ou diabolique. Jésus l'avait dit : « Père, tout ce qui est à toi est à moi, et tout ce qui est à moi est à toi » (Jean 17.10), et « L'Esprit de vérité me glorifiera ; il prendra de ce qui est à moi et vous l'annoncera » (Jean 16.14). Aucune parole dégradant cet homme qui s'est appelé Jésus, fût-elle éloquente et puissante, n'émane du souffle divin. Toute parole glorifiant cet homme Jésus, fût-elle faible et peu apparente, provient du souffle d'En-Haut. D'après les gréco-lat., les byz., et le T. R., il faut lire : ἀνάθεμα Ἰησοῦν (*dit que Jésus est maudit*), et κύριον Ἰησοῦν (*dire que Jésus est le Seigneur*). D'après les alex. et la Peschito, le mot Jésus est au nominatif : ἀνάθεμα Ἰησοῦς ; c'est à chaque fois une exclamation : *Jésus maudit ! Jésus Seigneur !* Il est clair que cette seconde leçon est la seule possible. L'exclamation est, bien plutôt que la froide proposition logique, le langage du discours inspiré dont le caractère est l'enthousiasme. — Dans le grec classique, le mot ἀνάθεμα est synonyme de ἀνάθημα et désigne tout objet

consacré à la divinité. Mais dans les LXX et dans le N. T. ce mot prend un sens particulier, celui d'un objet consacré à Dieu en vue de sa destruction, d'un être voué à la malédiction (Deutéronome 7.26; Josué 7.13, etc.; Galates 1.8); tandis qu'*ἀνάθεμα* conserve le sens d'offrande *sensu bono* (comparez Luc 21.5). — Mais à qui dans l'Eglise chrétienne l'apôtre peut-il attribuer ce langage : *Jésus maudit !* On a supposé — et c'est ce que fait encore *Holsten* — qu'il s'agissait ici des discours hostiles à Jésus que l'on entendait sortir de la bouche des Juifs ou même aussi de celle des païens incrédules, qui traitaient Jésus d'imposteur et voyaient dans sa mort ignominieuse et cruelle un signe de malédiction divine. (Comparez 1,23 : *scandale aux Juifs*.) On pourrait ainsi trouver dans ce passage les trois grands domaines religieux du temps, le paganisme (v. 2), le judaïsme (v. 3^a) et le christianisme (v. 3^b). Mais la construction de la phrase ne se prête pas à un semblable parallélisme. Et l'on se demande comment l'Eglise de Corinthe aurait pu être tentée d'attribuer de tels discours à l'inspiration divine ? D'ailleurs il s'agit ici de discours prononcés dans les assemblées de l'Eglise ; et comment aurait-on laissé parler publiquement dans l'Eglise des hommes qui n'étaient pas encore chrétiens ? On pourrait plutôt supposer, comme paraît le faire *Heinrici*, que cette première règle, purement négative, ne se rapporte dans la pensée de l'apôtre à aucun cas réel, et qu'il ne l'a placée là que pour mieux faire ressortir l'idée de la seconde par le contraste. Mais cette explication n'est pas non plus admissible ; car ces deux critères sont placés de telle manière l'un par rapport à l'autre, que l'application réelle de l'un suppose aussi celle de l'autre. Faudrait-il donc croire que Paul admît la possibilité de pareils discours au sein de l'Eglise elle-même ? Lorsque *Heinrici* déclare cette supposition absurde, se transporte-t-il suffisamment dans le milieu de la puissante fermentation d'idées religieuses provoquée alors par l'Evangile ? Dans la seconde aux Corinthiens, 11.3-4, l'apôtre parle de docteurs nouvellement arrivés à Corinthe, qui y annonçaient *un autre Jésus* que celui qu'il y avait prêché et qui y faisaient surgir un *esprit différent* de celui que l'Eglise avait reçu. C'était donc non seulement une autre doc-

trine, mais encore un autre souffle, un nouveau principe d'inspiration, que ces gens apportaient avec eux. Dans notre épître même, 16.22, il parle de certaines personnes qui n'aiment pas Jésus-Christ et qu'il voue à l'*anathème* quand le Seigneur viendra. Ces paroles paraîtraient bien sévères, si elles n'étaient comme un *rendu* pour l'anathème que ces gens jetaient à la face de Jésus-Christ. Comment cela était-il possible dans une église chrétienne ? Il faut avant tout remarquer le terme *Jésus*, indiquant le personnage historique et terrestre du Seigneur, et se rappeler que dès le premier siècle il y eut des gens qui, révoltés par la pensée du supplice ignominieux de la croix et de l'abaissement inouï du Fils de Dieu, crurent devoir établir une distinction entre l'homme Jésus et le véritable Christ. Le premier avait été selon eux un Juif pieux. Un être céleste, le vrai Christ, l'avait choisi pour lui servir d'organe pendant qu'il fonctionnait ici-bas comme sauveur de l'humanité. Mais ce *Christ d'En-Haut* s'était séparé de Jésus avant la Passion et avait laissé celui-ci souffrir et mourir seul. On comprend qu'à ce point de vue on pût maudire le crucifié qui paraissait avoir été maudit de Dieu sur la croix, et cela sans croire maudire le véritable Sauveur et Christ, et tout en demeurant sans scrupule membre de l'Eglise. Nous connaissons le nom d'un homme qui enseigna positivement la doctrine dont nous parlons. C'était un judéo-chrétien, nommé Cérinthe, très attaché à la loi, comme les adversaires de Paul à Corinthe ; et il est curieux d'entendre un Père de l'Eglise, Epiphane, affirmer que la première aux Corinthiens a été écrite contre ce personnage. Nous n'irons pas aussi loin. Nous voulons seulement montrer par cet exemple quelles étranges conceptions pouvaient se produire à cette époque où l'enseignement chrétien était encore en formation et où toutes les idées éveillées par l'Évangile bouillonnaient au sein de l'Eglise. A l'exemple de Cérinthe nous pouvons joindre celui des Ophites ou adorateurs du serpent, qui existaient avant la fin du I^{er} siècle et qui, d'après Origène (*Contre Celse*), demandaient à ceux qui voulaient entrer dans leurs églises, de *maudire Jésus*. En formulant ce premier critère négatif, l'apôtre veut donc dire aux Corinthiens : Si extatique pour

la forme, si profonde pour le fond que puisse être une manifestation spirituelle, langue, prophétie ou enseignement, si elle tend à dégrader Jésus, à faire de lui un imposteur ou un homme digne du courroux divin, si elle porte atteinte en quelque manière à sa sainteté, vous pouvez en être certains, le souffle inspirateur d'un tel discours n'est pas celui de l'Esprit de Dieu. Voilà la norme décisive pour le jugement auquel sont appelés, par exemple, les prophètes, les uns vis-à-vis des autres (14.29).

Après avoir tracé la ligne propre à écarter tout ce qui se présente comme inspiration chrétienne sans l'être en effet, l'apôtre indique le trait commun à toutes les manifestations auxquelles on peut et doit accorder le caractère d'une vraie inspiration, quelle que soit du reste la forme sous laquelle elles se produisent. Proclamer *Jésus* comme le *Seigneur* : voilà la marque de tout discours chrétien divinement inspiré. Un tel discours est un cri d'adoration, un hommage par lequel le personnage historique qui a porté le nom de Jésus, malgré ses opprobres et sa mort sanglante, se trouve élevé par l'inspiré sur le trône divin et célébré comme celui qui exerce la souveraineté universelle : c'est ce qu'exprime le titre de κύριος, Seigneur (comparez Philippiens 2.9-11). On pourrait objecter à l'apôtre qu'il y a des professions de foi en Jésus-Christ purement intellectuelles, des prédications orthodoxes dénuées du souffle de l'Esprit. Mais cette objection n'a aucune valeur dans ce contexte, surtout avec la leçon κύριος Ἰησοῦς (nominatifs) que nous avons adoptée et qui fait de ces mots une exclamation. Un pareil cri du cœur ne ressemble en rien à une froide affirmation logique. On pourrait objecter avec plus d'apparence de raison l'exclamation des démons qui s'écriaient à la vue de Jésus : « Tu es le Saint de Dieu ». Mais cette émotion de crainte et cette clairvoyance particulière pouvaient bien être, même chez ces êtres, un effet de l'action de l'Esprit (comparez Jacques 2.19). C'est le Saint-Esprit qui donne à un esprit intelligent l'intuition de la sainteté de Jésus. Ainsi, si simple, si élémentaire que puisse être pour le fond un discours chrétien, si calme, si sobre qu'en soit la forme, s'il aboutit à

placer sur la tête de Jésus la couronne de *Seigneur*, il est le produit de l'Esprit divin, aussi bien que la manifestation la plus extraordinaire qui puisse se produire dans une assemblée chrétienne.

Le champ des divines inspirations est ainsi délimité par une ligne de démarcation que chaque fidèle peut appliquer. L'apôtre explique maintenant quelle relation soutiennent entre elles ces manifestations diverses de l'esprit chrétien qui y sont comprises. Il expose premièrement cette idée que, si *diverses* que soient ces manifestations dans leur forme extérieure, elles sont *une* dans leur principe et dans leur but (v. 4-13^a).

b) L'unité des forces spirituelles dans leur diversité (v. 4 à 13^a)

La première et la plus profonde diversité qui frappe l'esprit en contemplant le déploiement de la force divine au sein de l'Eglise, c'est la différence entre les *dons*, les *ministères* et les *opérations* divines. Il y a plus; dans chacune de ces trois classes principales, on constate une variété subordonnée de genres et d'espèces. Mais ces diversités principales et secondaires procèdent toutes d'un seul et même principe et tendent toutes par conséquent à un seul et même but : v. 4-6.

12.4 Or il y a des différences de dons, mais un seul et même Esprit; 5 et il y a des différences de fonctions, et un seul et même Seigneur; 6 et il y a des différences d'opérations, mais c'est^a le^b même Dieu qui opère toutes choses en tous.

Paul mentionne ici trois diversités principales auxquelles correspondent trois principes d'unité qui en réalité n'en forment qu'un seul. — Nous

^aT. R. avec K L lit εστὶ devant θεός, que retranchent les autres.

^bT. R. avec **N** A K L P It. : ο δὲ (*mais le même*); B C : καὶ ο (*et le...*).

savons déjà ce qu'il entend par les *dons*, χαρίσματα ce sont les facultés créatrices que Dieu communique aux fidèles lorsque leur activité nouvelle s'épanouit sous l'action de la vie de Christ. Les principaux de ces dons seront énumérés v. 8 à 10. — Le terme de διαίρεσις, traduit par *différence*, signifie proprement *répartition, distribution*; c'est son sens chez les LXX et dans le grec profane (voir *Heinrici*); comparez le participe διαροῦν, *distribuant*, au v. 11. Mais comme la répartition de ces dons par l'Esprit ne se fait pas arbitrairement et qu'elle repose sur une diversité réelle entre les individus aussi bien qu'entre les facultés elles-mêmes, ce mot peut être rendu par le terme de *différence*, tout comme celui de μερισμός, Hébreux 2.4. Nous verrons avec quel soin les divers genres et espèces de dons seront distingués dans l'énumération v. 8-10. — Toutes ces variétés de dons ont un seul et même principe : l'Esprit qui les fait surgir en venant habiter dans les fidèles.

Verset 5. Mais il existe dans l'Eglise un second genre de manifestations divines; c'est celui des *charges* ou ministères, διακονία. Ce mot désigne non, comme le précédent, des aptitudes internes, mais des offices extérieurs, dont certains individus sont chargés. Il y en a de différentes sortes; les uns peuvent se rapporter à l'Eglise entière, comme l'apostolat ou la charge d'évangéliste (missionnaire); d'autres à une communauté particulière, et cela soit en vue de la vie spirituelle, comme l'épiscopat, soit en vue des différentes sortes d'assistances temporelles, comme les nombreuses branches du diaconat; au-dessous même de ces charges devaient exister des offices d'ordre inférieur se rapportant aux services matériels qu'exigeait la tenue des assemblées et des agapes, etc. Quel était le rapport de ces charges avec les dons? Probablement certaines d'entre elles, les plus élevées, reposaient sur un don spirituel que la communauté avait reconnu et constitué en fonction régulière; d'autres, les plus inférieures, étaient de simples offices confiés par l'assemblée. — Comme il y a des dons qui, par leur nature même, ne peuvent devenir la base d'une charge

(le parler en langues ou la prophétie, par exemple), et d'autres qui peuvent aisément se transformer en fonction régulière (le don d'enseignement, par exemple), ainsi il y a aussi des charges tout extérieures, les intendances matérielles, par exemple, qui sont à peine en relation avec un don, tandis que d'autres, comme l'apostolat, ont pour fondement un don spécial ou toute une réunion de dons. Ces charges variées ont, aussi bien que les dons, leur principe d'unité ; mais ce principe est pour ainsi dire devant elles, non derrière elles. De même que les dons divers reposent sur un seul et même principe, l'Esprit, de même les charges tendent à un seul et même but, *le Seigneur*, en l'autorité et pour le service duquel elles fonctionnent. Pour lier les deux propositions de ce verset, au lieu de *δέ, mais*, Paul dit ici *καί, et*, sans doute pour rattacher ce second principe d'unité au précédent, l'Esprit, mentionné v. 4.

Verset 6. Un troisième genre de manifestations variées : celui des *opérations* multiples dues à l'exercice et de ces dons et de ces charges. Le terme *ἐνεργήματα, opérations*, désigne les forces réalisées dans des actes ; les effets réels, divinement produits soit dans le monde des corps, soit dans celui des esprits, chaque fois que le don ou la charge entrent en activité. Ainsi, chez un fidèle, le Saint-Esprit a développé le *don* de prêcher. Reconnaisant ce don, l'Eglise lui a confié la *charge* de prédicateur, en vue du service de Christ ; son *ἐνεργήματα, opération*, sera le bon discours et l'édification opérée par là dans les cœurs. Un autre a le don de guérir ; ce don ne saurait par sa nature se transformer en office régulier ; mais il se déploiera en opérations de guérison ; son *ἐνεργήμα*, ce sera à chaque fois la santé rétablie. — Ces effets variés ont aussi leur principe d'unité. C'est Dieu qui, après avoir produit les dons par l'Esprit et établi les charges en vue du Seigneur, produit lui-même tout bon résultat des dons et des charges (comparez 1 Corinthiens 3.6-7). — *Τὰ πάντα, toutes choses* ; d'après le contexte, les dons de toute espèce, les charges de toute sorte, ainsi que les effets bienfaisants, infiniment variés, qui résultent des uns et des autres. —

Ἐν πᾶσιν, *en tous* ; en ceux qui opèrent et en ceux en qui l'effet se produit. — Paul revient ici au δέ, *mais*, pour passer à la seconde proposition. Il veut opposer fortement par là le principe suprême d'unité, qui comprend en lui les deux précédents, l'*Esprit* et le *Seigneur*, à cette variété infinie des dons, des ministères et des opérations, répartie entre les membres de l'Eglise.

Après cette vue générale sur l'unité divine qui domine les trois grandes formes d'activité et leurs variétés multiples, l'apôtre en vient à celle de ces trois formes qu'il lui importe le plus de régler dans les circonstances données, celle des dons. Et, avant d'en énumérer la richesse, il rappelle le principe commun qui les produit et il indique le but commun qui les unit, l'utilité commune (v. 7). Puis il en expose toute la variété, en répétant à chaque fois le principe unique dont ils procèdent (8-12).

12.7 Or à chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité commune.

Chacun reçoit de l'Esprit une aptitude, mais non pas pour lui-même ; ce que chacun possède est destiné au bien de tous. — Le génitif τοῦ πνεύματος, *de l'Esprit*, ne peut pas être, comme le veulent *Meyer* et d'autres, un complément objectif, comme si c'était l'Esprit qui était manifesté par le don. De ce que 2 Cor. 4.2 le mot ἡ φανέρωσις a un complément objectif (*de la vérité*), il ne s'ensuit pas qu'il en doive être de même ici ; les deux notions de *vérité* et d'*Esprit* sont très différentes. Paul ne veut pas dire que le contenu de l'Esprit est révélé par l'exercice des dons, mais qu'il se manifeste lui-même en communiquant les dons. Et comme l'Esprit est *un* (v. 4), il résulte de là que tous les dons, quoique différents, doivent tendre à un but commun, le bien de l'ensemble, et non à la satisfaction égoïste de l'individu à qui ils sont accordés. Au datif ἑσκάτω, à *chacun*, qui est placé en tête, se rattache grammaticalement et logiquement toute l'énumération suivante des dons, ou, comme on l'a dit, des présents que l'Epoux fait à l'épouse.

12.8 En effet, à l'un est donnée par l'Esprit la parole de sagesse ; à l'autre, la parole de connaissance selon le même Esprit ; 9 à^a un autre, la foi par le même Esprit ; à l'autre, les dons de guérison par le seul et même^b Esprit ; 10 à l'autre, les opérations^c de miracles ; à l'autre^d, la prophétie ; à l'autre^e, le discernement^f des esprits ; à un autre^g, les diverses sortes de langues ; à l'autre, l'interprétation^h des langues.

La plupart des modernes ne croient pas à la possibilité de découvrir un ordre psychologique ou logique dans l'énumération suivante et pensent même qu'il n'y a aucune valeur à attribuer sous ce rapport au changement du pronom ἄλλω en ἑτέρω (une fois au v. 9, une seconde fois au v. 10). Meyer n'est pas de cet avis, et avec raison, me paraît-il ; car rien n'est arbitraire dans le style de Paul, et chacun sait qu'ἄλλος indique une différence d'individu, mais ἕτερος une différence de qualité. Ainsi on dit en grec ἕτερος γένεσθαι, devenir autre, changer d'avis, tandis qu'ἄλλος γίνεσθαι devenir un autre individu, n'aurait aucun sens. Ce ne peut donc être sans but que deux fois Paul a introduit dans cette énumération l'adjectif le plus fort au lieu du plus faible. Avant le premier ἕτερω à *un différent*, nous trouvons l'indication de deux dons qui, comme on l'a toujours remarqué, se rapportent principalement à la faculté de l'intelligence et forment ainsi un premier groupe homogène. Il est aisé de comprendre la raison pour laquelle Paul lui assigne en ce moment la première place. Nous verrons que les Corinthiens étaient disposés à envisager les manifestations les plus extraordinaires, les plus extatiques, comme bien plus réellement divines que celles qui laissent l'homme en pleine possession de sa raison. Or

^aT. R. avec A K L lit δε, après ετερω, qu'omettent les autres.

^bT. R. avec **N** D E F G K L P lit : εν τω αυτω (*le même*) ; A B : εν τω ενι (*un seul*).

^cD E F G lisent ενεργεια (*la puissance*), au lieu d'ενεργηματα (*opérations*), et δυναμεως, au lieu de δυναμεων.

^dB D E F G omettent δε que lisent **N** A C K L P.

^eB D E F G omettent δε que lisent **N** A C K L P.

^fT. R. avec A B D K L lisent διακρισεις (*les discernements*), au lieu de διακρισις (*singulier*).

^gT. R. avec A C K L lit δε qu'omettent les autres.

^hA D : διερμηνεια, au lieu d'ερμηνεια.

l'apôtre place précisément celles-ci en tête pour écarter ce faux jugement. — On a distingué les deux termes de *sagesse* et de *connaissance* de bien des manières. D'après *Néander* et d'autres, la sagesse a un caractère pratique, et la connaissance indiquerait quelque chose de plus spéculatif ; d'après *Bengel*, ce serait l'inverse. Cette dernière manière de voir est évidemment fautive ; la *gnosis* (connaissance) porte naturellement sur la théorie. Mais l'opinion de *Néander* ne peut pas davantage se soutenir en face du ch. 1, où le terme de *sophia*, sagesse, est appliqué à l'exposé plus profond des mystères compris dans le plan divin (2.6 et suiv.). *Hofmann* rapporte la *sagesse* à la vue d'ensemble sur tout le domaine de la vie spirituelle, et la *connaissance* à la pénétration profonde de certains points particuliers de ce domaine. *Heinrici* voit dans la sagesse la simple connaissance du salut (telle que l'expose, par exemple, le catéchisme), dans la connaissance l'intelligence raisonnée de l'Évangile, telle qu'on la trouve dans un cours de dogmatique. D'après *Edwards*, la gnose est un degré de connaissance chrétienne inférieur à la sagesse, qui est la prérogative des chrétiens mûrs. Il y a du vrai dans ces divers points de vue, mais on sent quelque arbitraire dans toutes ces déterminations. Si nous partons du sens des deux substantifs, tel qu'il paraît résulter de la forme des deux terminaisons grecques (σας et ια), nous verrons plutôt dans *gnosis* une notion d'effort, d'investigation, de découverte (comparez 13.2 où ce terme est mis en relation avec l'idée de *connaître tous les mystères*), et dans *sophia*, au contraire, l'idée d'une possession calme de la vérité déjà acquise, ainsi que de ses applications pratiques. La gnose fait le docteur ; la sagesse, le prédicateur et le pasteur. En se faussant, la première devient le gnosticisme, la spéculation intellectualiste ; la seconde, l'orthodoxie morte. — Il faut remarquer avec *Hofmann* que l'apôtre ne parle ni de la sagesse, ni de la connaissance en elles-mêmes, mais d'un *discours* de sagesse ou de connaissance ; car il saisit le don en acte au moment où il doit servir à l'édification de l'Église. — L'emploi des deux prépositions différentes *διὰ*, *par le moyen de*, et *κατὰ*, *selon la norme de*, appliquées, la première à la sagesse, la seconde à la connaissance, n'est

point arbitraire. La connaissance progresse au moyen d'un travail subjectif et réfléchi qui, pour ne pas dévier de la droite ligne de la vérité divine, doit s'opérer *selon* la lumière de l'Esprit ; tandis que les discours édifiants de la sagesse sont produits dans le cœur *par* l'Esprit, conformément aux besoins de chaque situation donnée. Du reste Ephésiens 4.11 montrent combien ces deux dons, aussi bien que les deux charges qui s'y rattachent (*pasteur* et *docteur*), se touchent de près.

Verset 9. Si nous admettons que la substitution de ἑτέρω à ἄλλω n'est pas accidentelle, les dons qui vont suivre doivent avoir un caractère différent des deux précédents et ce caractère nouveau doit se retrouver identiquement dans les cinq dons énumérés jusqu'au ἑτέρω suivant (fin du v. 10). Or il est aisé de constater qu'il en est bien ainsi. Les deux dons précédents s'exerçaient en raison d'une communication de lumière ; les cinq suivants procèdent d'une communication de *force*, en d'autres termes d'une action de l'Esprit, non plus spécialement sur l'intelligence, mais sur la volonté. Par *la foi*, l'apôtre n'entend certainement pas d'une manière générale la foi qui sauve ; car celle-ci n'est pas un don spécial, c'est l'apanage de tous les chrétiens. La foi est la racine de la vie chrétienne, non l'un de ses fruits. Nous voyons clairement par le passage 13.2 que l'apôtre distingue entre la foi en général et la foi en tant que don particulier. Comme telle, elle est la possession du salut prenant le caractère de l'assurance en Dieu, de la hardiesse héroïque, attaquant et surmontant résolument tous les obstacles qui s'opposent à l'œuvre de Dieu dans une situation donnée. « Père, je sais que tu m'exauces toujours ! » tel est le cri de cette foi qui transporte les montagnes, et dont l'histoire de l'Eglise présente tant d'exemples ; qu'on se rappelle un Francke, un Wilberforce, un Georges Müller, et tant d'autres. C'est à ce don que se rapporte la parole de Jésus, Matthieu 17.20-21. La préposition ἐν, *dans* ou *par*, indique que l'énergie de cette confiance repose sur l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme. Suivent les dons de *guérisons*, qui se rattachent étroitement à la foi ainsi comprise, puisqu'ils ont pour

base la confiance en la puissance de Dieu appliquée à la maladie. Ce n'est pas seulement ici une prière confiante ; c'est un ordre donné dans le sentiment de l'accord complet avec la volonté de Dieu, comme le : « Lève-toi, et marche », de saint Pierre (Actes 3.6). Les substantifs *dons* et *guérisons* sont mis au pluriel comme se rapportant aux différentes classes de maladies à guérir.

Verset 10. Les *efficacités miraculeuses*, ἐνεργήματα δυνάμεων se rattachent très naturellement aux deux dons précédents. Paul veut parler de la faculté d'opérer toutes sortes d'œuvres miraculeuses autres que les simples guérisons et destinées à répondre aux besoins des diverses situations où peut se trouver le serviteur de Christ : résurrections de morts, expulsions de démons, châtiments infligés aux chrétiens infidèles ou aux adversaires, comme Ananias ou Elymas, délivrances comme celle de Paul à Malte. — La leçon δυνάμεως, *de la puissance*, n'a pas de vraisemblance. — Les Mss. A B lisent ἐν τῷ ἐνί, *dans le seul Esprit*, au lieu de ἐν τῷ αὐτῷ, *dans le même Esprit* ; cette leçon fait contraster plus fortement l'unité de la force avec la diversité des effets. Mais on ne peut dire en français *le seul*, sans ajouter *le même*.

La place qu'occupe ici le don de *prophétie* paraît au premier coup d'œil assez étrange. Comme don de parole, elle paraît plutôt devoir être jointe au premier groupe (v. 8) ; mais ce n'est là qu'une apparence. Le prophète, d'après 14.3, produit par sa parole « l'édification, l'encouragement, la consolation ». Ce don appartient donc bien au groupe de ceux qui ont pour agent la volonté et se servent d'elle pour déployer une force. C'est le miracle sous la forme de la parole. Comme dit *Hofmann*, « la prophétie ne procède pas d'une résolution ou d'une réflexion propre du prophète, mais d'une puissance indépendante de lui qui s'empare de son esprit et le détermine à parler, afin d'agir sur les autres ». Elle provient d'une révélation sur l'état actuel, sur la marche et sur l'avenir du règne de Dieu. En transmettant cette révélation à l'Eglise, le prophète s'efforce de la stimuler et de l'élever

à la hauteur de sa tâche. C'est dans le domaine spirituel un effet analogue à celui que produit sur le malade le « Lève-toi et marche », prononcé par celui qui a le don de guérir. — Mais la vanité peut facilement s'emparer de l'exercice de ce don, et le prophète se laisser aller à mêler au contenu de la révélation reçue des éléments tirés de son propre fonds ; il peut même, sans s'en douter, se livrer à un souffle d'origine diabolique. Voilà pourquoi l'exercice de ce don doit être soumis à un contrôle et subir l'appréciation d'autres personnes capables de distinguer, s'il y a lieu, l'humain du divin. Ce jugement, que l'apôtre appelle διάκρισις πνεύματων, *discernement des esprits*, paraît avoir été exercé ordinairement, d'après 14.29, par d'autres prophètes. Il est attribué, 1 Jean 4.1, à l'Eglise en général. Saint Paul a donné pour règle de cette appréciation la direction fondamentale au v. 3. Le critère que donne Jean, v. 2 et 3, est au fond identique à celui de Paul. — Le pluriel διακρίσεις, *les discernements*, dans 5 Mjj., peut être accepté ; c'est la leçon la plus difficile. Il faut l'envisager comme se rapportant à tous les cas particuliers. Par le pluriel πνευμάτων, *des esprits*, Paul veut indiquer *les souffles* de l'Esprit, qui se produisent tout à coup chez les prophètes de l'assemblée.

Verset 10^b . Ce n'est assurément pas pour rien que le pronom ἐτέρω reparaît ici. Le don des langues et celui de leur interprétation forment aux yeux de l'apôtre une nouvelle catégorie. Et le caractère de ce troisième groupe se discerne facilement. Si dans le premier nous constatons l'action de l'Esprit sur les facultés de l'*intelligence*, dans le second cette action sur les forces de la *volonté*, on voit clairement que dans le troisième il s'agit de l'action de ce même Esprit sur le *sentiment*. Le passage 14.14-16 prouve que celui qui *parle en langues* s'adresse à Dieu sous l'empire d'une émotion profonde qui le fait *prier, chanter* ou *rendre grâces* dans un langage extatique, inintelligible à quiconque ne partage pas avec lui cette même émotion, et auquel sa propre intelligence, son νοῦς, reste étranger. C'est donc chez lui le sentiment, et le sentiment uniquement, qui est en activité, à l'exclusion

de l'intelligence et de la volonté qui sont inactives. Celui qui parle de cette manière n'a en effet aucune intention d'agir sur ceux qui l'entendent. Les sons qu'il émet sont l'expression immédiate de ce qu'il éprouve : « Il parle à Dieu, et non pas aux hommes » (14.2).

Depuis le III^e siècle jusqu'aux temps modernes, l'idée régnante dans l'Eglise a été que le don des langues était la faculté de prêcher l'Évangile aux peuples divers, à chacun dans sa langue, sans l'avoir apprise. Ce don devait expliquer la rapide propagation de l'Évangile. *Irénée*, qui, au II^e s., parle de ce don et en parle comme d'un phénomène existant encore de son temps, ne s'exprime pas très clairement sur sa nature. Il dit (*Adv. Hær.* V, 6,1) « qu'il a entendu dans les assemblées de nombreux frères possédant des dons prophétiques et parlant en langues de toutes sortes par l'Esprit (παντοδαπαις λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις), tirant à la lumière les choses cachées des hommes et exposant les mystères de Dieu ». Cette expression : des langues de toutes sortes, ne nous éclaire pas suffisamment sur sa pensée. Mais l'opinion d'Origène (*ad Rom.* I, 13) et de son école est évidente. Voici, par exemple, comment *Chrysostome*, se livrant à son imagination, décrit le fait. « Aussitôt l'un faisait retentir sa voix dans la langue des Perses ; l'autre dans celle des Romains ; un autre dans celle des Indiens ; un autre dans quelque autre langue. » *Théodoret*, de même : « Souvent un homme qui ne connaissait que la langue grecque, après qu'un autre avait parlé dans la langue des Scythes ou des Thraces, donnait aux auditeurs la traduction de son discours (voir *Meyer*). Le récit de la Pentecôte (Actes ch. 2) paraissait mettre sur cette voie. Sans doute nous ne connaissons pas assez les forces cachées de l'âme humaine, ni le rapport mystérieux du langage extérieur avec le parler intérieur, pour affirmer l'impossibilité d'un pareil phénomène résultant de l'action du Saint-Esprit dans les profondeurs de l'âme. Mais dans quel but un don si extraordinaire eût-il été accordé ? Avec le grec et le latin, deux langues qu'il n'était pas si difficile d'apprendre, on pouvait se faire comprendre partout. Et à suppo-

ser que ce don fût destiné à favoriser la mission, de quelle utilité pouvait-il être dans une église comme celle de Corinthe ? Peut-on concevoir un procédé plus étrange de la part d'un Grec de cette église que celui de se mettre à parler tout à coup en arabe, en chinois ou en hindou, pour exprimer les vives émotions dont l'Évangile remplissait son cœur ? Dans Marc 16.9-20, morceau qui, quoique inauthentique, renferme sans doute quelques matériaux authentiques, nous trouvons la dénomination la plus ancienne de ce don, sortie de la bouche de Jésus lui-même, et dont la simplicité paraît garantir l'exactitude. C'est l'expression *parler en langues nouvelles* (γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν). Cette expression ne convient pas à la nature du don, tel qu'il a été compris plus tard dans l'Église. Des langues réellement existantes chez d'autres peuples ne seraient pas des langues *nouvelles* ; au lieu de καιναῖς, c'est ξέναις ou ἄλλοτριαις qu'il eût fallu dire. Enfin, dans ce sens, comment expliquer le terme γένη γλωσσῶν, *genres* ou *espèces* de langues ? Il est impossible de supposer que l'apôtre pense à la distinction des langues humaines en *familles* sémitique, touranienne, indo-germanique ! Aussi cette interprétation est-elle aujourd'hui généralement abandonnée. Quant au récit du II^e chapitre des Actes qui en a été l'occasion, il me paraît que le v. 11 permet une autre explication du phénomène mystérieux raconté dans ce chapitre.

A la suite d'*Ernesti*, *Bleek* a substitué à l'interprétation ancienne la suivante. Le terme de γλῶσσα, *langue*, est fréquemment employé chez les grammairiens grecs pour désigner certaines expressions rarement ou anciennement usitées, des archaïsmes ou des idiotismes provinciaux. D'après cela, *Bleek* pense que le terme *parler en langue* désigne des discours entremêlés d'expressions de ce genre. Il compare aussi la relation entre celui qui parlait en langue et son interprète au rapport du προφήτης au μάντις, dans la consultation des oracles. Le *prophète* était le traducteur-interprète de la réponse énigmatique (*lingua secreta*) que le dieu mettait dans la bouche du second (*l'inspiré*). *Heinrici* s'approprie cette explication

et l'appuie de nouveaux et importants exemples, tirés non seulement de la langue littéraire, mais aussi du langage religieux des Grecs. Il rappelle en particulier que, d'après Diodore, l'acte de rendre des oracles en style obscur et sibyllin s'appelait ἐνθεάζειν κατὰ γλῶσσαν, parler d'inspiration *en langue*. — Mais on ne parvient pas à se représenter pourquoi, dans une communauté composée de commerçants, d'artisans, de marins, etc., les émotions les plus intimes de l'âme sauvée se seraient fait jour soit en termes antiques et inusités, soit au moyen de compositions de mots toutes nouvelles. L'on comprend encore moins comment ce travail de réminiscence ou de création se serait produit dans un état où l'action du sentiment dominait celle de l'intelligence (14.14).

Une troisième explication prend, dans l'expression γλώσσαις λαλεῖν, le mot *langue* au sens littéral : parler en remuant la langue de manière à rendre des sons dont on n'est ni maître, ni conscient. C'est là avec certaines nuances le sens adopté par *Eichhorn, Baur, Meyer*. On a rapproché de ce terme de langue ainsi compris les expressions de saint Paul dans les Romains : « L'Esprit qui prie en nous *par d'inexprimables soupirs* », ou qui crie par la bouche de l'enfant de Dieu : « *Abba, Père !* » (Romains 8.26,15). Quelques paroles du ch. 14 de notre épître pourraient convenir à ce sens. Mais d'autres y sont absolument réfractaires. Comment expliquer dans ce sens le pluriel γλώσσαις λαλεῖν, parler *en langues*, surtout lorsqu'il ne s'agit que d'une seule personne, comme au v. 6 ? Dans notre passage même le terme γένη γλωσσῶν, *espèces de langues*, ne saurait s'expliquer ainsi d'une manière naturelle. Un parler en remuant la langue réparti en plusieurs catégories ! Et peut-on supposer que l'apôtre lui-même se fût réjoui et eût remercié Dieu de posséder plus que tous les Corinthiens une semblable faculté (14.18-19) ?

Le don de parler en langues doit donc avoir été quelque chose de plus élevé. Paul paraît le comparer, 13.1, à la langue des anges. Comme l'oiseau exprime par son chant la pleine jouissance de la vie dans la liberté ab-

solue de l'existence, ainsi le ravissement dans lequel les expériences nouvelles de la vie chrétienne, de la paix du salut, de la contemplation du Dieu d'amour, de l'espérance de la gloire, plongeaient par moments le cœur des fidèles, se manifestait parfois subitement chez eux dans un langage extraordinaire dont nous ne pouvons plus nous faire une idée. Tantôt c'était une supplication ardente (*les soupirs inexprimables* de l'Esprit), réclamant de Dieu la pleine réalisation de ses desseins d'amour (Romains 8.26) ; tantôt c'était le cri de l'esprit d'adoption : « Abba, Père ! » (Romains 8.15), s'épanchant sous la forme d'une joyeuse action de grâces ; tantôt c'était une psalmodie célébrant le don ineffable du salut en accents inspirés d'une céleste suavité, une musique plutôt qu'un langage proprement dit (14.7). Il n'est pas nécessaire pour expliquer un pareil phénomène de recourir, comme le fait *Holsten*, au contraste de l'Évangile avec les misères du temps, la tyrannie des empereurs, l'avidité des proconsuls, les chaînes de l'esclavage, le désespoir de l'indigence, la satiété de la richesse. Le contraste qui créait ainsi au sein de l'Église des langues nouvelles était de nature plus spirituelle et plus morale ; c'était le contraste entre la paix et le remords, la sainteté et la souillure, l'espérance de la vie parfaite et la crainte de l'abandon à la mort, la possession de Dieu et la vie sans Dieu.

De pareilles émotions, exprimées dans cette langue mystérieuse, création immédiate de l'Esprit, ne pouvaient être comprises que de celui que l'Esprit mettait en communion avec ceux qui les éprouaient. Et comme un tel homme, tout en partageant ces émotions, n'en était pourtant pas entièrement dominé, il conservait la faculté de se rendre compte de l'objet divin qui les faisait naître, et par là d'exposer ces mêmes sentiments en paroles distinctes. C'est là ce que l'apôtre appelle *l'interprétation*, ἑρμηνεία, qui reposait aussi sur un don spécial. Y a-t-il ici allusion à l'usage technique qui se faisait, dans la langue religieuse, du mot ἑρμηνεία pour désigner l'interprétation des oracles de la Pythie (comparez *Heinrici*) ? Cela n'est ni impossible, ni nécessaire. De même que la prophétie avait pour auxiliaire

la *διάκρισις*, le *jugement*, parce que son contenu tombait sous la catégorie du vrai ou du faux, ainsi le discours en langue était accompagné de l'interprétation, qui en rendait simplement le contenu intelligible à l'assemblée, le danger d'erreur n'existant pour ainsi dire pas dans une forme de parole qui n'était que la manifestation irréfléchie d'un sentiment éprouvé. — Ce ne peut être accidentellement que l'apôtre place ici au dernier rang le don des langues et celui de l'interprétation. Dans tout ce morceau, il parle au point de vue de *l'utilité commune* (v. 7). Si donc il place en tête les discours de sagesse et de connaissance, c'est parce qu'il les envisage comme les plus propres à communiquer à l'Eglise une solide et durable édification. S'il les fait suivre des dons capables de produire un effet puissant, soit de guérison, soit d'encouragement, c'est que ce sont après ceux-là les plus utiles ; enfin vient en dernière ligne celui qui n'est qu'une affaire d'émotion sans résultat positif.

Sur la relation entre le don des langues tel qu'il existait à Corinthe et sa première manifestation le jour de la Pentecôte, nous ne pourrions nous prononcer qu'après l'étude du ch. 14 ; voir à la fin de ce chapitre.

Telle était la richesse des dons que le Saint-Esprit avait fait surgir dans l'Eglise de Corinthe en ces jours de son premier amour. Mais ce que Paul voulait faire ressortir ici, c'était *leur unité* dominant toute cette diversité ; il l'avait rappelée à la suite de chaque don ; et maintenant il l'énonce encore une fois plus expressément au terme de l'énumération tout entière, v. 11.

12.11 Mais toutes ces choses, c'est l'unique et même Esprit qui les produit, distribuant à chacun selon sa part, comme il le veut.

L'unique : en opposition à la pluralité des fidèles ; le *même* : en opposition à la diversité des dons. — Le participe *δαιροῦν*, *distribuant*, n'a pas d'objet indiqué ; l'accent est sur l'acte de répartir. Avec l'adjectif *ἰδίᾳ*, il faut sous-entendre le substantif *μοίρα*. — En disant *comme il veut*, l'apôtre n'attribue point à l'Esprit une façon de procéder capricieuse et fantaisiste. Le

bon vouloir divin ne s'exerce jamais qu'en parfait accord avec toutes les perfections du caractère de Dieu, sa sagesse, sa bonté, sa justice. L'expression analogue 15.38 montre combien toute notion d'arbitraire est exclue, dans la pensée de l'apôtre, de l'idée du vouloir divin. On peut comparer, à certains égards, Matthieu 25.15. — La volonté réfléchie (βούλεσθαι), attribuée ici au Saint-Esprit, me paraît impliquer sa personnalité, tout comme l'acte de donner suppose sa divinité. Les mots à *chacun comme il le veut* sont sans doute destinés à écarter, chez les mieux doués d'entre les Corinthiens, tout sentiment de mérite propre, et, chez les moins favorisés, toute impression de mécontentement. On verra que cette double intention est précisément celle qui inspire le morceau suivant (v. 13 à 30). Mais auparavant le v. 12 fait ressortir encore par une image la pensée fondamentale du passage v. 4 à 11.

12.12 Car comme le corps est un et^a qu'il a plusieurs membres, mais que tous les membres du corps^b, quoique étant plusieurs, sont un seul corps, il en est ainsi du Christ.

L'apôtre vient de constater un fait divin qui est le secret de la vie de l'Eglise : l'unité de la force divine qui l'anime dans la variété de ses manifestations. Ce principe se réalise d'abord au point de vue de l'action divine en général, par la triple diversité des dons, des charges et des effets produits (v. 4 à 6) ; puis au point de vue spécial de l'action de l'Esprit, par la variété des dons (v. 7 à 11). Dans le v. 12, Paul fait toucher au doigt l'accord de cette diversité avec l'unité qui la produit et la domine, par la comparaison avec ce qu'il y a de plus rapproché de nous, notre propre corps. Qu'est-ce que le corps humain ? Une seule et même vie s'épanouissant en une pluralité de fonctions attachées chacune à l'un des membres de cet organisme et travaillant pour sa conservation et son bien-être. — Les derniers mots *C'est ainsi qu'il en est du Christ* offrent une difficulté. Il

^aD F G It. lisent δε, au lieu de και.

^bT. R. lit après σωματος avec D E του ενος (*du seul*).

semble qu'il faudrait : C'est ainsi qu'il en est de l'Eglise. Faut-il, avec *Grotius, de Wette, Heinrici*, entendre par *le Christ* l'Eglise elle-même, ou, avec *Rückert*, le Christ idéal ? Ces deux sens ne sauraient se justifier, le premier parce que Paul, si c'eût été là son idée, se fût exprimé plus clairement ; le second, parce qu'il renferme une notion étrangère à l'esprit de l'apôtre. En général, on s'accorde à appliquer ce mot *le Christ* au Christ personnel, glorifié, mais en cherchant de différentes manières à faire rentrer l'Eglise dans l'idée de sa personne ; *Chrysostome, Meyer*, en disant : comme *tête* du corps, il le remplit et le domine tout entier ; *Hofmann, Edwards* envisagent Christ comme le *moi* personnel de cet organisme ; *Holsten* pense que *le Christ* désigne l'*Esprit*, qui en général, dans la pensée de Paul, serait identique avec la personne glorifiée du Christ. Ce dernier sens est faux, ainsi que l'affirmation sur laquelle il repose. L'Esprit n'est identifié ni par Paul, ni par Jean, ni par aucun écrivain biblique avec la personne du Christ. Les interprétations de Meyer et de Hofmann sont fondées sans doute, mais il me semble que voici plutôt l'expression exacte de l'idée de Paul : Le terme *le Christ* désigne ici toute l'économie spirituelle dont il est le principe, en opposition à l'économie naturelle à laquelle appartient le corps humain. On pourrait dire de même en désignant une loi de l'humanité naturelle : « Il en est ainsi en Adam », ou en signalant une loi de l'économie juive : « Il en a été ainsi en Abraham ». C'est une manière de rappeler énergiquement l'unité du principe *personnel* sur lequel repose une économie et qui en est comme la substance permanente. Dans la première moitié du verset suivant, l'apôtre applique à l'Eglise cette image tirée du corps humain.

12.13 Et en effet, en étant baptisés en un seul Esprit, nous sommes tous devenus un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres. Et nous nous sommes abreuvés à^a un seul Esprit ;

Le καὶ γάρ, *et en effet*, porte sur les derniers mots du verset précédent : *Il en est ainsi du Christ*, dont il annonce la démonstration. Le καί indique un

^aT. R. avec E K lit εἰς ἐν, au lieu de ἐν.

second fait analogue au précédent ; le γάρ dit que ce fait justifie le rapprochement entre le corps humain et ce qui s'accomplit en Christ. — Combien n'étaient pas diverses et la condition religieuse (*Juifs, païens*) et la condition sociale (*esclaves, libres*) de tous ces membres de l'Eglise de Corinthe ! Par le seul et même Esprit dans lequel ils avaient tous été plongés à leur baptême, ils se trouvent maintenant comme fondus en un seul corps spirituel, c'est-à-dire en une société dont tous les membres sont mus par le même souffle de vie. — Le ἐν (*dans ou par un seul Esprit*) indique le moyen, et le εἰς (*en un seul corps*) le résultat atteint. Quand on pense à la distance qui séparait à cette époque Juifs et païens, esclaves et libres, on mesure la puissance du principe d'union qui avait comblé ces abîmes. Tous ces hommes si divers par leurs antécédents, une fois sortis régénérés du baptême, ne forment plus qu'*un seul homme nouveau en Christ* (Ephésiens 2.15).

Mais si la diversité des dons se résout en unité par la fusion de tous les individus en un seul tout spirituel, la réciproque est vraie aussi. En Christ, aussi bien que dans le corps humain, l'unité doit s'épanouir en diversité. C'est là la nouvelle idée à laquelle passe l'apôtre dès la seconde partie du v. 13. De l'intelligence de cette transition dépend celle de l'ensemble du chapitre. Jusqu'ici l'apôtre a expliqué comment, malgré leur multiplicité variée, les dons sont *uns* par leur principe commun, *l'Esprit* saint, et par leur destination unique, non l'avantage particulier de celui qui les possède, mais l'utilité de l'ensemble (v. 7). Néanmoins cette unité de principe et de but ne doit pas nuire au déploiement de leur diversité ; ils sont et doivent rester *différents*, quant à la forme de leur manifestation et à leur mode d'action. Et c'est cet autre aspect de la vérité, complément nécessaire du précédent, qui est développé dans le reste du chapitre.

c) la diversité des dons dans l'unité du corps
(v. 13^b à 31)

12.14 et en effet le corps n'est pas un seul membre, mais plusieurs.

Verset 13^b, il faut lire non εἰς ἕν πνεῦμα, mais ἕν πνεῦμα sans εἰς. Cet accusatif est le déterminatif du verbe abreuver (comparez la même construction 3.2). — Le καί, *et*, renferme la transition que nous venons d'indiquer. Et ce qui prouve bien que nous passons ici à l'idée de la diversité des dons, c'est le καὶ γάρ, *car aussi*, au commencement du v. 14, verset qui est évidemment destiné à expliquer cette diversité par celle des membres du corps. Ce passage à l'idée nouvelle (la diversité) est aussi ce qui nous fera saisir la vraie pensée de la seconde proposition du v. 13. *Augustin, Luther, Calvin, Osiander, Néander, Heinrici* y trouvent l'idée de la sainte cène. Ils ont été amenés à ce sens par l'indication du baptême dans la première partie du verset, ainsi que par le terme ἐποτίσθημεν, *nous avons été abreuvés*, qui paraît faire allusion à la coupe dans le sacrement. Mais l'expression de boire le Saint-Esprit dans la cène est absolument étrangère au langage scripturaire. C'est au sang de Christ que participe le fidèle en prenant la coupe. Puis dans ce sens l'aoriste ἐποτίσθημεν ne s'expliquerait pas naturellement, puisque l'acte sacramentel s'accomplit toujours de nouveau. — Ou bien s'agirait-il encore du baptême, comme l'admettent *Chrysostome, Bengel, de Wette, Meyer, Edwards*? Mais autant l'image de se plonger, se baigner (βαπτισθῆναι), se rattachait naturellement à la forme du rite baptismal, autant celle de boire ou de s'abreuver (ποτίσθῆναι) y est étrangère. Le καὶ, *et*, indique d'ailleurs un fait nouveau. Si la seconde proposition ne faisait que réaffirmer sous une autre forme l'idée de la première, il y aurait un asyndeton. Le fait nouveau auquel pense l'apôtre me paraît être la communication des *dons* de l'Esprit qui accompagnait l'imposition des mains donnée à la suite du baptême ; comparez Actes 8.17 ; 19.6 ;

10.45-46. Par le baptême le fidèle est plongé dans l'Esprit comme source de la *vie* nouvelle ; par l'acte qui suit, l'Esprit vient en lui comme principe de certains *dons* particuliers et de l'activité personnelle qui en découlera. Le fidèle est d'abord *plongé*, baigné, pour mourir à lui-même et vivre à Dieu (Romains 6.3-5) ; puis il est *abreuvé*, inondé de forces nouvelles, pour pouvoir servir l'ensemble dont il est devenu membre. Ce sont là les deux côtés de sa relation avec le Saint-Esprit. *Holsten* me paraît avoir compris ce passage à peu près de cette manière. On voit facilement comment cette pensée est la transition de l'idée de l'unité du corps à celle de la diversité des dons. Après avoir été plongés dans la même vie commune, ils en ressortent tous avec les dons différents que leur communique l'Esprit.

Verset 14. L'apôtre rend cette idée sensible en reprenant la comparaison du corps dont il s'était servi pour décrire l'unité ; il lui suffit pour cela de retourner l'image. Au v. 12 : plusieurs membres, mais un corps ; au v. 14 : un corps, mais plusieurs membres. Cette notion de la variété des membres est *expliquée* v. 15 à 26, et *appliquée* à l'Eglise v. 27 à 30.

Explication de la variété des membres.

Le but de cet enseignement est manifeste. Les Corinthiens étaient disposés à exagérer le prix de certains dons, qui, par leur caractère extraordinaire, étaient propres à frapper les sens, en particulier celui du don de parler en langues. De ce préjugé résultaient deux inconvénients : D'un côté ceux qui ne possédaient pas ces dons-là, se tenaient à l'écart, mécontents et découragés, et l'Eglise était privée de leurs services qui lui auraient été très nécessaires ; de l'autre, ceux qui possédaient ces dons, prenaient plaisir à les étaler dans les assemblées, de manière à enlever à l'exercice des dons moins brillants la place qui devait leur être réservée. C'est à ces deux défauts que l'apôtre applique successivement la comparaison du rôle des membres dans le corps humain ; au premier, dans le passage 15 à 17 ; au second, dans le passage 18 à 26. Quoique l'application de toutes les images

aux dons spirituels soit transparente, il n'en est pas moins vrai que tout ce que dit l'apôtre a déjà une vérité littérale quant aux membres du corps humain.

12.15 Si le pied disait : Parce que je ne suis pas main, je ne suis pas du corps, — ne serait-il pas, malgré cela, du corps ! 16 Si l'oreille disait : Parce que je ne suis pas œil, je ne suis pas du corps, — ne serait-elle pas, malgré cela, du corps ! 17 Si le corps entier était œil, où serait l'ouïe ? Si le corps entier était ouïe, où serait l'odorat ?

Le pied et l'oreille parlent ici comme membres moins apparents et moins favorisés que la main et l'œil, qui représentent les dons les plus appréciés. — Plusieurs voient dans la dernière proposition des v. 15 et 16 une affirmation sous la forme de deux négations qui se détruisent : « Il n'arrive *pas* pour cela que le pied *ne soit pas* du corps ». Mais il est plus naturel d'y voir avec *Erasme, Calvin, de Wette, etc.*, une question dans le sens d'une réduction à l'absurde. Le redoublement de la négation οὐ est amené par le παρά τοῦτο, *malgré cela* : « Est-ce qu'il n'est pas malgré cela... n'est-il pas du corps ? » — On donne ordinairement ici à παρά le sens de *à cause de* (voir *Meyer, Edwards*). Mais je ne pense pas que ce sens se présente ailleurs dans le N. T. Pourquoi ne pas entendre tout simplement *en passant à côté de cela, c'est-à-dire malgré cela* (comparez Romains 1.26 ; 11.24). *Meyer, Hofmann* et d'autres entendent par τοῦτο, *cela*, l'affirmation erronée du pied et de l'oreille : « Ce que disent à tort ces membres, ne les empêche pas d'être du corps ». Mais il est plus naturel de rapporter τοῦτο, *cela*, au fait même de l'infériorité du pied et de l'oreille. « Malgré cette infériorité, ces membres ne sont-ils réellement pas du corps ? » (Comparez *Holsten.*)

Verset 17. Dans le second sens du mot τοῦτο, le v. 17 se rattache plus facilement. Si, du fait que le pied n'est pas main, etc., il résultait qu'il ne fait pas partie du corps, l'admirable variété des sens serait exclue, et la perfection de l'organisme humain détruite.

Suit maintenant la contre-partie : le *faire* de la sagesse divine en réponse au discours insensé du pied et de l'oreille.

12.18 Mais maintenant Dieu a placé les membres dans le corps, chacun d'eux selon qu'il l'a voulu. 19 Mais si tous étaient un seul membre, où serait le corps ? 20 Mais maintenant il y a plusieurs membres et un seul corps.

La réalité (νυνί, *maintenant*), contrastant (δέ, *mais*) avec la supposition condamnée. — Belle paronomasie, intentionnée sans doute, du θεός et du ἔθετο. — La haute dignité de chaque membre ressort de cette pensée que c'est Dieu lui-même qui l'a placé dans le corps, et placé là où cela vaut le mieux (le pied tout au bas du corps, l'oreille cachée au côté de la tête, et non pas en vue comme la main ou l'œil). L'intelligence divine a présidé à tout cet arrangement ; la matière inorganique n'a fait invasion nulle part dans ce domaine privilégié du corps humain.

Le v. 19 relève encore une fois l'idée du v. 17 : « Si Dieu eût agi autrement, que serait devenu le corps ? » Au lieu de cet admirable organisme, il y aurait là un être doué d'un sens unique, comme on en trouve, par exemple, au plus bas degré de l'animalité. — Puis le v. 20 reprend l'exposé du fait réel, tel que Dieu l'a voulu. Le νυν δέ est la reprise du νυνί δέ du v. 18. Dieu ne s'y est pas pris si maladroitement. Il a institué une pluralité de membres, sans détruire pourtant l'unité du corps. — L'application saute aux yeux : Si l'Esprit ne se manifeste chez certains membres que sous des formes moins extraordinaires ou moins éminentes que chez d'autres, il n'en résulte pas qu'ils doivent se mettre en dehors de la vie commune et enfouir leur don, comme le mauvais serviteur de la parabole qui n'avait reçu qu'un talent.

L'apôtre se tourne maintenant de l'autre côté, vers ceux qui ont reçu les dons les plus éminents (v. 21-26).

12.21 Mais^a l'œil^b ne peut pas dire à la main : Je n'ai pas besoin de toi, — ni la tête non plus dire aux pieds : Je n'ai pas besoin de vous. 22 Mais bien plutôt les membres du corps qui paraissent être plus faibles, sont nécessaires.

Le δέ, *mais*, est suffisamment garanti par les documents. Comme au v. 18, Paul avait opposé le *faire* de Dieu au *dire* du pied et de l'oreille, il oppose ici au *faire* de Dieu le *dire* de l'œil ou de la tête. L'œil, tout privilégié qu'il est, par sa fonction éminente et sa noble position dans le corps, ne peut se passer des membres d'ordre inférieur, de la main, par exemple, sans laquelle il ne pourrait s'approprier les objets qui lui paraissent désirables. Il en est de même de la tête, à l'égard des pieds. La tête est désignée ici, non comme représentant le Christ, mais comme réunissant tous les organes dont les fonctions sont les plus essentielles à la vie. Que feraient l'oreille, la langue, l'odorat, le goût, si les pieds n'étaient à leur service ?

Verset 22. Bien plutôt, dès qu'on y réfléchit, on se convainc de la *nécessité* absolue des parties qui paraissent jouer un rôle tout à fait secondaire, plus secondaire encore que la main ou les pieds. Ces parties *faibles* sont sans doute les organes sensibles que protège leur position dans le corps, les poumons, l'estomac, par exemple, dont dépendent, avant tout, la vie et la santé du corps entier. — Le πολλῶ μᾶλλον a un sens logique (*beaucoup plutôt*), et non quantitatif (*beaucoup plus*). — Il suit de là que les dons et les offices d'une apparence modeste sont *nécessaires*, non moins que les autres, à la prospérité de l'ensemble.

12.23 Et les membres du corps qui nous paraissent moins honorables, c'est à eux que nous faisons le plus d'honneur en les revêtant ; et ceux de nos membres qui ne sont pas décents possèdent la plus grande décence, 24 tandis que ceux qui sont décents n'ont pas besoin de cela. Mais Dieu a composé le corps en donnant un plus grand honneur à ce-

^aA C F G P omettent le δε (*mais*).

^bT. R. avec A omet o (*le*).

lui qui en manque^a ;

Paul en appelle ici à un fait d'instinct naturel chez l'homme. Καί : *et bien plus*. Il y a gradation du ἀσθενέστερα, *plus faibles*, au ἀτιμότερα et ἀσχήμονα, *moins honorables et indécents*. — Ces membres moins honorables sont les bras, la gorge, la poitrine, le ventre, les jambes, toutes les parties du corps auxquelles s'appliquent surtout les soins de la toilette. — L'apôtre pousse la comparaison jusqu'au bout. Le second καί signifie *et même*. Hofmann fait dépendre le ἡμῶν, *de nous*, non de ἀσχήμονα, mais de εὐσχημοσύνην ἔχει : « tirent *de nous* une décence plus grande » ; et de même au v. 24 il fait dépendre le ἡμῶν de χρεῖαν ἔχει : « Ceux qui sont honnêtes par eux-mêmes n'ont pas besoin *de nous* pour les rendre tels ». Ce commentateur semble parfois se complaire dans des essais exégétiques plutôt que parler sérieusement. Le ἡμῶν est ajouté aux deux adjectifs ἀσχήμονα et εὐσχήμονα afin de faire sentir la solidarité qui existe entre la décence d'une partie du corps et celle de notre personne tout entière. La honte de *l'un* de nos membres est *la nôtre*. Ce que l'apôtre voulait faire comprendre par là aux orgueilleux Corinthiens, c'est qu'il appartient à l'honneur de l'Eglise entière que ceux qui sont chargés des plus humbles fonctions et des services les moins relevés soient l'objet des plus grandes marques de respect ; nous dirions, si nous osions paraphraser de la sorte : Au frère servant dans l'agape, la meilleure portion ! Au frère balayeur, la place la plus honorable au côté du président !

Verset 24^a Mais, quant aux fonctions qui par elles-mêmes honorent ceux qui les remplissent, il n'y a rien à ajouter à cet honneur intrinsèque. Elles ressemblent aux belles parties du corps auxquelles on ferait tort en les couvrant. Quelque transparent que soit le sens de cette parabole, appliquée à l'Eglise, l'apôtre ne sort pourtant point de l'image, comme nous allons le voir encore dans ce qui suit.

^aT. R. avec D E F G K L : τῷ ὑστεροῦντι ; N A B C : τῷ ὑστεροῦμένῳ.

12.25 afin qu'il n'y ait pas de division^a dans le corps, mais que tous les membres visent en commun au même but les uns pour les autres.

Verset 24^b. Le δέ, *mais*, me paraît bien expliqué par *Holsten* : « Mais ce contraste qui frappe les yeux des hommes, Dieu en a donné la solution par le but qu'il s'est proposé en l'établissant ». Dieu a entremêlé dans le corps humain des membres faibles avec des forts, des parties honorables avec d'autres non honorables, afin que ces dernières fussent de la part des autres l'objet de soins et d'égards particuliers, et qu'ainsi le corps ne présentât pas le spectacle de deux ordres de membres, dont les uns seraient glorieux et les autres méprisables, ce qui détruirait l'harmonie de l'ensemble et nuirait même à l'effet favorable produit par les premiers. Dieu a ainsi réussi à faire que chaque membre ait intérêt à ce que tous les autres se présentent décemment et de manière à être honorés. La charité de leur part devient par là affaire d'intérêt bien entendu. Le singulier σχίσμα, *division*, est certainement la vraie leçon ; le pluriel σχίσματα, *divisions*, y a été substitué, parce qu'on a vu ici une allusion aux divisions dans l'Eglise de Corinthe. Il ne faut pas qu'il y ait le contraste de parties belles et laides, glorieuses et viles, dans le chef-d'œuvre de la création. — Le τὸ αὐτὸ signifie : avoir un souci commun, se préoccuper tous d'un résultat unique. Ce but commun, c'est la beauté harmonieuse de l'ensemble. — En ajoutant ὑπὲρ ἀλλήλων, *les uns pour les autres*, l'apôtre veut dire que tous doivent veiller à l'honneur de tous pour la dignité de l'ensemble. Les membres par eux-mêmes moins honorables se trouvent par là même être les objets de la préoccupation particulière de tous, afin de leur procurer la noblesse qui leur manque naturellement. Voilà le but pour lequel Dieu a établi entre eux tous une si étroite solidarité. Et en effet, comme le dit le verset suivant, il y a entre eux une sympathie instinctive de satisfaction ou de honte qui fait que chacun est poussé à pourvoir à l'honneur de tous.

^aT. R. avec A B C E K it. Syr. lit σχίσμα (*division*) ; **N** D F G L : σχίσματα (*divisions*).

12.26 Et soit^a qu'un membre souffre, tous les autres membres souffrent avec lui ; soit qu'un^b membre soit glorifié, tous les autres se réjouissent avec lui.

Καί et réellement. « Ce soin mutuel ne peut pas faire défaut au corps, puisqu'en effet... » La honte ou le mépris qui atteindrait un des membres du corps exercerait une influence déprimante sur la tenue de tous les autres. L'honneur au contraire rendu à l'un d'eux, à la tête, par exemple, quand elle est couronnée, ou à telle autre partie du corps, quand elle porte une brillante parure, réagit sur l'attitude du corps tout entier qui se redresse et prend quelque chose de dominant. L'application de ces images se faisait d'elle-même : Si les dons inférieurs en apparence sont méprisés et comprimés, l'état de l'Eglise tout entière ne peut manquer de s'en ressentir. L'honneur que recevront dans ces conditions les dons les plus éminents ne sera pas de bon aloi. Il ne saurait profiter à l'honneur du corps entier qu'autant que le moindre de ses membres en a sa part. Il est clair que les applications particulières de toutes ces images devaient se présenter d'elles-mêmes à la pensée des Corinthiens. Aussi l'apôtre ne les énonce-t-il point ; il se contente d'une application tout à fait générale qu'il donne dans les v. 27 à 30. L'idée en est indiquée sommairement au v. 27.

Application à l'Eglise.

12.27 Or vous êtes corps de Christ et membres pour votre part^c.

Ce verset donne la raison en vertu de laquelle la parabole du corps humain peut être appliquée aux lecteurs. Ils sont *corps de Christ*, non *le corps de Christ* ; l'apôtre a soin de ne pas mettre l'article, exactement comme 3.16 : « Vous êtes temple de Dieu ». *Le corps de Christ*, c'est l'Eglise entière ; mais par là même chaque église particulière a part à cette dignité.

^aB F G It. lisent εἰ τι (*si quelque*), au lieu de εἴτε (*soit que*).

^b⊕ A B omettent εἷς.

^cD It. Vg. lisent ἐκ μελούς

Christ, habitant en elle, la gouverne par son Esprit et lui donne les formes organiques propres à manifester son action. — En vertu de ce caractère de l'Eglise de Corinthe, chaque Corinthien est pour elle ce que chaque membre est pour le corps. Le terme μέλη, *membres*, ne doit pas être appliqué aux églises particulières dans leur relation avec l'Eglise dans son ensemble, comme l'ont cru plusieurs interprètes anciens et modernes. Il faudrait pour cela entendre ὑμεῖς, *vous*, des chrétiens en général, ce qui n'est pas naturel ; et cette idée ne serait-elle pas déplacée dans le contexte ? Le mot μέλη, *membres*, s'applique à tous les individus dont se compose l'Eglise de Corinthe. Ce terme rappelle leur pluralité, et le déterminatif ἐκ μέρους, *pour une part*, leur diversité qualitative. Chacun n'a dans la vie de l'ensemble qu'une part, celle qui lui revient en raison de ses dons individuels (comparez le ἐκ μέρους, *partiellement*, 13.9,10,12). Aucun membre, par conséquent, ne peut se dire le tout et prétendre absorber à son profit la plénitude de l'activité ecclésiastique, comme Paul va le montrer dans l'énumération suivante, v. 28 à 30. Chacun a donc besoin de *ses* frères. A côté de son don, il doit y avoir place pour l'exercice de celui de tous les autres. La leçon de D Vulg. ἐκ μέλους, *membres tirés du membre*, semble faire allusion à ce fait que Christ serait lui-même, comme la tête, l'un des membres (v. 21) ; mais il est évident qu'au v. 21 le mot *tête* est pris dans un autre sens.

Dans les trois versets suivants, nous trouvons deux énumérations successives de ces dons et de ces charges qui sont le pendant des organes et des membres du corps. La tendance de la première, v. 28, est d'affirmer la dignité de tous ces dons et offices en tant que tous sont voulus et donnés de Dieu lui-même, indépendamment de l'espèce de hiérarchie qu'il a trouvé bon d'établir entre eux. Tous ont leur rôle et nul ne doit être exclu, si l'ensemble doit prospérer. Cette idée répond à celle du passage v. 18 à 26, où Paul avait montré que tous les membres du corps, même les plus inférieurs en apparence, ont le droit et le devoir d'accomplir leur fonction

pour le bien de l'ensemble. La seconde énumération, v. 29-30, a une portée toute différente. L'idée qui l'inspire est celle-ci : Les dons et les charges ont été divinement répartis ; nul membre ne les réunit à lui seul. Chaque frère, possédât-il la fonction la plus élevée, a donc besoin des dons et offices de tous ses frères ; nul par conséquent ne doit se permettre d'entraver l'exercice des dons qu'il ne possède pas lui-même. Cette seconde idée correspond exactement à celle du passage v. 15 à 17, relatif au besoin qu'ont les membres du corps les mieux doués des services de tous les autres. Les v. 28 à 30 sont donc bien l'application de tout le passage v. 14 à 26 où l'apôtre développe la nécessité de la diversité des membres dans l'unité du corps humain ; seulement dans cette application l'ordre des deux idées développées dans la parabole est renversé : la nécessité du rôle et de l'honneur à accorder aux dons et offices inférieurs, développée en second lieu dans la parabole (v. 18 à 26), l'est en premier lieu dans l'application (v. 28) ; et le besoin que tous, même les dons les plus éminents, ont de tous les autres, exposé en premier lieu quant aux membres du corps (v. 14 à 17), l'est en second lieu dans l'application (v. 29-30).

12.28 Et Dieu a placé les uns dans l'Eglise... premièrement des apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs, ensuite des forces, puis^a des dons de guérison, des assistances, des administrations, les genres de langues.

L'expression ἔθετο ὁ θεός, *Dieu a placé*, identique à celle du v. 18, montre bien la correspondance entre l'idée du v. 28 et celle du passage v. 18 à 26. *Edwards* observe avec finesse que si dans Ephésiens 4.11 Paul emploie le mot ἔδωκε, *a donné*, c'est que dans ce passage il veut faire ressortir la richesse des dons de Christ, tandis qu'ici il pense plutôt à la souveraineté du pouvoir divin. — En commençant cette proposition, l'apôtre avait d'abord en vue une simple énumération, dans laquelle toutes les fonctions qui allaient suivre seraient placées sur la même ligne. De là le οὗς μὲν, *les uns*,

^aT. R. avec K L lit εἶτα (*puis*) ; **N** A B C : ἐπειτα (*ensuite*).

qui devait être suivi de οὐς δέ, *les autres* (comparez Ephésiens 4.11). Mais, en arrivant au premier terme de l'énumération, le sentiment de l'inégalité de ces dons et charges apporte une modification dans l'expression de sa pensée, et au lieu du simple terme d'*apôtres* qui devait commencer l'énumération, il introduit subitement, au moyen de l'adverbe *premièrement*, suivi de *secondement, troisièmement, etc.*, la notion de subordination. L'apôtre avait une raison spéciale de rappeler à cette Eglise, où la liberté dégénérait en licence, la déférence due à l'apostolat, puis à la prophétie et au doctorat, ces trois dons excellents, auxquels on préférerait puérilement celui de parler en langues. C'est de cette modification apportée à la pensée primitive qu'est résultée l'incorrection signalée. *Hofmann* a nié tout changement de construction. Il fait de tout le v. 28 une proposition incidente, dont la principale se trouverait au v. 29 : « Et ceux que Dieu a établis comme apôtres, comme prophètes, comme docteurs... (v. 29) ne sont pourtant pas tous apôtres, tous prophètes, tous docteurs », c'est-à-dire : « ils ne réunissent pourtant pas chacun toutes ces charges ? » Mais par cette construction peu naturelle, le μέν devient superflu et la substitution de l'idée de rang (*premièrement, etc.*) à la simple énumération, devient incompréhensible, sans parler de l'étrangeté de la question en elle-même. — L'apôtre revient ici au point de vue général de v. 4-6, où avaient été réunis les dons et les charges ; il les entremêle dans l'énumération suivante. — Le régime ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, *dans l'Eglise*, montre que le cercle qu'embrasse ici le regard de l'apôtre est plus vaste que celui auquel se rapportait, v. 8-10, l'énumération des dons fleurissant à Corinthe. L'apostolat n'aurait pu figurer dans ce cercle plus restreint, ni en tant que charge, ni surtout en tant que charge appartenant à l'Eglise universelle. Or Paul, comme nous venons de le dire, avait de bonnes raisons pour rappeler ici le premier rang accordé par Dieu à la charge d'apôtre, et voilà pourquoi il s'élève de l'idée de la communauté corinthienne à celle de la communauté chrétienne tout entière. — Le πρώτον, *premièrement*, réunit les deux notions du temps et de la dignité, qui dans ce cas sont étroitement liées ; car l'Eglise est comme sortie de l'apostolat

qui l'a fondée et qui demeure jusqu'à la fin son directeur suprême. Cependant la notion de supériorité domine certainement sur celle d'antériorité, le *secondement* et le *troisièmement* qui suivent ne pouvant s'appliquer au temps. Paul fait rentrer ici dans l'apostolat le ministère de ces hommes qui, comme Jacques, Barnabas, Silas, ont participé à la fondation de l'Eglise, et même les évangélistes ou missionnaires (Timothée, Tite, etc.) dont il est parlé à part Ephésiens 4.11. (Comparez Actes 14.4,14; Romains 16.7.) Ne serait-il pas possible qu'en parlant au v. 21 de la tête, comme membre du corps, il eût pensé déjà à l'apostolat? — Les *prophètes* sont ceux qui sont chargés de recevoir les révélations nouvelles que Dieu trouve bon d'accorder à l'Eglise en certains moments. Nous verrons au ch. 14 que chaque discours prophétique repose sur une révélation immédiate, dont le contenu est à l'instant communiqué à l'assemblée. Ces révélations avaient pour but d'orienter les fidèles sur le sérieux de la situation présente et prochaine de l'Eglise et d'enflammer leur courage et leur espérance chrétienne. Les prophètes primitifs, comme les apôtres, ne paraissent pas avoir été attachés en permanence à une église spéciale. Comme l'apostolat, le ministère des prophètes avait un caractère universel, lors même qu'ils pouvaient se fixer pendant un certain temps dans une église particulière (Actes 13.1; 15.32). Dans plusieurs passages (Ephésiens 2.20; 3.5) ils sont presque identifiés avec les apôtres, avec lesquels ils partageaient la tâche de fonder l'Eglise. Si tous les prophètes n'étaient pas apôtres, en échange le don prophétique paraît avoir été lié à l'apostolat. Dans la *Didaché des Douze apôtres*, les prophètes remplissent encore un ministère itinérant, allant d'église en église pour édifier les fidèles. — Les *docteurs*, mentionnés en troisième lieu, étaient des hommes qui avaient le don d'exposer d'une manière calme et suivie la vérité du salut, et de l'appliquer à la vie pratique de l'Eglise. Si le prophète peut être comparé au voyageur qui découvre des contrées nouvelles, le docteur ressemble au géographe qui réunit les résultats épars de ces découvertes et qui en donne l'exposé méthodique. Ce ministère doit avoir été plus localisé que celui des prophètes; car, Ephésiens 4.11, il est étroite-

ment lié à celui des pasteurs, qui était décidément paroissial (Actes 20.28). Cependant nous constatons par ce même passage que les deux fonctions n'étaient pas identiques. Ce n'est que graduellement, mais déjà dans le cours du siècle apostolique, que le ministère d'enseignement *doctorat*, διδασκαλία) s'est réuni et comme confondu avec celui du soin des âmes (*pastorat*, le ποιμήν). Le passage 1 Timothée 5.17 indique le commencement de cette fusion; et le rôle de l'ange dans les églises de l'Apocalypse en marque l'achèvement. C'est pourquoi ce dernier est rendu responsable de l'état de l'Eglise. Si le don de prophétie demeure encore aujourd'hui dans l'intuition vive et l'expression puissante des vérités du salut, celui du doctorat a sa sphère dans l'enseignement complet et suivi, religieux ou théologique, de ces vérités. — L'apostolat réunit les deux côtés du don et de la charge, tous deux élevés à leur plus haute puissance. Dans la prophétie, le côté du don domine évidemment sur celui de la charge; dans l'enseignement, c'est l'inverse. C'est ce qui a rendu celui-ci plus propre à devenir avec le temps une fonction régulière.

Suivent deux paires d'activités, dans la première desquelles ne se trouve que l'élément du don, tandis que dans la seconde il n'y a pour ainsi dire plus que celui de la charge. Et d'abord le don des *miracles*, littéralement *les forces*, puis *les dons de guérison*. Pour ces deux expressions, nous renvoyons au v. 10, où les opérations de puissance répondent évidemment à notre δυνάμεις, les vertus miraculeuses. Les personnalités auxquelles sont conférés ces dons, n'ayant en elles-mêmes aucune valeur, ne comptent pour ainsi dire pas; c'est là la raison pour laquelle les expressions abstraites de *forces* et de *dons de guérison* sont substituées à celles qui désignent les individus eux-mêmes, employées dans les degrés précédents. C'est par la même raison que l'apôtre substitue maintenant aux adverbess indiquant expressément le rang, qui avaient été employés au commencement, les termes plus vagues : *ensuite, puis...*, jusqu'à ce qu'il en vienne à la simple énumération. — La leçon εἶτα *puis*, chez les byz. (devant χάρισματα), est

certainement préférable au ἔπειτα, *ensuite*, des deux autres familles (comparez 15.23-24). Le εἶτα est une continuation adoucie du ἔπειτα précédent ; il distingue moins fortement que ce dernier terme. A mesure qu'on descend l'échelle, la subordination devient moins distincte.

A cette paire de dons succède une paire dans laquelle domine évidemment la notion de la charge. Car il s'agit d'offices plus ou moins extérieurs. Le mot ἀντιλήψεις, *assistances*, vient du verbe ἀντιλαμβάνεσθαι, qui signifie proprement *prendre sur soi* (le moyen) *à la place* d'autrui (ἀντι) son fardeau. (Comparez Actes 20.35 ; Romains 8.26.) Ce terme désigne donc les divers genres de soulagement que l'Église cherchait à procurer à toutes les personnes souffrantes, veuves et orphelins, indigents, malades, étrangers, voyageurs, etc... Ces fonctions diverses ont été réunies plus tard dans le diaconat ecclésiastique, masculin et féminin. Comment a-t-il pu venir à l'esprit de quelques exégètes d'appliquer ce terme à l'interprétation des langues ! — Les κυβερνήσεις, *directions* ou *administrations*, désignent sans doute les intendances diverses nécessaires au bon ordre extérieur des assemblées et du culte de l'Église. Il fallait trouver et meubler les locaux, etc.. Tout cela exigeait ce que nous appellerions aujourd'hui des comités avec leurs présidences. Ces diverses tâches étaient probablement réparties entre les presbytres ou anciens, dont le ministère était encore distinct de celui des docteurs. Ce n'est que peu à peu que la fonction d'enseignement a été attribuée à ceux qui étaient déjà chargés de ces intendances extérieures. (Comparez le passage déjà cité, 1 Timothée 5.17 ; 3.2 ; Tite 1.9, où Paul demande que l'ancien soit capable d'enseigner et de réfuter ceux qui tiennent tête à la saine doctrine.) Nous ne pouvons nous refuser le plaisir de citer ici les belles paroles de M. Renan sur tout ce passage (*Saint Paul*, p. 410) : « Ces fonctions : le soin de ceux qui souffrent, l'administration des deniers du pauvre, l'assistance réciproque, sont énumérées par Paul en dernier lieu et comme d'humbles choses. Mais son regard perçant sait encore ici voir le vrai : « Prenez garde, dit-il, nos membres les moins nobles sont justement

les plus honorés. Prophètes, parleurs de langues, docteurs, vous passerez. Diacres, veuves dévouées, administrateurs des biens de l'Église, vous resterez ; vous fondez pour l'éternité. » L'apôtre clôt cette énumération par le don des langues, dans lequel il renferme ici celui d'interprétation. Sur l'expression *les genres de langues*, voir à v. 10. Le dernier rang assigné à ce don dans une énumération qui, dès le commencement, avait pris un caractère hiérarchique, ne peut, quoi qu'en dise Meyer, avoir qu'une intention, celle de réduire autant que possible l'importance à lui accorder. — L'apôtre est parti du ministère suprême dans lequel le don et la charge apparaissent réunis, et à leur plus haute puissance. Il a passé de là à travers les divers degrés de la disjonction graduelle des dons et des charges, jusqu'à leur plus grande séparation, qui se présente dans les intendances et administrations (comme charges), d'une part, et dans le parler en langues (comme don), de l'autre. On voit que la classification dans notre passage est tirée du caractère ecclésiastique, et non plus, comme celle de v. 8-10, du point de vue psychologique. C'est là la raison pour laquelle la prophétie occupe ici une tout autre place que dans la première énumération. Comme nous l'avons dit souvent, rien n'est arbitraire chez Paul, là même où il semble énumérer au hasard. Le principe d'ordre qu'il suit ici est celui de l'importance des dons et offices, non leur nature intrinsèque. C'est donc Dieu qui a placé dans l'Église tous les divers dons et offices et qui a établi entre eux une série décroissante de degrés de valeur. L'apôtre ne formule pas la conclusion de ce fait qui ressortait suffisamment de ce qui avait été dit à l'égard des membres placés dans le corps par la main de Dieu. Cette conséquence est celle-ci : Nul ne doit se considérer comme inutile, ou être considéré comme tel par l'Église, parce qu'il est moins brillamment doué que tel autre. Maintenant il passe à une nouvelle énumération sous forme de questions, que fait naître naturellement l'affirmation précédente : Dieu lui-même a placé ces dons dans l'Église. Et comment s'y est-il pris ? Les a-t-il tous donnés à tous ? Nullement, car c'eût été faire de chaque membre en quelque sorte un corps entier, par conséquent le rendre indépendant de

tous les autres et ainsi détruire le corps lui-même. Dieu n'a point voulu des individus possédant tous les dons, parce qu'il n'a pas voulu qu'aucun pût se suffire à lui-même ; il s'y est pris de telle sorte que les frères eussent tous besoin les uns des autres. Ainsi s'expliquent les questions suivantes :

12.29 Tous sont-ils apôtres ? Tous sont-ils prophètes ? Tous sont-ils docteurs ? Tous sont-ils des forces ? 30 Tous ont-ils les dons de guérison ? Tous parlent-ils en langues ? Tous interprètent-ils ?

Dieu a accordé aux fidèles une certaine dotation spirituelle (v. 28) ; mais à côté de cette dotation, il a laissé une lacune chez chacun d'eux et par là un besoin qui ne lui permît pas de se séparer des autres. On voit que les questions sont posées de manière à conduire au résultat qui avait été formulé par rapport aux membres du corps dans les v. 14-17. Aucun individu ne doit se poser comme se suffisant à lui-même et ayant en lui tout ce qu'il lui faut. Le corps, comme ensemble, n'existe qu'à la condition que chacun ait besoin de tous les autres. Les questions, commençant toutes par μή, attendent toutes une réponse négative : « Tous ne sont pourtant pas apôtres ? » Donc tous ceux qui ne le sont pas, ne pourront se passer des frères que Dieu a faits tels. Et si cela est vrai à l'égard des apôtres et des prophètes, cela est vrai aussi à l'égard de tous les autres dons et offices. — Il n'est point nécessaire de sous-entendre ἔχουσιν devant δυνάμεις, *les forces*. Ce substantif peut fort bien être l'attribut du sujet. La virtualité miraculeuse est identifiée avec celui qui la possède (v. 28). — Les *assistances* et les *administrations* sont omises dans cette seconde énumération, probablement parce qu'elles n'excitaient pas à un haut degré l'ambition des fidèles.

Il résulte donc de cette application à l'Eglise, v. 27-30 :

- que nul ne doit s'envisager comme n'étant pas nécessaire à l'ensemble, puisqu'il a été placé là avec son don par Dieu même (v. 28), et par conséquent aussi
- que nul ne doit se considérer comme pouvant se suffire à lui-même ou réunir en lui tout ce qui est nécessaire à la vie de l'Eglise dont il

est membre (v. 29 et 30).

De ces principes généraux, l'apôtre pourrait passer immédiatement aux applications pratiques qu'il a en vue. Mais, avant d'aborder ce sujet, qui sera traité au ch. 14, il intercale ici une méditation sur la disposition fondamentale de la vie chrétienne, la charité, sans laquelle tous les dons, quels qu'ils soient, deviennent inutiles, mais qui, en échange, leur donne à tous leur vraie consécration et assure seule leur usage efficace et bien-faisant (ch. 13). A notre verset 31, qui forme la transition à cet épisode, correspond visiblement le verset 14.1, par lequel l'apôtre revient de cette digression à son sujet principal.

12.31 Mais aspirez aux dons, aux meilleurs^a, et je vous montrerai de plus une voie souverainement excellente.

Théodoret a pris la première proposition dans le sens interrogatif. En ce cas elle renfermerait un reproche, soit dans ce sens : « Avez-vous soin de rechercher les dons les plus utiles ? Non, vous voulez les plus brillants » ; ou dans celui-ci : « Recherchez-vous les dons les plus grands (les plus brillants) ? Oui, et c'est votre tort ». Mais ni l'un ni l'autre de ces deux sens ne conviennent à la proposition suivante. Celle-ci conduit à voir dans la première phrase une exhortation résultant de l'application, v. 27-30 : « Tous les dons sont utiles et à leur place ; vous avez donc raison de les rechercher. *Mais* (δέ) que cette recherche porte surtout sur ceux par lesquels vous pouvez contribuer le plus à l'édification de l'ensemble ». Le δέ est plutôt adversatif, comme le pense *de Wette* et comme le prouve bien *Edwards* contre *Meyer*. *Holsten* fait remarquer avec raison que l'on doit détacher l'adjectif d'avec le substantif : « Recherchez les dons, et les meilleurs ». La leçon du texte reçu *χρείττονα*, *meilleurs*, qui est celle des gréco-lat. et des byz., me paraît préférable à celle des alex. : *μείζονα*, *plus grands*. Celle-ci provient peut-être des passages 13.13 et 14.5, qu'on a rapprochés à tort de celui-ci. L'adjectif *χρείττων*, proprement *plus puissant* et de là *plus utile*,

^aT. R. avec D E F G K L It lit *χρειττονα* (*meilleurs*) ; **N** A B C : (*plus grands*).

est évidemment pris ici dans ce second sens : les dons les plus capables de produire l'édification commune. Le mot $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ aurait le même sens, mais moins naturellement. — On a entendu par ces dons meilleurs la foi, l'espérance et la charité (13.13), mais bien à tort. Jamais, dans le langage de Paul, les dons, qui sont les moyens d'activité chrétienne, ne sont confondus avec les vertus qui sont les éléments mêmes de la vie. La suite montrera que Paul pense surtout à la prophétie et à l'enseignement. — On se demande comment il peut engager les fidèles à *rechercher* les dons. Le terme même de dons ne dit-il pas qu'ils sont *reçus*, mais non *acquis* par le travail ? Faudrait-il voir ici avec *Reuss* une contradiction insoluble entre les deux éléments de l'intuition de Paul : le don divin et la recherche humaine ? Mais d'abord la recherche peut avoir lieu par la prière, acte qui s'accorde sans peine avec la notion de don. Puis le don peut exister en germe chez le fidèle dans un talent naturel qu'il a la mission de cultiver, mais qu'il peut aussi laisser enfoui.

Il y avait sans doute parmi les Corinthiens plus de prophètes et de docteurs en puissance qu'en réalité. L'amour pour l'Eglise aurait fait éclore ces dons ; mais ils s'atrophiaient par suite de la fausse direction qu'avait prise la vie nouvelle. Voir la reprise de cette idée de $\zeta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$, *aspirer à*, dans la seconde partie de 14.1. Au moment où il allait la développer, tout à coup Paul s'arrête, saisi par le besoin d'exprimer un sentiment qui remplit dès longtemps son cœur à la vue de l'état spirituel de cette Eglise. Que veut-il dire en parlant d'un *chemin souverainement excellent* qu'il va leur tracer ? S'agit-il du chemin normal pour arriver à posséder les dons les plus désirables ? Le chemin serait ainsi le vrai mode du $\zeta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$. Ou bien s'agit-il du chemin dans un sens plus général, du chemin de la sainteté et du salut, en opposition aux dons qui par eux-mêmes ne sauraient sanctifier et sauver ? Les interprètes se partagent entre ces deux sens. Le premier semble d'abord convenir mieux au contexte ; il est adopté par *Chrysostome*, *Meyer*, *Oslander*, *de Wette*, *Edwards* ; et pourtant le second est seul réellement admissible,

comme l'ont bien vu *Tertullien, Estius, Olshausen, Rückert, Hofmann, Holsten*. C'est ce qui ressort de la relation entre notre verset et celui qui en est la reprise, 14.1. Là on trouve clairement exprimée l'idée d'un *contraste* entre rechercher l'amour et aspirer aux dons. Par conséquent, dans la pensée de l'apôtre, l'amour n'est nullement indiqué ici comme moyen de réussir dans la recherche des dons, mais comme un bien à rechercher préalablement et pour lui-même. *Meyer* et *Edwards* objectent qu'il eût fallu ἀλλά, *mais* (*Meyer*), ou ὅμως, *cependant* (*Edwards*), au lieu de ἔτι, *de plus* ; mais à tort. L'apôtre s'élève de l'encouragement à rechercher les dons à une autre recommandation, celle de marcher (ὁδός) dans la charité. Le καὶ ἔτι, *et de plus*, convient à ce sens : « Recherchez les dons, et, de plus, je vais vous tracer une voie qui vaut mieux encore que l'exercice des dons et même des meilleurs, celle par laquelle seule la possession et l'exercice des dons deviendront vraiment un bienfait ». Je retrouve chez *Holsten* à peu près la même pensée ainsi exprimée : « Paul montre qu'au-dessus de tous les dons et de l'aspiration à leur possession, il y a un chemin supérieur ouvert au chrétien, l'amour. Les Corinthiens trouvent là la vraie mesure pour apprécier la valeur de cette aspiration et de sa satisfaction. » On pourrait faire porter ἔτι sur καθ' ὑπερβολήν ; mais on n'arrive ainsi qu'à un pléonasme ; ἔτι porte naturellement sur le verbe : « Et de plus j'ai à vous montrer... » (Comparez Actes 2.26.) — L'expression καθ' ὑπερβολήν, *en surabondance, excellemment*, est assez fréquente chez Paul ; tantôt elle se rapporte au verbe (2 Cor. 1.8 ; Galates 1.13) ; tantôt elle détermine l'adjectif ou le substantif qu'elle accompagne ; ainsi Romains 7.13 (καθ' ὑπερβολήν ἁμαρτωλός) et peut-être 2 Cor. 4.17. Ici, en l'appliquant au verbe, avec *Grotius* et *Ewald*, on arriverait à ce sens : « Et pour surabondance de clarté ou de sûreté, je vous indique encore le vrai chemin ». Mais d'abord ce sens se rattacherait à la fausse explication du mot *chemin*, que nous avons écartée ; et en tout cas l'indication de ce chemin ne serait pas en quelque degré superflue puisque Paul la donne dans tout un chapitre. L'idée de surabondance ou d'excellence qualifie donc le chemin lui-même. La voie souverainement excellente par

laquelle le chrétien doit chercher à arriver au but de la vie, c'est la charité. *Reuss* explique : « Une règle souveraine qui doit vous guider dans votre jugement ». L'explication est grammaticalement exacte ; mais le chemin désigne non la règle pour le jugement des dons, mais l'amour lui-même qui en doit diriger l'emploi. — Le présent δείκνυμι, *je montre*, annonce simplement ce que Paul va faire dans le morceau suivant (en réponse à *Edwards*).

2. la voie par excellence (ch. 13)

On a appelé ce chapitre un hymne. Le ton en effet en est vraiment lyrique, dans les premiers versets surtout. La charité est poétiquement personnifiée. Ce morceau ressemble sous ce rapport à quelques autres de saint Paul, tels que la fin du ch. 15 de notre épître, celle du ch. 8 des Romains, ou celle du ch. 3 de la première à Timothée. Ce sont là comme des échantillons d'un sublime *parler en langues*, interprété par le *glossolale*^a lui-même. « Il y a là, comme le dit bien *Heinrici*, une chaleur telle, qu'elle ne saurait provenir que de la plus pure expérience de la charité. C'est comme si l'amour lui-même se dressait devant nous, rempli de sa sainte paix et de son intime sympathie. » L'apôtre développe trois pensées

- l'inutilité des dons, même les plus élevés, sans la charité, v. 1 à 3 ;
- l'excellence intrinsèque de la charité, v. 4 à 7 ;
- la permanence éternelle de la charité et d'elle seule, v. 8 à 13.

Ainsi est prouvée l'assertion du v. 31 que marcher dans l'amour, c'est la voie par excellence ; car seule elle nous conduit au but absolu.

Inutilité des dons, sans la charité.

^aQu'on nous permette cette expression tirée du grec pour désigner celui qui parlait en langues.

Sans l'amour, les dons les plus éminents ne confèrent aucune valeur réelle à celui qui les possède.

13.1 Si je parle les langues des hommes et des anges et que je n'aie pas la charité, je ne suis plus qu'un airain qui résonne ou une cymbale retentissante.

Jusqu'ici l'apôtre avait placé le don des langues à la fin de chacune de ses énumérations (12.10,28,30). Ici il le met en tête, parce que cette fois il monte du moins précieux des dons au plus utile. Afin de garantir sa parfaite impartialité dans l'appréciation qu'il va faire, il se suppose lui-même exerçant ce don, comme en effet il le possédait réellement à un rare degré (14.18). Et pour exprimer plus énergiquement son insuffisance, il ne le considère pas seulement tel qu'il se présentait dans l'Eglise de Corinthe et qu'il y était l'objet de l'ambition de ses membres ; il l'élève hypothétiquement à sa plus magnifique réalisation possible. Paul se suppose lui-même en possession des langues de tous les êtres pensants et parlants, terrestres et célestes. Quelques-uns, *Thiersch*, par exemple, rapportent le terme de langues *des hommes* aux diverses langues parlées par les apôtres le jour de la Pentecôte, et celui de langues *des anges* au don des langues, tel qu'il florissait à Corinthe. Le premier de ces termes désignerait ainsi les langues réelles parlées par les différents peuples : l'arabe, le latin, etc. Mais, indépendamment de la question relative à la nature du don des langues au jour de la Pentecôte, question dont nous nous occuperons plus tard (ch. 14, fin), en identifiant ainsi le don des langues à Corinthe avec les langues des anges, l'apôtre l'eût élevé par là même au-dessus de ce don sous la forme où il apparut à la Pentecôte, ce qui est impossible. Car le don sous sa forme primitive reste naturellement le type parfait de ce genre de manifestation pneumatique. Paul veut donc dire simplement : « Représentez-vous un homme doué de toutes les puissances du langage terrestre et céleste... » Il est inconcevable que *Meyer*, en face de ce passage, persiste à appliquer le terme de *langue* à l'organe physique de la parole, ce qui conduirait à ce

sens : « Quand je posséderais dans ma bouche, moi Paul, les langues des millions d'hommes et d'anges ».

J'ai rendu dans la traduction le mot ἀγάπη, par le terme de *charité*, plutôt que par celui d'amour. Voici pourquoi : notre mot amour réunit deux notions qui en grec s'expriment par deux termes différents : ἀγάπη et ἔρως. Le second désigne l'amour de désir, qui cherche sa propre satisfaction dans l'être aimé, l'amour tel qu'il nous apparaît dans le beau mythe de Platon (dans le *Symposion*), où il est représenté comme le fils de la pauvreté et de la richesse ; c'est cette nuance qui s'est surtout attachée en français au mot amour. Mais la langue grecque connaît un autre amour, l'amour de satisfaction, qui est bien plus désintéressé, qui contemple, approuve et se donne ; c'est là l'ἀγάπη, mot qui est certainement en relation avec le verbe ἄγαμαι, *admirer*. A ce terme-là me paraît mieux correspondre le mot *charité*. Dans notre passage, le sentiment exprimé par ἀγάπη est surtout l'amour du prochain (v. 4 à 7) ; or cet amour, étant selon Paul une émanation de l'amour de Dieu, prend le caractère de désintéressement, de pureté et de gratuité qui distingue celui-ci.

Mais comment se représenter le parler en langues séparé de la foi, et la foi isolée de la charité qui en est le fruit ? La supposition de l'apôtre ne serait-elle qu'une menace propre à effrayer ses lecteurs ? L'expérience prouve qu'un homme, après avoir ouvert avec foi son cœur à la joie du salut, peut négliger bien vite de marcher dans la voie de la sanctification, reculer devant le don complet de lui-même, et, tout en faisant des progrès dans les sentiments mystiques, devenir plus rempli de son propre moi et plus dénué d'amour qu'il ne l'a jamais été. C'est là que conduit le sybaritisme religieux dont les réveils fournissent tant d'exemples. Le christianisme, au lieu d'agir comme principe de dévouement, tourne à la poésie, à la sentimentalité et au beau parler. Il peut même arriver qu'à la suite d'une conversion réelle et sérieuse, l'amour se soit d'abord développé dans le cœur et dans la vie, mais que plus tard, par suite de quelque infidélité

pratique et par un manque de vigilance conduisant à l'orgueil spirituel, la charité se soit peu à peu refroidie. Les dons primitivement reçus demeurent en partie, mais la vie intérieure a disparu. Dans ce second cas, le parfait γέγονα, « je suis devenu et je suis à l'avenir », s'explique encore mieux que dans le premier. La pensée de l'apôtre pourrait donc être rendue de cette manière : « Si, après m'être donné à Christ, j'étais devenu le poète chrétien le plus éminent qu'ait possédé l'Eglise, et que mon cœur fût vide de la charité. . . » — Les deux termes *airain* et *cymbale*, qui désignent, l'un un morceau de métal non travaillé, sur lequel on frappe, l'autre la plaque concave, employée si fréquemment en Orient comme instrument de musique, dépeignant parfaitement le gonfle d'une imagination exaltée, d'une sensibilité surexcitée. Le langage religieux n'est plus alors l'épanchement naturel du trop plein d'un cœur rempli d'amour ; il ressemble au son retentissant d'un instrument mort et creux. On pourrait appliquer le mot χαλκός, *airain*, comme nous le faisons parfois en français, à la trompette ; mais, comme le dit *Meyer*, Paul commence par une expression vague pour passer ensuite à la plus déterminée. Suidas dit que l'expression δωδωναῖον χαλκεῖον était une dénomination proverbiale de ceux qui parlent beaucoup et ne font rien (*Heinrici*). Le mot ἀλαλάζον indique en général ce qui fait grand bruit, comme le cri de guerre.

13.2 Et si j'ai le don de prophétie et que je connaisse tous les mystères et [que j'aie] toute la connaissance ; et si j'ai toute la foi au point de transporter les montagnes, mais que je n'aie pas la charité, je ne suis rien.

L'apôtre s'élève aux dons supérieurs. Le don du *prophète* et celui du docteur (*la connaissance*) sont liés ici par l'expression *connaître tous les mystères*, qui, par sa position, paraît se rattacher à l'un comme à l'autre. Et en effet tous deux se rapportent à l'intelligence du plan de Dieu pour le salut. Or ce plan est le *mystère* suprême et renferme en lui tous les mystères particuliers (comparez 2.7). C'est à ces derniers, à certains détails de l'accomplissement final du salut, par exemple, que se rapportent spéciale-

ment les révélations accordées aux prophètes ; tandis que la *connaissance* désigne l'intelligence du salut lui-même dans son ensemble et tel qu'il est déjà accompli et révélé en Christ. L'expression εἶδεναι γινῶσιν, connaître la connaissance, est une forme usitée en grec. Il faut remarquer l'article devant γινῶσις, la connaissance, forme par laquelle Paul veut dire : toute celle qu'on peut avoir ; et l'adjectif πᾶς, tout, trois fois répété, avec les mots *mystère*, *connaissance* et *foi* ; ce qui suppose chacun de ces dons possédés dans sa perfection idéale, comme celui des langues au v. 1. — Les interprètes expliquent, autrement que je ne viens de le faire, le rapport entre les trois propositions concernant la prophétie, l'intelligence des mystères et la connaissance. *Heinrici* voit ici deux dons : 1° la prophétie, à laquelle il rattache l'intelligence des mystères ; et 2° la connaissance proprement dite. Mais comment séparer ainsi la connaissance d'avec le savoir (εἶδῶ)? *Edwards* lie plutôt la seconde proposition avec la troisième. *Meyer* applique les trois propositions à un seul et même don, la prophétie ; mais le ch. 12, distingue expressément la prophétie de la connaissance.

La *foi* est prise ici dans le même sens que 12.9 : l'assurance, fondée sur le sentiment de la réconciliation, que rien ne peut nous résister quand nous sommes réellement au service de l'œuvre divine. Les obstacles possibles sont représentés sous l'image d'une montagne à enlever, comme Matthieu 17.20. La brièveté brusque de la phrase qui termine ce paragraphe, *Je ne suis rien*, contraste avec les longs développements accordés aux propositions précédentes. Voilà le fruit de tous ces dons magnifiques : tout dire, tout savoir, tout pouvoir, et n'être rien ! Ce qu'un tel homme a fait, peut bien avoir du prix pour l'Eglise ; pour lui-même, c'est néant, parce que l'amour y manquait. L'amour seul est quelque chose aux yeux de l'amour. — Mais comment se représenter qu'un homme puisse arriver à ce faite de connaissance et de puissance en Dieu sans amour ? Ici encore, ne sommes-nous point en face d'une supposition impossible ? Non ; la foi des premiers jours peut se développer plus ou moins exclusivement dans le sens de l'in-

telligence (v. 2^a), ou dans celui de la force de volonté (v. 2^b), aussi bien que dans celui de la sensibilité (v. 1); comparez Luc 9.54, où Jacques et Jean demandent au Seigneur de faire descendre le feu du ciel sur la bourgade samaritaine. Il y a là de la foi, mais où est la charité? C'est ce que leur montre Jésus. Ou bien il y a des croyants qui peuvent avoir conservé le don de prophétiser, de chasser les démons, de faire des miracles, tout en n'étant plus aux yeux de Celui qui sonde les cœurs et les reins, que des ouvriers d'iniquité (comparez Matthieu 7.22). Aujourd'hui encore on peut être un théologien célèbre, l'instrument de puissants réveils, l'auteur de très belles œuvres dans le règne de Dieu, un missionnaire dont le nom remplit le monde; si dans toutes ces choses l'homme se cherche lui-même et que ce ne soit pas le souffle divin de la charité qui l'anime, aux yeux de Dieu ce n'est là que du *paraître*, non de *l'être*. — L'apôtre va plus loin encore.

13.3 Et si je distribuais^a tous mes biens et que je livrasse mon corps pour être brûlé^b, mais que je n'eusse pas la charité, cela ne me sert de rien.

L'apôtre arrive ici aux actes qui paraissent avoir la plus grande valeur, parce qu'ils semblent identiques avec la charité elle-même. Dans le premier, c'est l'office de *l'ἀντίληψις* de *l'assistance* (12.28), s'élevant au sacrifice le plus magnanime, le don complet des biens en faveur des pauvres. Il faut lire, non le présent *ψωμίζω*, mais l'aoriste : *ψωμίσω*. Le second désigne un don sommaire accompli une fois pour toutes; le premier s'appliquerait mieux à un don continu de tous les jours; *ψωμίζειν*, réduire en morceaux pour distribuer. *Edwards* observe avec raison que ce terme implique deux choses : 1° le don fait de sa propre main; 2° à une multitude. — Enfin au sacrifice des biens fait aux hommes, Paul ajoute le sacrifice suprême, celui de la vie, fait à Dieu. Comment faut-il se représenter ce sacrifice? Serait-ce celui d'un homme qui se jette dans une maison en feu pour sauver un

^aT. R. avec K : *ψωμίζω*; tous les autres : *ψωμίσω*.

^bT. R. avec C K : *καυθισωμαι* (*afin que je sois brûlé*); D E F G L : *καυθησομαι* (même sens); **N** A B : *καυχησωμαι* (*afin que je me glorifie*).

malade ? Mais le ἵνα, *afin que*, paraît impliquer l'intention de périr. Il s'agit plutôt de l'acceptation du martyre. S'il y a un cas où la leçon alexandrine doit être écartée sans hésitation, c'est celui de la variante καυχῆσθαι, *afin de me glorifier*. Ou bien les copistes ont lu χ pour θ, ou bien plutôt ils se sont trop hâtés d'introduire la raison qui annulerait la valeur du martyre et ont anticipé sur les mots suivants, *mais que je n'aie pas la charité*, qui deviennent superflus. Dans aucun des cas signalés précédemment, la cause énoncée de nullité n'est autre que l'absence d'amour ; elle est aussi la seule qui convienne au contexte. C'est encore ici l'un de ces cas où Westcott et Hort, en soutenant cette leçon abandonnée par Lachmann et Tischendorf eux-mêmes, n'ont fait que prouver le fâcheux effet du parti pris. Il est probable qu'entre les leçons καυθῆσθαι de C K (conjonctif futur) et καυθήσομαι des gréco-lat. (indicatif futur), il faut préférer la seconde. La forme du conjonctif futur est un barbarisme qui ne se trouve que chez les écrivains postérieurs. L'indicatif avec ἵνα se trouve souvent dans le N. T. (9.15 ; Galates 2.4 ; 1 Pierre 3.1, etc.)

Mais comment de tels actes peuvent-ils être accomplis autrement que par amour ? Le sacrifice des biens peut être accompli par l'esprit d'ostentation ou provenir d'un désir de justification propre, et, par conséquent, être dicté par un tout autre sentiment que l'amour. Il peut également en être ainsi du sacrifice de la vie. Qu'on se rappelle le bûcher de Peregrinus, chez Lucien, ou celui de cet Hindou qui se fit brûler à Athènes, sous Auguste, et dont on montrait la tombe, d'après Strabon, avec une inscription pompeuse racontant comment « il s'était immortalisé lui-même ». Le païen Lucien appelle lui-même de tels hommes δοξοὶ ἄνθρωποι. Sans doute ce n'est point à eux que pense l'apôtre, mais à un chrétien qui pousserait jusqu'à ce point l'apparence de l'amour pour Christ, tout en ne cherchant au fond que sa propre renommée ou un mérite propre aux yeux de Dieu. On connaît le trait de ce presbytre qui, en se rendant au supplice, comme confesseur de la foi, était accompagné d'un chrétien, avec lequel il était

brouillé et qui le priait de lui pardonner avant de mourir. Il lui refusait absolument la réconciliation demandée avec tant d'instance. Arrivé au lieu du supplice, il faiblit, il renie, tandis que l'autre confesse hardiment et périt à sa place. Il eût pu persister par honte du reniement et pour ne pas être taxé de lâche. Son martyre n'eût pas été pour cela mieux accueilli de Dieu. Les ruses de l'amour-propre sont insondables et trompent celui-là même qui en est l'instrument. — Le οὐδὲν ὠρελοῦμαι, *cela ne me sert de rien*, est substitué ici au οὐδὲν εἰμί, *je ne suis rien*, du v. 2, parce qu'il ne s'agit plus de la valeur de la personne, mais de celle des actes. Ce qui devait me garantir le salut, n'a aucune valeur aux yeux de Dieu, dès que le but en est le moi, sous la forme du propre mérite ou sous celle de la gloire humaine. L'amour n'accepte que ce qu'a inspiré l'amour.

Telle est la première raison propre à justifier le καθ' ὑπερβολήν du v. 31, l'excellence suprême de la voie qui s'appelle *la charité*. Les dons les plus éminents, les actes les plus héroïques ne servent à rien dès qu'ils ne sont pas inspirés par elle. La valeur absolue de la charité ressort aussi de la considération inverse : elle, sans qui tout n'est rien, produit tout à elle seule. Elle est la mère de toutes les vertus, « le lien de la perfection », comme dit Paul lui-même Colossiens 3.14.

Excellence de la charité.

Le tableau suivant n'est pas un tableau tracé à l'aventure et, en quelque sorte, à bien plaisir. Il est en rapport tout aussi étroit avec l'état des lecteurs que le passage précédent. C'est un miroir dans lequel l'Eglise doit contempler l'image humiliante de ce qu'elle est devenue en même temps que celle de l'état qu'elle doit s'efforcer d'atteindre. En le traçant, l'apôtre a constamment devant les yeux deux choses : d'un côté, la figure de celui qui a réalisé sur la terre l'idéal d'une vie de charité ; de l'autre, les péchés sans nombre contre la charité auxquels avait donné lieu à Corinthe l'exercice des beaux dons départis à cette Eglise, parce qu'il n'avait pas été su-

bordonné à cette vertu capitale. — L'apôtre commence par les deux traits essentiels qui caractérisent cette disposition, l'un au point de vue négatif, l'autre au point de vue positif.

13.4 La charité est patiente, elle est pleine de bonté. La charité n'envie point, la charité ne se vante point, la charité ne s'enfle point,

Patiente, à l'égard des torts, même répétés, du prochain ; c'est ici la victoire sur un juste ressentiment. Le terme μακροθυμεῖνε désigne le long temps d'attente durant lequel on refuse de donner cours à son θυμός. — *Pleine de bonté*, animée du besoin constant de se rendre utile ; c'est la victoire sur l'égoïsme paresseux et sur la commode satisfaction du moi. Le verbe χρηστύεσθαι, de χρηστός (χράομαι), désigne proprement la disposition à se laisser employer au service des autres. — *In tolerandis malis*, dit Calvin, par rapport au premier de ces termes ; *in conferendis bonis*, par rapport au second.

Suivent huit qualités négatives dans lesquelles est déployé le contenu du premier de ces deux termes, du μακροθυμεῖν.

13.5 n'est point malhonnête, ne cherche point son propre intérêt, ne s'aigrit point, n'impute point le mal, 6 ne se réjouit point de l'injustice. Mais elle se réjouit avec la vérité.

Le lien entre les quatre premières dispositions se discerne facilement. A l'envie, qui se porte sur les avantages d'autrui, se rattache naturellement la *jactance* à l'égard des siens propres. Le mot περπερεύεσθαι est d'origine inconnue. Peut-être est-ce une onomatopée, le redoublement de la première syllabe indiquant un vain bavardage, ou bien il est en relation avec πέρα, *au-delà*, et désigne l'acte de passer la mesure. On l'a fait provenir aussi du latin *perperam* (*præter operam*). Les interprètes y voient tantôt le vice de la précipitation, tantôt celui de la vanterie. D'autres, l'affectation, la pétulance ou la frivolité (voir *Edwards*). Le sens le plus vraisemblable est celui de l'ostentation. On comprend aisément par les passages 12.14-17 ;

21-26, l'application de ces deux premiers termes à l'état de l'Eglise de Corinthe. L'emploi inconsidéré du dicton : « Tout m'est permis », (6.12; 10.23) sert aussi à expliquer le second. De là la transition à l'*enflure*, comme source intérieure des deux défauts précédents. L'expression φυσιοῦσθαι avait été employée 4.6, pour désigner la satisfaction présomptueuse d'eux-mêmes, dont certains Corinthiens étaient remplis (comparez en général ch. 1 à 4).

Verset 5-6^a. Enfin le manque de convenance, ἀσχημοσύνη; l'oubli de la décence, des égards, de la politesse; ce terme rappelle les reproches 11.5 (la tenue des femmes), et 21-22 (la conduite dans la sainte cène). Nous verrons au ch. 14 par les limites que l'apôtre se voit forcé de tracer à l'usage de certains dons, combien ceux qui les possédaient se mettaient au-dessus des égards dus à l'assemblée et à ceux qui possédaient des dons différents et plus utiles encore. — Ces quatre termes se rapportent plutôt à l'abus des dons; les quatre suivants portent sur la vie chrétienne, en général. — Comment en lisant l'expression *ne cherche point son propre intérêt*, ne passe rappeler ce qui a été dit, ch. 8 à 10, de l'usage sans charité que faisaient plusieurs membres de l'Eglise de leur liberté spirituelle, ne se souciant nullement du salut des faibles, pourvu qu'ils pussent jouir des plaisirs qu'ils croyaient avoir le droit de s'accorder? — Le terme *s'aigrir* fait sans doute allusion aux dissensions et aux procès (ch. 6). — On a expliqué l'expression λογίζεσθαι τὸ κακόν, *compter le mal*, dans le sens de soupçonner le mal ou dans celui de le méditer afin de nuire à d'autres; mais l'article devant κακόν semble indiquer plutôt qu'il s'agit d'un mal qui est là, réalisé, que d'un mal à faire; et quant au premier sens, on a fait observer non sans raison (voir *Edwards*) qu'il faudrait plutôt ἐνθυμεῖσθαι (Matthieu 9.4). Il vaut donc mieux entendre : « ne met point en compte avec rigueur les torts qu'elle a à subir de la part du prochain » (comparez 2 Cor. 5.19; Romains 4.6). La charité, au lieu d'inscrire le mal comme dette sur le livre de compte, passe volontiers l'éponge sur ce qu'elle endure. — Enfin elle n'éprouve point une *joie* criminelle à la vue des fautes dont peuvent se rendre cou-

pables les hommes d'un parti opposé. Plutôt que d'exploiter avec empressement le tort que l'adversaire se fait ainsi à lui-même, elle s'en afflige. Cette dernière proposition est la transition à la première des cinq qualités positives qui sont indiquées ensuite.

13.7 Elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout.

Il est impossible de ne pas tenir compte du σύν, *avec*, qui entre dans la composition du verbe (συνχαίρειν (*se réjouir avec*) et de traduire simplement : se réjouit *de la vérité*. La vérité est ici personnifiée comme la charité elle-même. Ce sont deux sœurs ; quand la vérité triomphe, la charité se réjouit avec elle. On pourrait entendre par *la vérité* la prédication du salut ; mais il paraît plus naturel de lui donner ici un sens général, correspondant à celui du mot *l'injustice*, dans la proposition précédente ; il s'agit de la vérité en opposition au mensonge. L'amour préfère voir éclater et triompher la vérité, fût-elle même contraire à l'opinion qui lui est chère, que de voir subsister l'erreur qui pouvait lui être le plus utile.

Le v. 7 continue à développer le bien positif qu'accomplit la charité. C'est proprement ici que commence le développement du second trait fondamental de la charité, le χρηστεύεται, *elle est pleine de bonté*. En quatre coups de pinceau, l'apôtre trace d'une manière complète et ineffaçable le portrait de cet ange de bonté descendu du ciel. Le verbe στέγω (*tego*), *couvrir*, pourrait signifier ici, comme ordinairement chez Paul (9.12), *supporter* ; mais il serait difficile d'échapper à une tautologie avec le quatrième terme, ὑπομένειν, *endurer*. Il vaut donc mieux entendre ce mot dans le sens d'*excuser*. La charité cherche à excuser les autres, à jeter le manteau sur leurs fautes, se chargeant au besoin de tout ce qui en peut résulter de pénible. Cette manière d'agir est expliquée par le terme suivant : *elle croit tout*. Ce terme de croire se rapporte ordinairement à Dieu ; il désigne ici en apparence la confiance en l'homme ; mais en réalité cette confiance a pour objet le divin dans l'homme, tout ce qui reste en lui de l'image de Dieu.

Car c'est là ce qui engage la charité à interpréter plutôt en bien la conduite du prochain. — Naturellement cette foi ne va que jusqu'au point où la vue l'arrête en lui montrant distinctement le contraire du bien qu'elle aimait à supposer. Mais, alors même, la tâche de la charité n'est point achevée : là où elle doit cesser de croire, elle *espère* encore. Tout en constatant avec douleur le triomphe actuel du péché, elle conserve l'espérance de la victoire future du bien. — Et, dans cette généreuse espérance, elle ne se *lasse* point ; elle tient bon, ὑπομένει. S'associant à la longanimité divine, elle supporte avec persévérance ; ὑπομένειν, littéralement *tenir bon sous* (le fardeau). Il s'agit ici, non du mal en général, comme dans le στέγει, mais des torts dont on souffre personnellement. Par cette dernière expression, l'apôtre revient à celle par laquelle il avait commencé : l'amour est patient, et il trouve là la transition à la troisième idée de ce chapitre : la permanence objective de la charité.

La permanence éternelle de la charité.

La durée absolue de la charité est développée dans ces derniers versets, d'abord en opposition à celle des dons, puis même en contraste avec les deux autres vertus fondamentales, la foi et l'espérance. Ainsi s'achève la démonstration de cette pensée : La charité est le chemin souverainement excellent.

13.8 La charité ne périt^a jamais. Quant aux prophéties^b, elles seront abolies; quant aux langues, elles cesseront; quant aux connaissances, elles seront abolies^c. 9 Car^d nous ne connaissons que partiellement et nous ne prophétisons que partiellement. 10 Mais quand le parfait sera arrivé^e, ce qui est partiel sera aboli.

^aT. R. avec D E F G K L It. : εκπιπτει ; **N** A B C : πιπτει.

^bB : προφητεια καταργηθησεται (la prophétie sera abolie).

^c**N** A F G : γνωσεις καταργηθησονται (les connaissances seront abolies), au lieu de γνωσις καταργηθησεται (la connaissance. . .) dans B D K L.

^dK L lisent δε (mais), au lieu de γαρ (car).

^eT. R. lit ici avec K L Syr. : τοτε (alors).

Les premiers mots *ne périt jamais* sont comme le thème du passage suivant. C'est pourquoi le sujet, la charité, est répété. La meilleure preuve de la valeur absolue de la charité, c'est son éternelle permanence en opposition à tout le reste, même à ce qu'il y a de plus excellent ; et la persévérance subjective de la charité chez le fidèle (v. 7) est comme le prélude de cette permanence objective. — Il semble que le verbe devrait être au futur ; mais le présent est ici, comme souvent, celui de l'idée. — Les deux leçons : πίπτει et ἐκπίπτει ont à peu près le même sens : la première cependant est plus simple et plus vraisemblable. Une allusion au sol, d'où la chute a lieu (ἐκ), n'est pas nécessaire. Le verbe πίπτειν, *tomber*, ne peut, comme le veut *Holsten*, se rapporter uniquement à la valeur de la charité, dans ce sens : Elle ne perd jamais son prix. Les antithèses suivantes *seront abolies, cesseront* prouvent clairement que c'est de sa *durée* qu'il s'agit. On cessera de prophétiser, de parler en langues, mais non d'aimer. Le caractère passager des dons, même des plus éminents, comme la prophétie et la connaissance (entre lesquels Paul introduit, comme don inférieur, le parler en langues), prouve leur valeur relative et secondaire. Le *Vatic.* lit le singulier προφητεία ; tous les autres documents ont le pluriel. — A quelle époque se rapporte l'abolition de la prophétie ? Si l'on consulte l'histoire, elle paraît répondre : vers la fin du II^e et durant le III^e s. Car la *Didaché des Douze apôtres* nous montre encore les prophètes en pleine activité dans la première moitié du II^e s. Mais la réponse de l'apôtre, au v. 10, fait certainement coïncider l'abolition de la prophétie, ainsi que celle des langues et de la connaissance, avec l'avènement de l'état parfait ; par conséquent avec la venue glorieuse de Christ qui amènera cet état. On aura beau faire, on ne parviendra point à statuer un intervalle entre l'abolition annoncée au v. 8 et le τὸ τέλειον ἐλθεῖν, l'arrivée de la perfection, du v. 10. Mais si, d'après ce texte, l'abolition totale des dons ne peut avoir lieu avant la fin de l'économie présente, il peut se produire une modification dans leur apparition phénoménale. La comparaison même dont se sert l'apôtre au v. 11 peut aisément conduire à l'idée d'une métamorphose graduelle qui s'opérera

dans leur mode de manifestation. Car le *parler* de l'enfant, sa manière de *sentir* et de *raisonner*, ne font pas subitement place aux facultés analogues de l'homme fait ; le changement s'opère à ces trois égards insensiblement et progressivement. Ainsi les dons spirituels accordés à l'Eglise primitive, tout en accompagnant et soutenant l'Eglise jusqu'au seuil de l'état parfait, ne doivent pas nécessairement le faire sous la même forme qu'au commencement. La prophétie peut se transformer en une prédication vivante ; le parler en langues se produire sous la forme de la poésie et de la musique religieuses ; la connaissance, continuer à accomplir sa tâche par l'enseignement catéchétique et théologique de la vérité chrétienne (voir au ch. 14, conclusion).

En parlant des langues, Paul substitue à l'expression *καταργεῖσθαι*, *être aboli*, le terme *παύεσθαι*, *se reposer*, *se taire*. Cette agitation fébrile des discours en langues, qui exaltait l'Eglise de Corinthe, se calmera. — La leçon *γνώσεις*, *les connaissances*, du *Sinaït.* et des gréco-lat., est envisagée par la plupart, par *Tischendorf* lui-même, comme une assimilation aux substantifs précédents. Mais l'on n'a pas tenu assez compte des observations de *Rückert*. Ce n'est pas *la* vraie connaissance qui cessera ; ce sont seulement les fragments divers de connaissance, reçus ici-bas (*γνώσεις*), qui passeront pour faire place à la connaissance parfaite (v. 12).

Verset 9. La leçon *γάρ*, *car*, est évidemment préférable au *δέ*, *or*, des byz. L'apôtre veut expliquer la raison pour laquelle aura lieu cette abolition. La prophétie ne lève à chaque fois qu'un coin du voile qui couvre le plan de Dieu et son accomplissement final. De même les actes isolés de connaissance pneumatique ne saisissent que fragmentairement la vérité du salut, et par conséquent chaque point particulier de ce grand fait. Même pour posséder la connaissance complète d'un point, il faudrait connaître distinctement le tout. Or cette pleine et seule vraie connaissance ne nous est point accordée dans l'économie actuelle. Quant aux langues, l'apôtre n'estime pas nécessaire de justifier leur disparition. La raison en est trop

évidente : c'est leur caractère extatique. On n'est ravi en extase que parce que l'on ne vit pas encore en plein dans la réalité du divin. Quand on vit en Dieu, on est en lui sans sortir de soi. C'est la raison pour laquelle il n'y a pas d'extase dans la vie de Jésus, du moins depuis son baptême.

Verset 10. Mais bien loin d'être pour l'Eglise un appauvrissement, cette perte des dons coïncidera au contraire avec la mise en possession de la richesse parfaite ; ce sera l'imparfait s'absorbant dans le parfait. En opposition au terme ἐκ μέρους, *le partiel*, on attendrait τὸ πᾶν, *le tout*, le complet. Mais ce n'est pas sans raison que l'apôtre dit τὸ τέλειον, *le parfait*, substituant l'idée de la perfection en qualité à celle du complet en quantité. C'est que la connaissance future différera de celle d'ici-bas par le *mode*, encore plus que par l'*étendue*. Notre regard n'embrassera pas seulement la totalité des faits divins ; mais il les contempera du centre, et par conséquent dans leur essence réelle. Non seulement aujourd'hui nous ne connaissons que des fragments, mais nous ne les discernons eux-mêmes qu'indistinctement. — L'aoriste ἔλθῃ, *sera arrivé*, fait allusion à un moment déterminé et positivement attendu, qui ne peut être que celui de la Parousie. — L'apôtre fait sentir par une comparaison la nécessité de cette substitution du parfait à l'imparfait.

13.11 **Quand j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je sentais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant^a ; quand je suis devenu homme, j'en ai fini avec ce qui était de l'enfant.**

La croissance naturelle de l'homme est une image de celle de l'Eglise ; l'une et l'autre s'accomplissent d'après la même loi, celle du développement et de la transformation. A mesure que les facultés, en se développant, acquièrent un mode d'activité supérieur, le mode antérieur tombe de lui-même. — Il me paraît évident, ainsi qu'à beaucoup d'interprètes, que par les trois termes λαλεῖν, *parler*, φρονεῖν, *sentir, aspirer* (ce terme exprime l'unité du sentiment, de la pensée et de la volonté), et λογίζεσθαι, *raison-*

^aT. R. avec E F G K L P Syr. lit ici δε (*mais*) qu'omettent **N** A B D.

ner, l'apôtre fait allusion aux trois dons indiqués v. 9 à 11 ; le *parler* répond aux langues, l'*aspiration* à la prophétie et le *raisonnement* à la connaissance. Le don des langues est dans le domaine divin comme le balbutiement de l'enfant dans sa première jouissance de la vie. La prophétie, dont le regard plonge dans la perfection à venir, répond à l'ardente aspiration du cœur enfantin qui s'élanche dans la vie, attendant d'elle la joie et le bonheur ; et la connaissance, qui s'efforce de pénétrer la vérité divine, correspond aux raisonnements naïfs par lesquels la pensée de l'enfant cherche à se rendre compte des choses. C'est donc sans raison que *Holsten* objecte à cette triple corrélation qui saute aux yeux, l'absence prétendue de rapport entre le φρονεῖν, *aspirer à*, et la prophétie. — Le verbe actif κατήργηκα, *j'ai aboli, j'ai mis fin à*, indique la spontanéité de ce dépouillement. Comme c'est avec orgueil que le jeune homme secoue les puérités de l'enfance, ainsi c'est avec une intime satisfaction que l'homme fait substituer l'activité virile de la profession qu'il a embrassée aux rêves passionnés, de l'enfance et de la jeunesse. Voilà l'image de ce qu'éprouveront les fidèles lorsque se dévoilera à eux, à la venue de Christ, l'état parfait auquel ils se préparent. Ils laisseront volontiers tomber alors tous ces rudiments de la vie pneumatique, dont ils s'étaient réjouis, enorgueillis peut-être, comme on le faisait à Corinthe. C'est d'ici que nous pouvons comprendre parfaitement la fine allusion 1.7 — *M. Sabatier (l'Apôtre Paul, p. VII)*, ne comprenant pas la comparaison que fait l'apôtre, pense qu'il parle ici de lui-même, qu'il veut caractériser son état spirituel immédiatement après sa conversion, et cela dans le même sens où il a appliqué l'image de l'enfant à l'état spirituel des Corinthiens 3.1 et suivants. Il trouve ainsi dans notre v. 11 une preuve des changements considérables qui s'étaient opérés dans les convictions de l'apôtre depuis le moment de sa conversion jusqu'à celui où il écrit cette lettre^a. — Un pareil malentendu cherche son pareil.

Le verset suivant contient l'explication de cette comparaison.

^a« Il s'agit ici, dit-il, comme les passages parallèles le prouvent, de l'enfance et de l'âge mûr dans la vie chrétienne ».

13.12 Car nous voyons présentement par le moyen d'un miroir obscurément, mais alors ce sera face à face ; présentement je connais partiellement, mais alors je connaîtrai comme j'ai été aussi connu.

C'est à tort, me paraît-il, que l'on applique ordinairement les deux parties de ce verset au don de la connaissance. Pourquoi l'apôtre omettrait-il dans cette application le don de prophétie ? Nous constaterons que les expressions de la première moitié du verset s'appliquent à ce dernier don, tout aussi naturellement que celles de la seconde à la connaissance. Quant aux langues il les omet, comme déjà au v. 9. Il ne lui paraît pas nécessaire de revenir expressément sur leur disparition future. — L'objet du βλέπειν, *voir*, est ici Dieu lui-même, avec son plan de salut et de gloire envers nous. Les miroirs chez les anciens étaient métalliques ; ceux que l'on fabriquait à Corinthe avaient une célébrité. L'image qu'ils présentaient ne pouvait jamais être parfaitement distincte. Il n'y a aucune raison de penser ici avec Rückert à une fenêtre formée d'un verre semi-transparent ou d'un carreau de corne. Tertullien l'a déjà entendu ainsi : *Velut per corneum specular* (voir Edwards). Le δία, *au travers*, sur lequel on s'est appuyé en faveur de ce sens, peut signifier *par le moyen de*. Ou bien aussi l'expression *au travers de* peut provenir de ce que l'image semble être placée derrière la surface du miroir. — Nous ne percevons, dit l'apôtre, les choses divines qu'au moyen de leur image dans un miroir. Platon avait déjà exprimé une idée semblable dans sa fameuse comparaison de la caverne. Cette image signifie deux choses : une connaissance d'un caractère *médiat* et par là même toujours plus ou moins *confuse*. — Ἐν αἰνίγματι, littéralement sous forme d'énigme. Le mot αἰνίγμα désigne une parole qui, sans dire expressément la chose, la laisse deviner. Il fait donc ressortir l'obscurité relative de la manifestation des choses divines, que nous possédons actuellement. Si l'on applique cette expression au don de connaissance uniquement, on verra dans *le miroir*, avec les uns, l'espace et le temps, ces formes nécessaires de toutes nos intuitions, ou aussi les catégories de la raison qui déterminent tous ses pro-

cédés ; Paul aurait ici devancé Kant. Ou, selon d'autres, Paul penserait aux faits de l'histoire sainte comme manifestations du caractère et de l'essence de Dieu, ou bien aux révélations scripturaires en général. *Holsten* réunit ces deux dernières interprétations. Mais n'arrivons-nous pas à une explication plus naturelle des expressions de l'apôtre, si nous les appliquons au don de prophétie ? L'image dans le miroir répond dans ce cas au tableau intérieur que l'Esprit de Dieu fait surgir dans l'âme du prophète au moment de la vision et dans lequel lui est révélée la pensée divine. Et l'expression *sous forme d'énigme*, que nous avons traduite par *obscurément*, rend exactement le caractère d'un pareil tableau. Le prophète devait à chaque fois appliquer toute son attention à la vision pour en dégager l'idée du fait qui lui était révélé (comparez 1 Pierre 1.10-11). Ce qui me paraît confirmer ce sens, c'est l'analogie des expressions employées par Paul avec celles du Pentateuque, en particulier dans le passage Nombres 12.6-8, où l'Éternel dit : « S'il y a quelque prophète, je me ferai connaître à lui ἐν ὁράματι, *en vision*, et je lui parlerai ἐν ὕπνῳ, *par songe* ; mais il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse. . . Je parle avec lui στόμα κατὰ στόμα, *bouche à bouche*, et il me voit ἐν εἶδει, *de vue*, et non δι' αἰνιγμαμάτων, *par énigmes* (représentations confuses). » A cette vue médiate du divin par le moyen du tableau prophétique, l'apôtre oppose l'intuition immédiate qui sera le caractère de la contemplation future ; et il emploie ici des expressions qui rappellent ce que dit l'A. T. du mode de communication incomparable entre Dieu et Moïse (Deutéronome 34.10 : *bouche à bouche*, et Exode 33.11, ἐνώπιος ἐνώπιῳ, *face à face*). La communication que Dieu accordait à Moïse, et à Moïse seul, était comme une anticipation du mode d'intuition final ici décrit (comparez Nombres 12.8 (LXX) : καὶ τὴν δόξαν τοῦ κυρίου εἶδε, *et il a vu la gloire du Seigneur*).

La seconde partie du verset se rapporte au don de connaissance. Au mode fragmentaire, successif, analytique, discursif de notre connaissance actuelle, est opposé le caractère intuitif, central, complet et parfaitement

distinct de la connaissance future. Le verbe γινώσκω, proprement *j'apprends à connaître*, indique l'effort et le progrès. Puis Paul substitue au verbe simple et actif γίνωσκω, le composé ἐπιγινώσκω avec la forme moyenne pour désigner la connaissance à venir comme complètement assimilée : mettre le doigt sur l'objet, de manière à le posséder tout entier. Et, pour donner l'idée la plus complète de ce genre de connaissance, il use du rapprochement le plus hardi qu'il soit possible de concevoir, identifiant la connaissance que nous aurons de Dieu avec celle qu'il a lui-même présentement de nous. Le καθώς, *selon que, comme*, indique le caractère immédiat et parfaitement distinct, et le καί sert à accentuer encore la notion de l'identité. — La première du singulier est substituée dans cette seconde partie du verset à celle du pluriel, *nous voyons*, pour mieux accentuer l'intimité absolue de cette relation toute personnelle. Meyer, Kling, Hofmann, Holsten pensent que l'aoriste *j'ai été connu* se rapporte au moment de la conversion (comparez Galates 4.9); mais ce sens restreint est peu naturel dans notre passage. Paul parle de la connaissance que Dieu a de l'homme durant le cours de sa vie entière. Au point de vue de la vie à venir où nous place le contexte, cette connaissance lui apparaît comme un passé. — Que devenait à cette pensée toute cette supériorité de connaissance et de parole dont s'enorgueillissaient si volontiers les Corinthiens (comparez 1.5,7)? Comme les vagues lueurs de l'aube font place à l'éclat du soleil levant, ainsi ces intuitions confuses et ces connaissances brisées dont ils se glorifient, s'évanouiront à la clarté de la vue immédiate accordée au moment de la Parousie (Ἰ' ἀποκάλυψις 1.7). Que restera-t-il alors de l'état présent? Rien? Non; ce serait dire que tout le travail actuel est inutile pour le fidèle. Quelque chose restera, sans doute; mais ce ne seront pas les dons, ce seront les vertus qui constituent les éléments essentiels du caractère chrétien, sans lesquelles, comme dit Heinrici, la personne chrétienne elle-même est supprimée.

13.13 Mais maintenant la foi, l'espérance, la charité, ces trois-là demeurent ; mais la plus grande des trois, c'est la charité.

Comme Paul le fait si souvent (1 Thess. 1.3 ; 2 Thess. 1.3-4 ; Colossiens 1.4-5), il résume ici la vie chrétienne en ces trois dispositions : la *foi*, qui saisit le salut comme déjà accompli, le Christ venu ; l'*espérance*, qui s'élanche vers la portion du salut à accomplir encore, le Christ revenant ; la *charité* enfin, qui embrasse le Christ permanent et en Lui tous les êtres et qui est déjà le salut lui-même réalisé dans l'individu. Voilà les trois éléments de la vie chrétienne qui ne passeront point avec l'arrivée de l'état parfait. *Holsten* s'est demandé, à bon droit, pour quelle raison Paul fait intervenir ici la comparaison de la charité avec ces deux autres vertus, tandis que, d'après l'ensemble du passage, il n'était appelé à la comparer qu'avec les dons ; et il se livre à une élucubration assez subtile d'après laquelle la foi remplacerait, durant toute l'ère actuelle, la connaissance des premiers jours, et l'espérance des prophéties de l'époque apostolique. Il n'y a pas dans le texte la moindre trace de cette idée, qui est d'ailleurs exclue par le vrai sens du mot *demeurer*. La réponse me paraît simple. Pour élever souverainement la charité, Paul l'oppose non seulement aux dons qui passent, mais encore aux vertus qui demeurent tout comme elle, et déclare sa supériorité même sur celles-ci. — La particule $\nu\upsilon\nu\iota$ δέ, *mais maintenant*, pourrait être prise dans le sens temporel, comme elle l'est peut-être quelquefois chez Paul (*voir Rückert* à 5.11). Il faudrait alors expliquer ainsi : « Mais *dans le temps actuel* demeurent foi, espérance, charité ». Voici ce qui rend ce sens inadmissible. Ces trois vertus sont opposées aux trois dons précédents qui doivent cesser avec l'ère future et ne pas entrer dans l'état parfait. Or si ces trois vertus n'appartenaient aussi qu'à l'époque actuelle, il n'y aurait aucun contraste à établir sous le rapport de la durée entre elles et les dons. Il faut donc donner à cette particule un sens logique ; la comparaison de la charité avec les deux autres vertus renferme l'indication d'un élément nouveau, du vrai état des choses. « En réalité, voici ce qui demeure, et nul-

lement ce que vous croyez. » Le contraste entre les vertus et les dons est également accentué par l'apposition τὰ τρία ταῦτα, c'est-à-dire : « ces trois-là, et non point les trois dons desquels nous venons de parler ». Ce qui n'a que le caractère intellectuel, oratoire ou lyrique est passager ; ce qui édifie, ce qui produit le renoncement, le don de soi-même à Dieu et aux hommes, voilà ce qui demeure.

Comment entendre l'expression *demeurer* ? Au premier coup-d'œil on est disposé à lui donner, en opposition à l'abolition des dons, le sens le plus absolu : *demeurent* éternellement. Les dons seront abolis à la venue de l'état parfait ; mais ces trois vertus demeureront dans l'état parfait lui-même. Mais contre cette idée s'élève une objection qui dès les premiers temps a frappé tous les exégètes. C'est que, d'après saint Paul, la foi, dans l'état parfait, doit faire place à la vue (2 Cor. 5.7) et l'espérance à la possession (Romains 8.24). D'après cela, la foi et l'espérance passeraient aussi bien que les dons. On a cherché de diverses manières à résoudre cette difficulté. *Osiander* imagine de distinguer deux époques dans l'état parfait, l'une comprenant le règne de mille ans, l'autre commençant à la fin de ce règne et appartenant à l'éternité. Les dons cesseraient au seuil de la première de ces époques ; la foi et l'espérance seulement au commencement de la seconde. Mais le texte n'offre pas le moindre indice de cette distinction ; l'état parfait y est présenté comme une ère unique dont les dons seuls sont exclus. Plusieurs, comme *Bèze*, *Bengel*, *Rückert*, rapportent le terme μένειν, *demeurer*, à toute la durée de l'économie actuelle. Mais que devient dans ce cas l'opposition entre les trois vertus qui demeurent jusqu'à la fin de la période présente et les trois dons qui doivent cesser à la venue de l'état parfait ? — Plusieurs interprètes, comme *Calvin*, *Holsten*, *Heinrici*, sont ainsi amenés à prendre le mot *demeurer* dans un sens logique. Ces trois choses, dit *Holsten*, restent en pleine valeur, tandis que les dons perdent la leur, que la connaissance est remplacée par la foi et la prophétie par l'espérance. Mais si cette explication doit offrir un sens clair, elle revient toujours à faire dire

à Paul que les dons devaient cesser avec les premiers siècles, tandis que la foi et l'espérance devaient conserver jusqu'à aujourd'hui et jusqu'à la fin de cette économie leur valeur. Comment ne voit-on pas que par cette opposition la notion de *temps* reste toujours attachée au mot *demeurer*, dont elle est en effet inséparable dans ce contexte ? Car elle ressort de l'antithèse évidente du mot *demeurer* avec les verbes précédents : *cesseront, seront abolis, j'ai aboli*. C'est ce qu'ont senti la plupart des interprètes, tout en reconnaissant la difficulté d'accorder la permanence de la foi et de l'espérance avec les autres paroles de Paul dans lesquelles est enseignée leur transformation et par conséquent leur cessation future. *Grotius* observe que la foi et l'espérance, tout en se transformant formellement, demeureront dans leurs *fruits*. D'après *Hofmann* également, l'expression de Paul se justifierait en ce que le *croyant* demeure dans le voyant, comme l'espérant dans le possédant ; car la vue est venue par la foi et la possession par l'espérance. Mais n'est-ce pas forcer le sens du mot *demeurer* ? Et ne pourrait-on pas en dire autant des dons ? — *Meyer*, à peu près de même : Ces vertus demeureront dans le salut que nous avons obtenu par leur moyen, et puis encore dans ce sens : que la foi reste le moyen éternel de notre communion avec Christ et que l'espérance ne cessera jamais d'entrevoir de nouvelles perspectives de gloire, même dans l'état parfait. *Kling* (dans la Bible de *Lange*) me semble dire mieux encore : Tandis que l'amour est la possession réelle du divin, la foi et l'espérance se rapportent à son acquisition ; or cette acquisition serait-elle un fait qui puisse jamais cesser ? — En effet, les biens éternels ne sont pas semblables à un sac de pièces d'or, que l'on reçoit une fois pour toutes. L'essence permanente de la créature est de n'avoir rien par elle-même, d'être éternellement impuissante et pauvre ; à chaque instant elle doit reprendre possession de Dieu par la foi qui ressaisit ses manifestations déjà accomplies, et par l'espérance qui se prépare à saisir ses manifestations nouvelles. Ce n'est pas une fois pour toutes, c'est *continuellement* que dans l'éternité la foi se transforme en vue et l'espérance en possession. Ces deux vertus demeurent donc pour revivre incessamment.

Mais malgré cette permanence de la foi et de l'espérance, la palme appartient à la charité, comme à *la plus grande des trois*. L'apôtre ne dit pas la plus durable, puisque la durée de toutes trois est absolue. Le *τούτων* pourrait se rapporter aux deux autres vertus seulement; *μείζων* aurait alors son sens régulier de comparatif: «*plus grande* qu'elles deux». Mais comme *τούτων* se rapporte nécessairement à *τρία ταῦτα*, il faut donner à *μείζων* le sens superlatif: «*la plus grande* des trois» (comparez Matthieu 18.4). On a expliqué de plusieurs manières cette supériorité de la charité. Les uns, comme *Calvin*, disent: plus grande en vertu de sa durée éternelle; mais cette durée appartient aussi, comme nous venons de le voir, aux deux autres. D'autres: parce que la foi et l'espérance n'appartiennent qu'à la vie intérieure de l'individu, tandis que la charité exerce une influence salutaire au-dehors (*Meyer, Heinrici, Holsten*). Mais la foi n'est-elle pas aussi une force active au-dehors? *De Wette*: parce que l'amour est, d'après le v. 7, le vrai principe de la foi et de l'espérance. Mais au v. 7 la foi et l'espérance se rapportaient uniquement à la conduite envers le prochain, et non à l'appropriation du salut et à la relation avec Dieu. D'après Paul, c'est au contraire la foi qui est le principe et de l'espérance et du véritable amour (Galates 5.6). — Nous venons de voir que la foi et l'espérance demeurent continuellement, mais en se transformant incessamment, l'une en vue, l'autre en possession. Il n'en est pas ainsi de la charité. L'amour ne voit, n'acquiert pas le divin, il *l'est*. Dieu ne croit pas, n'espère pas, mais il aime. L'amour appartient à son essence. Comme Dieu lui-même, il ne pourrait changer de nature qu'en s'altérant. L'amour est le but par rapport auquel les deux autres vertus ne sont que des moyens, et cette relation persiste en dedans de la perfection elle-même. Voilà pourquoi il est le plus grand, et voilà pourquoi aussi l'apôtre a appelé la charité et le travail de la charité: «*Le chemin par excellence*». Aussi reprend-il, 14.1, en disant: «*Poursuivez la charité*». Par ce verset, l'apôtre revient, comme nous l'avons dit, de la digression sur la charité, à son sujet proprement dit: l'usage des dons spirituels. Il les a maintenant placés sous l'égide du

seul principe qui puisse en rendre l'exercice vraiment bienfaisant et les suppléer au besoin, s'ils venaient jamais à manquer.

3. règles pratiques pour l'exercice des dons (ch. 14)

Dans 12.31, Paul avait recommandé la recherche des dons spirituels, comme conséquence de toute la tractation du ch. 12 ; puis il avait passé à la recommandation capitale : marcher en toutes choses dans la charité. Maintenant il arrive aux directions pratiques plus spéciales qu'il a à donner à l'égard de l'usage des dons, et c'est de la charité qu'il tire la règle générale d'où il les fait toutes découler.

a) L'utilité comparée du don des langues et de la prophétie (v. 1 à 25)

14.1 Recherchez la charité ; mais désirez les dons spirituels et surtout de prophétiser.

La règle générale est celle-ci : Chacun doit rechercher surtout les dons les plus propres à contribuer à l'utilité commune. C'est là le principe que Paul applique avant tout à l'appréciation des deux dons qui paraissent avoir joué alors le rôle le plus considérable dans la vie de l'Eglise de Corinthe, la glossolalie et la prophétie. Et comme ce qui est intelligible est évidemment supérieur, au point de vue de l'édification, à ce qui ne l'est

pas, il conclut sans hésiter à la supériorité de la prophétie, et même à l'exclusion de la glossolalie, s'il ne se présente pas un moyen de la rendre intelligible.

Il y a contraste entre les termes διώκειν, *poursuivre*, et ζηλοῦν, *aspirer* à. Le premier se rapporte à quelque chose d'indispensable; le second à une faculté simplement désirable (voir à 12.31). La relation évidente entre notre verset et celui-là ne permet pas de restreindre, comme l'ont voulu Rückert, Ewald, etc., le sens de πνευματικά (les dons spirituels) à la glossolalie. La prophétie ne peut être mise en dehors des *pneumatica*, comme si elle devait être recherchée *plus qu'eux*. Elle est comprise dans cette expression qui désigne les dons spirituels en général (12.31); l'apôtre pense particulièrement sans doute à la glossolalie, à la prophétie et à l'enseignement. Le mot μᾶλλον, *plutôt*, n'exclut donc pas la recherche de ces deux derniers dons; il l'implique au contraire. — Au lieu de ἵνα, *afin que*, Paul aurait pu mettre tout simplement: « Désirez surtout la prophétie ». Mais sa pensée est proprement celle-ci: « Recherchez les états d'inspiration, et cela surtout dans le but d'arriver à posséder le meilleur des dons, celui de prophétiser ».

Pourquoi, entre ces dons, tous désirables, la prophétie occupe-t-elle le premier rang? C'est ce qu'explique le passage suivant où Paul montre l'infériorité du don des langues par rapport à la prophétie; et cela d'abord quant à l'édification de l'Eglise, 14.2-20; puis quant à la conversion des personnes étrangères à l'Eglise (14.21-25).

Infériorité du don des langues, quant à l'édification.

14.2 Car celui qui parle en langues ne parle pas aux hommes, mais à Dieu; car personne ne le comprend; mais en esprit il profère des mystères.
3 Mais celui qui prophétise, profère pour les hommes édification, exhortation et consolation.

Paul caractérise ici le *mode* d'action des deux dons. Le glossolale s'adresse à Dieu, et cela dans un langage que nul homme ne comprend, tellement que ce qu'il dit reste mystère pour tous ceux qui l'écoutent ; le parler en langue est en quelque sorte un monologue pneumatique. Il est impossible d'appliquer ici le sens que *Meyer, Holsten, etc.*, donnent au mot *langue*, qui désignerait selon eux l'organe matériel de la parole. Comment l'apôtre voudrait-il dire que celui qui parle en remuant la langue, parle à Dieu ! Ce mot désigne le langage extatique qui fleurissait à Corinthe. Le singulier s'applique à chaque cas particulier ; le pluriel (γλώσσαις λαλεῖν), au don en général. Lorsqu'un homme parle en langage ordinaire, sa pensée s'adresse à ceux qui l'entourent ; mais quand il parle dans cette langue particulière, sa pensée est tournée vers Dieu uniquement. Et la preuve, c'est que personne ne comprend ce genre de manifestations. *Wieseler* a compris le mot ἀκούειν, *entendre*, dans le sens physique et conclu de ce terme que les glossolales ne parlaient qu'à voix basse. Mais 13.1, Paul les compare à l'airain qui résonne et à la cymbale retentissante et, au v. 8, au son éclatant de la trompette qui donne le signal du combat. Ἀκούειν, *entendre*, a donc ici, comme si souvent, le sens de comprendre (comparez Genèse 11.7 (LXX) : « Afin qu'ils n'entendissent pas chacun la voix de son prochain » ; Matthieu 13.13, etc.). — Ce passage est également incompatible avec l'idée de langues étrangères réellement existantes ; car il eût fort bien pu se trouver à Corinthe une personne qui comprît la langue étrangère employée par un glossolale. — Le δέ, à la fin du v. 2, est adversatif : « *Mais*, bien loin d'être compris, il dit des mystères ». Ce terme de *mystère* est employé ici dans un sens dérivé. Il désigne ordinairement les plans divins qui demeurent un secret pour les hommes, tant que Dieu ne les leur a pas révélés ; il se rapporte ici aux secrets d'un homme par rapport aux autres hommes. Ce que dit le glossolale, demeure entre Dieu et lui et reste un mystère pour les auditeurs. — On peut expliquer le datif dans le sens de *par* l'esprit — ce serait alors l'Esprit divin en tant que dirigeant l'esprit de l'homme — ou bien on peut traduire : *en esprit* ; c'est alors l'esprit du glossolale lui-

même qui est ravi en extase et en quelque sorte élevé momentanément au-dessus du travail de l'intelligence (comparez Apocalypse 1.1). Ce second sens est plus naturel, vu le manque d'article ou de préposition devant le substantif. On voit que l'état du glossolale était celui d'un entretien infatigable avec Dieu. On a rapproché avec raison de notre passage Romains 8.26-27, où l'apôtre parle des soupirs inexprimables par lesquels intercède le Saint-Esprit dans le cœur du croyant ; seulement il ne faut pas conclure de ce rapprochement, avec *Holsten*, que la glossolalie ne consistait qu'en des soupirs confus. Tout notre chapitre montre qu'il y avait langage proprement dit.

Verset 3. Il en est autrement de celui qui prophétise ; il s'adresse aux hommes pour leur communiquer de la part de Dieu une grâce, une lumière, une force nouvelles. Il n'y a pas seulement chez lui expression involontaire d'un état d'âme personnel, il y a volonté consciente d'agir sur les auditeurs par la communication d'une pensée divine immédiatement révélée (v. 30). — L'apôtre dit, non pas : le prophète, mais : « celui qui prophétise », parce qu'il se le représente en pleine activité au sein de l'assemblée. — En indiquant le contenu de son dire : *édification, exhortation, consolation*, l'apôtre identifie la parole elle-même avec son effet. — Il n'y a aucune raison pour subordonner, comme le fait *Meyer*, les deux derniers termes au premier, ou pour faire du premier, comme *de Wette*, l'effet des deux suivants. Ils sont tous trois coordonnés. L'édification désigne un développement nouveau et un affermissement de la foi, par quelque vue nouvelle propre à fortifier l'âme. Le second terme désigne un encouragement s'adressant à la volonté, une impulsion énergique capable d'opérer un réveil ou un progrès dans la fidélité chrétienne. Si le premier terme se rapporte surtout à la foi, ce second se rapporte plutôt à l'amour. Le troisième, la consolation, a plutôt trait à l'espérance ; παραμυθεῖν, chanter à l'oreille un mythe suave qui endort la douleur ou ranime l'espoir. Dans les derniers temps on a souvent tiré de ce verset la conclusion que,

puisque prophétiser c'est édifier, exhorter, consoler, quiconque édifie, exhorte, console, mérite, selon Paul, le titre de prophète. Ce raisonnement est aussi juste que le serait celui-ci : Celui qui court, remue les jambes ; donc quiconque remue les jambes, court ; ou, pour prendre un exemple plus rapproché : Celui qui parle en langue, parle à Dieu ; donc quiconque parle à Dieu, est glossolale. Non, assurément ; on peut édifier, consoler, encourager, sans mériter pour cela le titre de prophète ou de prophétesse. Le raisonnement absurde que je signale a été inspiré par le désir de pouvoir proclamer prophétesses certaines femmes qui se croient appelées à parler en public, afin de les mettre au bénéfice de l'autorisation implicite renfermée dans 11.5. — De ce contraste dans la nature intime des deux dons, l'apôtre passe à la différence des résultats obtenus par leur moyen.

14.4 Celui qui parle en langue s'édifie lui-même ; mais celui qui prophétise, édifie l'Eglise.

De son commerce intime avec Dieu, le glossolale retire une bénédiction qui, lors même qu'elle ne se transforme pas en notions précises par le travail de l'intelligence, se fait sentir comme force dans les profondeurs de son âme ; mais l'Eglise elle-même n'a rien reçu de semblable, puisqu'elle n'a rien compris à ce dialogue intime soutenu avec Dieu. La prophétie au contraire ressemble à un torrent d'eau vive qui arrose et vivifie l'Eglise entière. De là, la conclusion tirée v. 5.

14.5 Or je veux que vous parliez tous en langues, et surtout que vous prophétisiez ; mais^a celui qui prophétise est plus grand que celui qui parle en langues, à moins qu'il n'interprète pour que l'Eglise reçoive édification.

C'est ici le résultat de v. 1-4 : le don des langues est une bonne chose ; mais la prophétie lui est supérieure, à moins que par une interprétation le discours en langue ne se transforme en prophétie. Le premier δέ est pro-

^aT. R. avec D E F G K L It. Syr. lit γαρ (*car*). ⚭ A B P : δέ (*mais*).

gressif, *or* : « Or je ne rejette point la glossolalie, je désire même qu'elle abonde ; mais je désire encore plus ardemment le développement du don de prophétie ». — Le γάρ, *car*, qui, dans les textes gréco-lat. et byz., lie la seconde partie du verset à la première, a été substitué au δέ, bien plus difficile, qui se lit dans les alex. Ce δέ est adversatif ; il est bien expliqué par *Holsten* : « Mais il y a cependant un cas où le glossolale est aussi grand que le prophète ». Le terme de *grand* est employé ici au point de vue de l'utilité. La mesure de cette grandeur est empruntée au principe de la charité. — Dans la locution ἐκτὸς εἰ μὴ, si *ce n'est que... ne*, le μὴ, est un pléonasme qui résulte d'un mélange des deux constructions suivantes : *excepté si* (ἐκτὸς εἰ), et *à moins qu'il ne* (εἰ μὴ). — Le sujet de *qu'il traduise* ne peut être que le glossolale lui-même. Sans doute, à son défaut, quelque autre pouvait le faire (comparez v. 27). Mais, dans la règle, Paul attendait qu'il le fît lui-même (v. 13,15). Il y avait ainsi moins de place laissée à l'arbitraire. On peut se représenter, comme analogie, un homme qui sortirait d'un rêve et qui expliquerait ce qu'il a vu et entendu, et rendrait ainsi compte des exclamations et des paroles entrecoupées que les témoins auraient perçues sans les comprendre. — Le διά, dans le verbe, indique le développement détaillé, discursif du contenu des paroles brèves et sommaires prononcées en langue. — L'inutilité complète des langues sans interprétation est démontrée dans ce qui suit par une série d'exemples, v. 6 à 12.

14.6 Mais maintenant, frères, si je viens à vous parlant en langues, en quoi vous serai-je utile, si je ne vous parle ni en révélation, ni en connaissance, ni en prophétie, ni en enseignement ?

Le premier exemple que Paul présente aux Corinthiens est celui de sa propre personne ; ils savaient tous quelle puissance exerçait sa présence dans une église ; beaucoup d'entre eux se promettaient une édification considérable de la visite qu'il leur annonçait. Eh bien ! il y aurait un moyen de rendre ce séjour complètement inutile : c'est qu'au lieu de prophétiser

et d'enseigner, il se mît à jouer chez eux le rôle de glossolale ; et si cela s'applique à Paul, combien plus à tous les autres ? Le δέ est adversatif ; il oppose la glossolalie sans traduction, que Paul s'attribue par supposition dans le v. 6, à la glossolalie avec interprétation dans 5^b. — Νυνί, *maintenant* : « les choses étant ainsi ». *Hofmann* donne à ce mot le sens temporel : « Si je viens *maintenant* chez vous » ; mais ce rapport de νυνί à ἔλθω est forcé. — Par l'allocution *frères*, il fait appel à leur bon sens. — *Meyer* pense que le second ἐάν, *si*, est subordonné au premier, et que le *parler*, dont il est question à la fin du verset, se rapporte à l'*interprétation* du discours en langue, de sorte que le sens du verset reviendrait à ceci : « En quoi vous serai-je utile si je vous parle en langue, mais sans donner une traduction sous forme soit de prophétie, soit d'enseignement, de ce que je vous aurais dit d'abord sous forme inintelligible ? » Ce sens n'est pas admissible ; car nulle part la prophétie et l'enseignement ne sont présentés par Paul comme l'interprétation d'une langue. Le sens est celui-ci : « En quoi vous serais-je utile si je ne fonctionnais chez vous que comme glossolale, et non à côté de cela comme prophète ou comme docteur ? » Il parle naturellement de la glossolalie en elle-même et abstraction faite de l'interprétation. — Les quatre termes à la fin du verset forment évidemment deux paires parallèles. D'un côté *révélation* et *connaissance* — ce sont les dons divins intérieurs — de l'autre *prophétie* et *enseignement* ; ce sont les manifestations extérieures de la double communication divine : la révélation s'énonçant par la prophétie, et la connaissance par l'enseignement. La révélation qui fait le prophète, est une aperception subite et très vive, par l'action de l'Esprit, d'un des côtés du mystère divin, de l'œuvre du salut ; cette vue, exprimée immédiatement dans sa fraîcheur première, produit la prophétie (v. 27). La connaissance est le résultat d'un travail de la pensée dirigée par le Saint-Esprit (12.8 : κατὰ, *selon*), qui conduit à l'intelligence distincte de quelque élément du salut et de sa relation avec tous les autres ; cette connaissance s'exprime dans un discours d'*enseignement*. Dans les deux premiers termes, le sens du ἐν, *en*, est donc celui-ci : « un parler reposant

sur une révélation, sur un acte de connaissance », et, dans les deux derniers termes, celui-ci : « un parler s'exerçant *par* une prophétie, *par* un enseignement ». Les objections de *Heinrici* contre cette double corrélation des quatre termes : révélation, prophétie, connaissance, enseignement, me paraissent sans force. Les interprètes modernes sont unanimes à la reconnaître. — A cet exemple décisif, l'apôtre en joint d'autres, tirés de la vie ordinaire. Et d'abord celui des instruments de musique :

14.7 Même les objets inanimés qui rendent un son, soit la flûte, soit la guitare, s'ils ne mettent pas une distinction entre les sons... , comment comprendra-t-on ce qui est joué par ces instruments ? 8 Car aussi, si la trompette rend un son confus, qui se préparera à la bataille ?

Pour que le son des instruments offre à l'oreille une mélodie intelligible et significative, il faut qu'il soit soumis aux lois des tons et du rythme, aux intervalles de la gamme et de la mesure. — L'adverbe ὅμως, qui est en tête, ne doit point être confondu avec ὁμῶς ou ὁμοῶς *également* ; il signifie *pourtant* ; ainsi Galates 3.15, où il porte sur le mot ἀνθρώπου, *d'un homme* : « L'alliance d'un être qui n'est *pourtant* qu'un homme ». De même ici cet adverbe porte, comme l'a bien fait voir *Hofmann*, sur le mot ἄψυχα, *inanimés* : « Des instruments qui ne sont *pourtant* que des êtres inanimés, sont aussi soumis à cette loi de n'être intelligibles qu'au moyen de la distinction des sons ». Combien plus le langage humain qui est l'énoncé d'une pensée intelligente ! Il n'est donc nullement nécessaire de faire porter avec *Meyer* ce ὅμως sur le participe φωνῆν διδόντα : « Quoique rendant *pourtant* un son ». Ce sens ne répond pas aussi bien à la position de l'adverbe. — La *flûte* et la *guitare* représentent l'une les instruments à vent, l'autre les instruments à cordes ; c'étaient les deux principaux instruments dont se servaient les anciens dans le culte et les cérémonies tristes ou joyeuses. — *Comment comprendra-t-on* : « Comment saisira-t-on l'air, et saura-t-on si l'on doit pleurer, danser, etc. ? »

Verset 8. La trompette elle-même, dont les sons sont pourtant si puis-

sants, est soumise à la même loi. Ses signaux ne sont compris qu'à la condition d'être distincts. Cet exemple s'ajoute aux précédents — de là le *et* — et il les confirme ; de là le *car*. Le mot *πόλεμος*, *guerre*, est pris ici, comme souvent, dans le sens restreint de combat. Ce qui suit, v. 9, peut être envisagé soit comme l'application au don des langues des exemples cités, soit comme un nouvel exemple emprunté à la parole humaine en général. Nous aurons à nous décider entre ces deux interprétations.

14.9 Ainsi, vous aussi, si au moyen de la langue vous ne donnez une parole distincte, comment comprendra-t-on ce qui est dit, car vous parlerez en l'air ?

Ceux qui, comme *Hofmann*, trouvent déjà dans le v. 9 un exemple tiré de la langue humaine, peuvent ponctuer après *καὶ ὑμεῖς*, dans le sens de *de même vous aussi*. « Tout comme les instruments inanimés doivent rendre des sons distincts pour que le jeu soit compris, de même vous aussi. Comme hommes, vous devez parler distinctement, si vous voulez être compris de vos semblables. » Les mots *διὸ τῆς γλώσσης*, *par le moyen de la langue*, peuvent s'entendre dans ce cas soit de l'organe matériel, soit de la faculté du langage (*Hofmann*). Mais si c'était là la pensée de l'apôtre, il ne dirait pas : « De même aussi *vous* ». Car la vérité générale ainsi exprimée ne s'appliquerait pas davantage aux Corinthiens qu'à tous les autres hommes. Paul aurait fait ressortir d'une manière plus précise le contraste entre les êtres inanimés et l'homme, comme tel. Il faut donc plutôt voir ici l'application que fait Paul aux Corinthiens des exemples précédents : « Et vous aussi. Corinthiens, si dans la glossolalie vous ne parlez pas un langage distinct, ce sera comme une voix incomprise qui se perdra dans l'air ». L'expression *au moyen de la langue* doit se prendre, comme cela est naturel, dans le même sens que dans tout le chapitre : en parlant en langue extatique. Le moyen de rendre cette langue distincte, c'est l'interprétation. L'apôtre confirme cette conclusion dans les v. 10 et 11, en appelant au caractère intelligible de toutes les langues en usage parmi les hommes.

14.10 Il y a^a dans le monde tant de genres de langues — j’ignore combien — et nul^b n’est inarticulé. 11 Si donc je ne connais pas la valeur du son, je serai barbare pour celui qui parle, et celui qui parle sera barbare par rapport^c à moi.

L’asyndeton indique ici, comme presque toujours, une forte réaffirmation de l’idée précédente. Les v. 10 et 11 confirment en effet par un nouvel exemple la preuve donnée v. 7-9. Par l’expression *genre de langues*, l’apôtre n’entend certainement pas ce que nous appelons *les familles* de langues humaines ; chaque langue existante est pour lui un genre. Ces langues sont en très grand nombre : τοσαῦτα, *si nombreuses*. Mais le nombre exact, il l’ignore ; l’expression εἰ τύχοι a la propriété, avec les noms de nombre, de leur ôter tout caractère de précision. *Edwards* : « quel qu’en soit le nombre ». — Le pronom αὐτῶν, *d’entre elles*, est une glose, mais une glose juste. Il faut se garder d’entendre οὐδέν dans le sens *d’aucun être humain* (*Bleek*) ou *d’aucune nation* (*van Hengel*), comme si Paul voulait dire : « Aucun homme ou aucun peuple n’est sans langage ». Cette idée ne serait pas en rapport avec le contexte. Le sens est : « Aucune langue n’existe sans mots articulés ». Seulement l’apôtre exprime cette idée sous une forme piquante en disant en quelque sorte : « Aucune langue n’est une non-langue ». L’articulation des mots et syllabes appartient à l’essence des langues humaines. Les Grecs aiment ces expressions paradoxales (comparez βίος ἀβιωτος, une vie qui n’est pas une vie ; ἀχαρις χάρις, etc. ; voir *Heinrici*). — La valeur désigne ici la signification des sons. — Les Grecs et les Egyptiens appelaient *barbares* les peuples qui ne parlaient pas leur langue. — Le ἐν ἐμοί pourrait certainement signifier *à mon jugement* (*Heinrici, Edwards*) ; mais d’après le contexte le sens est plutôt : en ce qui me concerne ; dans la relation entre cet homme et moi. L’application de cet exemple est faite au v. 12, sous la forme d’une direction pratique :

^aT. R. avec A L : εστιν ; tous les autres : εισιν.

^bT. R. avec E K L Syr. ajoutent ici αὐτῶν (*d’elles*).

^cD E F G omettent εν.

14.12 Ainsi, vous aussi, puisque vous êtes amateurs des inspirations, que ce soit en vue de l'édification de l'Eglise que vous cherchiez à y abonder.

Plusieurs ont fait des trois premiers mots du verset une proposition à part : *Vous aussi de même* ; c'est-à-dire « Vous seriez aussi les uns vis-à-vis des autres comme des barbares, si vous parliez en langues sans interprétation ». Mais l'asyndeton qui résulterait de là, quant à la proposition suivante, ne serait nullement motivé. Le οὕτως indique la conséquence à tirer de ce qui précède : « *Ainsi*, puisque le langage distinct est nécessaire pour être compris, ayez soin, en vue de l'intérêt de l'Eglise, de développer les dons spirituels que vous aimez, de manière à vous rendre de plus en plus intelligibles ». On ne peut méconnaître quelque chose de légèrement ironique dans les mots *puisque vous êtes amateurs...* ; « puisque vous êtes si zélés pour les manifestations de ce genre ». Il y a là, comme dit *Edwards*, une allusion à l'esprit d'ostentation qui les poussait à rechercher les dons. — Le pluriel πνεύματα, *les esprits*, a préoccupé les interprètes. Ce mot ne peut être identifié avec les dons spirituels, les πνευματικά en général ; il a quelque chose de plus spécial. Il faut y voir une forte individualisation du Saint-Esprit, non dans le sens de personnalités multiples, comme le pense *Hilgenfeld*, qui fait un rapprochement entre les esprits ainsi compris et les mauvais esprits dans les cas de possession dont parle l'Evangile ; mais dans ce sens que ce seul et même principe divin dont il était parlé au ch. 12, se manifestait par des *souffles inspireurs* momentanés et très divers, dans les assemblées de l'Eglise (comparez v. 26 et 27). Cette forme extraordinaire de l'action de l'Esprit dont les langues étaient la manifestation la plus accentuée, était celle sous laquelle les Corinthiens aimaient surtout à jouir de la présence de ce principe divin. L'apôtre ne combat pas absolument cette disposition, mais il cherche à la diriger : « C'est bien ! Cherchez les inspirations, mais de telle sorte qu'elles servent toujours au bien de l'Eglise, et non à la satisfaction de la curiosité des uns ou de la vanité des

autres! » Pour cela la prophétie doit avoir la prépondérance, ou bien les langues être accompagnées d'interprétation. — Le régime *pour l'édification de l'Eglise* est placé en tête par inversion; il dépend tout naturellement du verbe ζητεῖτε. L'apôtre aime cette espèce de construction qui met en relief le régime renfermant l'idée principale (comparez 3.5; 7.17; 9.15, etc.). Meyer et d'autres préfèrent rattacher directement ce régime à ζητεῖτε, *cherchez*, par la raison qu'autrement le régime aurait dû être placé après ce verbe, immédiatement avant ἵνα, *afin que*. Mais cette raison n'a rien de décisif, et le sens est plus simple dans le premier cas : « Vous cherchez les inspirations; que ce soit seulement dans l'intérêt de l'Eglise, et non dans le vôtre propre, que vous cherchiez à abonder sous ce rapport-là » (voir *Edwards*). — Cette conclusion générale, tirée au v. 12, est énoncée dans les v. 13 à 15 sous une forme concrète et pratique.

14.13 C'est pourquoi^a, que celui qui parle en langue, prie afin d'interpréter. 14 Car^b si je prie en tangué, mon esprit prie bien, mais mon intelligence est stérile. 15 Qu'est-ce donc? Je prierai^c par l'esprit, mais je prierai^d aussi par l'intelligence; je psalmodierai par l'esprit, mais je psalmodierai aussi^e par l'intelligence.

Il y a deux leçons : διό, *c'est pourquoi*, et διόπερ, *c'est bien pourquoi*; la seconde est peut-être tirée de 8.13 et de 10.14, où Paul énonce aussi les conclusions d'une discussion. — Les anciens interprètes grecs et beaucoup de modernes, *Erasmus, Calvin, Rückert, Hofmann*, etc., font des mots *qu'il traduit* l'objet logique du mot *qu'il prie* : « Qu'il demande à Dieu de pouvoir traduire ». Mais les termes ἀρεῖν ou δεῖσθαι conviendraient peut-être mieux à une demande positive que celui de προσεύχεσθαι qui désigne plutôt l'état d'oraison; et l'emploi que fait Paul de ce même terme de προ-

^aT. R. avec K L : διόπερ; les autres : διό.

^bB F G omettent γαρ (*car*).

^c⊕ A D E F G P : προσευξωμαι (*que je prie*); ⊕ B K L : προσευξομαι (*je prierai*).

^dA D E F G P : προσευξωμαι : ⊕ B K L : προσευξομαι.

^eB F C K P omettent και (*aussi*).

σεύχεσθαι dans les versets suivants pour désigner spécialement la prière extatique, ne permet guère de le prendre au v. 13 dans un autre sens. Les mots *qu'il prie* (en langues) *afin d'interpréter*, signifient donc : « Qu'en se livrant à l'Esprit qui le fait prier en langue, il le fasse avec l'intention et dans le but arrêté à l'avance de reproduire ensuite en langage intelligible le contenu de sa prière ». Ainsi *Meyer, Edwards*, etc. Il ne résulte donc pas de là que ἵνα soit pris ici, comme on l'a pensé, dans le sens de *ita ut, en sorte que*. *Heinrici* observe avec raison que dans l'exercice de chaque χάρισμα (*don*) l'intention de la volonté reste efficace.

Un passage de *Hohl (Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften Ed. Irwings, Saint-Gall, 1839, p. 149)* sur les manifestations irvingiennes analogues à celle que présente notre chapitre, peut servir à l'explication de tout ce morceau : « Avant l'explosion du discours on pouvait remarquer que celui qui allait parler se renfermait profondément en lui-même, en s'isolant de ce qui l'entourait ; il fermait les yeux et les couvrait de sa main. Tout à coup, comme atteint d'un coup électrique, il subissait une convulsion qui ébranlait tout son corps. De sa bouche vibrante s'échappait alors comme un torrent ardent de sons étranges, énergiquement accentués et qui, pour mon oreille, ressemblaient surtout à ceux de la langue hébraïque. Chaque phrase était ordinairement répétée trois fois et énoncée avec une incroyable vigueur et netteté. A cette première explosion de sons étranges, que l'on envisageait comme la garantie d'une inspiration authentique, succédait à chaque fois et avec une accentuation non moins énergique, une allocution plus ou moins longue en langue anglaise, qui était répétée aussi plusieurs fois phrase par phrase ou même mot par mot, et qui consistait tantôt en de sérieuses exhortations ou en des avertissements terribles, parfois aussi en des consolations pleines d'onction. Cette dernière partie passait pour être l'interprétation développée de la précédente, quoiqu'elle ne fût pas expressément donnée pour telle par celui qui avait parlé. Après cette manifestation, la personne inspirée restait encore pendant un temps plongée dans un profond silence et ne se remettait que peu à peu de

cette grande dépense de force. »

Verset 14. Il y a dans l'état du glossolale qui ne peut pas interpréter lui-même, quelque chose d'incomplet et d'insuffisant. — L'expression *mon esprit* désignerait, selon *Heinrici* et *Holsten*, l'Esprit de Dieu agissant et parlant en moi. Mais l'expression suivante, *mon intelligence*, ne permet de penser qu'à une faculté appartenant à la personne de l'homme lui-même (comparez 2.11 ; Romains 8.16 ; 1 Thess. 5.23, passages d'où l'on s'efforce en vain d'écarter l'idée des trois éléments fondamentaux de la personne humaine, *le corps, l'âme et l'esprit* ; le corps par lequel l'âme communique avec le monde extérieur et matériel ; l'esprit par lequel elle entre en relation avec le monde supérieur et divin ; enfin l'âme elle-même, la force personnelle et libre qui agit par ces deux organes, faisant par eux descendre le monde divin dans le terrestre et transformant ainsi la terre en ciel). Mais il s'entend de soi-même que l'esprit humain n'est point envisagé ici dans son isolement naturel de l'Esprit divin, mais dans sa complète union avec lui. En l'entraînant dans l'état d'extase, l'Esprit divin le sépare momentanément d'avec le νοῦς, *l'intelligence*, qui est une faculté de l'âme, ou plutôt l'âme elle-même en tant que pensante. Par là les impressions prennent le caractère de sentiment pur, d'émotion ineffable ; c'est un état de jouissance spirituelle dont l'ivresse charnelle est comme la grossière contrefaçon (comparez Actes 2.13 ; Ephésiens 5.18-20). Un tel état se manifestait par des accents extraordinaires, consistant en prières (προσεύχεσθαι, v. 14), en louanges (ψαλλειν, v. 15), ou en actions, de grâces (εὐλογεῖν, εὐχαρισθεῖν, v. 16), et exprimant la satisfaction et les aspirations de l'âme sauvée. Seulement l'intelligence n'était pas associée à un tel état ; elle est *sans fruit*, dit l'apôtre. Le terme employé ἄκαρπος est pris par *Chrysostome*, *Calvin* et d'autres dans ce sens : ne retire pas de fruits pour elle-même. Il ne me paraît pas exact de prétendre, comme le fait *Edwards*, que ce sens soit contraire au v. 4, où il est dit que le glossolale s'édifie lui-même. Car il

ne faut pas confondre le glossolale avec son νοῦς. Néanmoins le contexte parle plutôt en faveur du sens actif : elle ne produit pas de fruit. L'intelligence, ne tirant de cet état aucune idée nouvelle, ne produit rien, c'est-à-dire n'a rien à communiquer aux autres^a. La conclusion est tirée au v. 15.

Verset 15. La question *Qu'est-ce donc ?* invite les lecteurs à rechercher eux-mêmes la conclusion. Quelle sera-t-elle ? Exclure l'extase et le parler en langues ? Nullement, mais compléter le ravissement pneumatique par l'activité de l'intelligence : prier en esprit, voilà la langue ; prier en pleine possession de soi-même, voilà l'interprétation. L'intelligence remplit ici, en quelque sorte, à l'égard de la langue, le rôle du *prophète*, quand, chez les païens, il interprétait les oracles mystérieux rendus par la Pythie. — La leçon προσεύξωμαι, *que je prie*, indiquerait un encouragement que l'apôtre s'adresse à lui-même ; ce qui ne convient nullement. Comme le dit *Edwards*, les meilleurs Mss. confondent souvent ο et ω ; et si c'était ici une exhortation, elle devrait être au pluriel. — Nous trouvons indiquées ici deux formes principales de la glossolalie au point de vue du contenu : *la prière*, προσευχή, l'aspiration intense vers la plénitude des biens assurés à la foi ; et *le chant*, ψάλλμός (comparez v. 26), la célébration joyeuse de toutes les grâces déjà reçues. Le verbe ψάλλειν (de ψάω) signifie proprement pincer la corde de l'instrument, de là chanter en s'accompagnant. Le chant d'hymnes improvisés était donc l'une des formes principales du parler en langues. *Edwards*, conformément au sens propre de ψάλλειν, pense même que le chant pouvait être accompagné dans le culte du son de la harpe (comparez Ephésiens 5.19, où ψάλλοντες est distingué de ᾄδοντες.) — *La bénédiction*, εὐλογία, ou *l'action de grâces*, εὐχαριστία (v. 16), se rapproche de cette forme dont elle ne diffère que par l'absence du chant. Plinie dit

^aLe philosophe juif *Philon* décrit ainsi l'inspiration du prophète : « La raison naturelle est bannie par l'arrivée de l'Esprit divin, et elle revient quand il part. Car, ajoute-t-il, ce qui est mortel et ce qui est immortel ne peuvent demeurer ensemble. » Paul n'aurait point approuvé une pareille psychologie ; et en tout cas ce n'est pas à la prophétie, mais au parler en langues que selon lui se serait appliquée, et dans une certaine mesure seulement, cette description.

des chrétiens, dans sa lettre à Trajan, que dans leur culte ils ont la coutume de *Christo quasi deo carmen dicere*; mais cette expression se rapporte aux hymnes de l'Église entière (Colossiens 3.16; Ephésiens 5.18-20), et nullement au chant des glossolales. — De la stérilité de la glossolalie non suivie d'interprétation, résulte pour l'Église une situation dont l'apôtre fait sentir dans les paroles suivantes, v. 16-19, l'inconvenance.

14.16 Puisque, si tu bénis^a en^b esprit, comment celui qui tient la place de l'étranger, dira-t-il amen à ton action de grâces, vu qu'il ne sait pas ce que tu dis ? **17** Car toi, tu rends fort bien grâces, mais l'autre n'est pas édifié.

Le ἐπεὶ, *puisque*, se rapporte à cette pensée sous-entendue : « Et il faut bien en effet en agir ainsi (joindre l'interprétation à la langue), puisque si. . . » Paul substitue ici la seconde personne (*tu*) à la première, parce qu'au v. 15 il déclare ce qu'il croit devoir faire lui-même, tandis qu'au v. 16 il suppose un interlocuteur qui agit en sens opposé et qu'il veut convaincre de son tort. — C'était l'usage dans la synagogue qu'après une prière prononcée, tout l'auditoire s'en appropriât le contenu en le sanctionnant solennellement par le *amen* (Deutéronome 27.15 et suiv.; Néhémie 8.6). Justin (*1^{re} Apol.*) affirme le maintien de cet usage dans l'Église : « Après que le président a terminé les prières et l'action de grâces, tout le peuple présent exprime son assentiment en disant : Amen ! Or le amen en langue hébraïque signifie : que cela arrive ! » Voir dans *Edwards* les passages analogues de Tertulien, Cyrille, Jérôme, etc. Cette forme de culte devenait une vaine formalité lorsque l'assemblée n'avait pas compris le sens de la bénédiction prononcée. — Sur la bénédiction, comme contenu des discours extatiques, on peut comparer les expressions des Actes : « parler des choses magnifiques de Dieu » (2.11); « glorifier Dieu » (10.46). — Il ne faut point rapporter l'expression *celui qui remplit la place de*, ὁ ἀναπληρῶν comme l'ont fait plusieurs

^aT. R. avec F G K L : εὐλογησῆς (*si tu as béni*); les autres : εὐλογῆς (*si tu bénis*).

^bB D E P lisent ἐν (*en*) qu'omettent les autres, et T. R. avec A L lisent τῷ devant πνεύματι.

interprètes, à telle ou telle portion spéciale de l'auditoire, soit aux païens qui se trouvaient là par curiosité ou par un besoin religieux, soit à des chrétiens peu avancés, aux catéchumènes (*Heinrici*). Paul désigne ainsi tous les membres de l'Eglise, parce que dans cette situation ils jouent le rôle d'auditeurs inintelligents par rapport au glossolale. Le mot ἰδιωτής désigne proprement le simple particulier, en opposition à l'homme en charge ; de là, dans tous les domaines, celui qui n'est pas au fait des affaires, l'apprenti, le simple soldat, l'ignorant. *Heinrici* rappelle qu'il était employé dans le langage des corporations religieuses grecques pour désigner celui qui n'était pas encore membre de la société. Paul veut donc dire que le glossolale qui parle sans traduire, fait jouer à l'assemblée un rôle semblable à celui des étrangers ou semi-étrangers qui assistaient parfois aux assemblées et ne comprenaient pas bien les allocutions chrétiennes ordinaires. Or c'est là, selon lui, lui manquer d'égard (ἀσχημονεῖν, 13.5). Le mot τόπος, lieu, place, ne fait point allusion à une place déterminée qu'auraient occupée les non chrétiens dans les assemblées. Il est pris ici au sens figuré : remplir la fonction, jouer le rôle de (comparez Actes 1.25, λαβεῖν τόπον) ; et dans l'*Epître aux Corinthiens* de Clément, c. 63 : τὸν ὑπαρχοῦς τόπον ἀναπληροῦν, occuper une position de dépendance (*Edwards*). C'est aussi là le sens qu'a l'expression hébraïque correspondante (*malé mekom*). Josèphe (*Bell. Jud. V, 2, 5*) dit, en parlant de Tite qui, dans une surprise, avait dû mettre lui-même l'épée à la main et faire l'office du simple soldat, que ses amis le supplièrent « de ne pas στρατιώτου ἀποπληροῦν, lui, le conducteur de la guerre et le maître de la terre ». Le terme militaire τάξις, rang, remplace tout naturellement dans ce passage le mot ordinaire τόπος. L'inconvenance dont le glossolale se rend ainsi coupable envers l'Eglise (13.5) ressort clairement de la question qui termine le verset. Il faut remarquer l'article τό devant ἀμήν : « le amen », l'amen par lequel toute l'assemblée a coutume de s'approprier la prière de l'un de ses membres. Pour proclamer ainsi son assentiment à l'action de grâces prononcée, l'Eglise doit l'avoir comprise. Le terme d'εὐχαριστία, action de grâces, est l'équivalent de ce-

lui d'εὐλογία, *bénédition*. S'il y a une nuance entre eux, c'est celle-ci : le premier se rapporte plutôt aux bienfaits divins personnellement reçus ; le second, aux perfections divines considérées en elles-mêmes et célébrées pour leur sublimité propre.

Verset 17. Le σὺ, *toi*, et le καλῶς, *fort bien*, sont légèrement ironiques. L'expression *l'autre* désigne tout membre de l'assemblée en particulier. — L'apôtre, au v. 6, avait proposé son propre exemple pour prouver l'inutilité des langues sans la prophétie ; il l'allègue de nouveau ici en preuve de l'inutilité des langues non accompagnées de traduction.

14.18 Je rends grâces à^a Dieu de ce que^b je parle^c en langues^d plus que vous tous ; 19 mais dans l'assemblée je préfère prononcer cinq paroles de sens rassis^e pour en instruire aussi d'autres, que dix mille paroles en langues.

L'apôtre veut dire par le v. 18 qu'il ne dédaigne nullement le don des langues, si prisé à Corinthe ; il remercie même Dieu de le lui avoir richement accordé. On a compris ces mots de deux manières ; les uns : « Je rends grâces, je bénis, j'adore sous la forme de discours en langues, plus que vous tous ». Dans ce sens, il faudrait préférer la leçon λαλῶν, *en parlant*, du T. R. ou celle de l'*Alexandrinus* qui retranche simplement le mot λαλῶ ou λαλῶν : « Je rends grâces en langues plus que vous tous ». Mais il me paraît probable que ces deux leçons, peu appuyées, sont des corrections au moyen desquelles on a cherché à donner au mot εὐχαριστεῖν le même sens qu'il avait au v. 17 : remercier Dieu dans un discours extatique. La vraie leçon est sans doute λαλῶ, *je parle*. Ce verbe devrait proprement être lié au précédent εὐχαριστῶ, *je rends grâces*, par la conjonction ὅτι, *de ce que* (comme c'est le cas dans la leçon de F G) ; mais bien souvent, dans le

^a T. R. avec A L ajoute μου (*mon Dieu*).

^b F G It. Syr. ajoutent ici οτι (*de ce que*).

^c B D E F G P lisent λαλω (*je parle*) ; T.R. avec K L : λαλων (*parlant*). A omet ce mot.

^d T. R. avec B K L P Syr. : γλωσσαις (*langues*) ; les autres : γλωσση (*langue*).

^e T. R. avec K L : δια του νοος ; les huit autres : τω νοι μου.

grec classique, cette conjonction est omise et les deux verbes sont simplement juxtaposés : « *Je rends grâces, je parle. . .* » pour : « *Je rends grâces de ce que je parle* ». Il est probable que c'est là la vraie leçon. Du reste ce sens pourrait être aussi celui de la leçon λαλῶν. — Il faut avec les alex. et les gréco-lat. retrancher le μου après θεῶν, qui n'est pas suffisamment motivé par le contexte. — On peut hésiter entre le pluriel (*langues*) et le singulier. Les deux leçons sont admissibles. Mais ce qui ne se conçoit pas, c'est que dans un pareil message, Meyer puisse encore appliquer le terme de *langue* à l'organe matériel : Paul rendant grâces à Dieu de ce qu'il parle plus que tous les Corinthiens au moyen de sa langue ! Et si on lit le pluriel, alors ce sens devient tout à fait absurde (comparez v. 5). — Il faut remarquer qu'il ne dit pas : « De ce que je parle en *plus de* langues que vous tous » ; c'est ce qu'il devrait faire s'il pensait à des langues étrangères réellement existantes ; mais : « De ce que je parle en langues *plus que* vous tous ». C'est un mode de parler dans lequel il les surpasse tous.

Verset 19. Après cet hommage rendu à la glossolalie, l'apôtre remet ce don à sa place. Cette place, c'est le domaine de l'édification privée, non celui des assemblées de culte. L'accent est sur le mot ἐν ἐκκλησίᾳ, *dans l'assemblée*. Le contenu de ce verset s'explique par le v. 4 : Celui qui parle en langues s'édifie lui-même ; mais il ne donne rien à rassemblée. — Dans la leçon τῷ νοῷ μου, ces mots désignent l'état mental de celui qui parle (*de sens rassis*). Dans la leçon reçue (διὰ τοῦ νοός μου), le νοῦς, *l'intelligence*, intervient comme l'instrument d'assimilation au moyen duquel les intuitions du prophète et les pensées suggérées au docteur sont transmises à l'assemblée. Le *aussi* devant ἄλλους signifie : « Non seulement moi-même, comme ce serait le cas avec le don des langues, mais aussi d'autres ». — Dans la forme θέλω ἤ, le ἤ, *que*, dépend de l'idée de comparaison renfermée dans θέλω. Le grec classique emploie ainsi ἤ avec θέλω et βούλομαι (voir Edwards). Le verbe κατηχεῖν, faire pénétrer un son dans les oreilles de quelqu'un, signifie par là même *instruire, catéchiser*. Ce terme renferme

les deux dons de prophétie et d'enseignement. — L'apôtre termine tout ce développement par une parole qui doit faire rentrer en eux-mêmes les imprudents et frivoles Corinthiens.

Au passage de l'ouvrage de *Hohl*, j'ajouterai ici les extraits suivants de l'ouvrage de *E.-A. Rossteuscher* sur l'histoire de l'Eglise irvingienne, publié sous le titre : *Der Aufbau der Kirche auf den ursprünglichen Grundlagen* (2^e éd., 1886) : « Le discours en langue dure plus ou moins longtemps, cinq minutes au plus. Quelquefois ce ne sont que peu de mots, en quelque sorte la première explosion de la manifestation ; c'est comme la source cachée d'où sort ensuite dans la partie intelligible du discours le fleuve de vie, propre à abreuver l'Eglise. C'est toujours un parler profondément senti, qui occupe évidemment l'âme tout entière de celui qui parle. Le discours est accompagné tantôt de larmes et de soupirs, tantôt de cris d'allégresse et même de rires. C'est une parole régulièrement formée, fortement cadencée... Elle est prononcée avec une force et une plénitude de voix et souvent avec une rapidité étrangères à la manière ordinaire de s'exprimer de la personne. Ce sont des accents qui ébranlent l'âme, transpercent le cœur comme la prophétie elle-même ne le fait pas. La voix prend une majesté qu'on ne retrouve nulle part ailleurs... Un inspiré disait à Irving : « Quand je suis saisi par l'Esprit et élevé en présence de Dieu dans le discours en langue, c'est comme si une couverture était tombée sur tout ce qui m'entoure et comme si je ne voyais plus que le but de mon aspiration et le chemin qui y conduit... Je me sens enfermé avec Dieu, caché dans sa tente, à l'abri de toutes les suggestions du monde, de la chair et du diable... » Un autre inspiré, M. D., décrivait ainsi le contenu spirituel de cet état : « L'aperception intime de la présence de Dieu en Christ et de mon propre état en Jésus, avec un torrent de joie que les paroles ne peuvent décrire... Dans cet état, la conscience du moi s'unit à la conscience de Dieu sans y périr. L'inspiré est conscient avec la même clarté de son existence et d'une force supérieure à son existence. Cet état intérieur reste le même durant la partie inintelligible et durant la partie compréhensible du discours. »

14.20 Frères, ne devenez pas des enfants en intelligence ; mais pour la malice soyez enfants, et quant à l'intelligence, soyez hommes faits.

L'allocution *frères* est propre à les ramener au sentiment de la dignité chrétienne qui s'était singulièrement affaibli chez eux. Le $\mu\eta\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$, *ne devenez pas*, fait entendre que cet abandon à une sorte d'enfantillage a déjà commencé chez eux. C'est en effet le propre de l'enfant de préférer l'amusant à l'utile, le brillant au solide. Et c'est là ce que faisaient les Corinthiens par leur goût marqué pour la glossolalie et l'espèce de dédain qu'ils témoignaient pour la prophétie et plus encore pour l'enseignement. Le mot $\varphi\rho\eta\gamma\acute{\nu}$, proprement *le diaphragme*, désigne le siège physique de l'activité du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, l'intelligence. Le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ est la faculté de l'âme ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) par laquelle celle-ci discerne spirituellement, comme par l'œil elle discerne physiquement. — L'apôtre ajoute, non sans allusion à tous les manques de charité qu'il a eu à leur reprocher dans le cours de l'épître : « Si vous voulez être des enfants, à la bonne heure, pourvu que ce soit quant à la malice ; mais, quant à l'intelligence, avancez de plus en plus vers la maturité complète ». La méchanceté, $\kappa\alpha\kappa\acute{\iota}\alpha$, a son siège dans le cœur, non dans l'intelligence. — Quelle exhortation pour des gens aussi fiers de leur sagesse ! La parole Romains 16.19 a quelque ressemblance avec celle-ci, mais sans présenter le côté humiliant que renferme notre passage.

Avant de passer outre, résumons la marche de cette discussion : Paul a commencé par prouver que, quant à l'utilité, le don des langues est inférieur à la prophétie (v. 1-5). Puis, avançant d'un pas, il a montré que sans l'interprétation ce don devient même complètement inutile (v. 6-15). Il a été plus loin encore : il a prouvé, en troisième lieu, que l'exercer de cette manière, c'est commettre une véritable inconvenance envers l'Eglise (v. 16-19) ; enfin il a conclu, au v. 20, par un appel au bon sens de ses lecteurs.

Dans tout cet exposé, l'apôtre n'a considéré l'exercice des dons qu'au point de vue de leur utilité pour les membres de l'Eglise ; mais il y avait, dans les assemblées de culte, un autre élément dont il fallait aussi tenir

compte ; c'étaient les étrangers, non encore gagnés ou seulement à demi-gagnés à la foi, et qu'il fallait se garder d'éloigner en les scandalisant. C'est en vue de telles personnes que l'apôtre traite la question dans ce qui suit. Le v. 20 est aussi bien le préambule de ce développement nouveau que la conclusion du précédent.

*Infériorité du don des langues
quant à la conversion des personnes étrangères à la foi.*

14.21 Il est écrit dans la loi : Par des hommes qui parlent d'autres langues et par des lèvres d'étrangers^a je parlerai à ce peuple-là ; et même ainsi ils ne m'écouteront pas.

L'absurdité, la puérité de l'emploi prépondérant des langues dans les assemblées est démontrée à ce nouveau point de vue. Paul introduit le sujet par la citation d'Esaië 28.11-12. Il appelle le livre des prophètes *la loi*, comme cela arrive parfois dans le N. T. (comparez v. 34 et Jean 10.34). Ce sens large du mot *loi* provient du sentiment que toutes les autres parties de l'A. T. reposent sur la loi et font elles-mêmes loi pour les fidèles. — Ce passage d'Esaië paraît au premier coup d'œil n'avoir aucun rapport avec le don des langues ; car il s'applique dans le contexte prophétique aux peuples étrangers, en particulier aux Assyriens, par l'invasion desquels Dieu visitera son peuple, après qu'il a cherché en vain à le ramener à lui par la parole des prophètes. On ne tarde pas cependant, en étudiant de plus près ce rapprochement, à en comprendre le sens. Ce rude et inintelligible langage que, d'après Esaië, Dieu tiendra à son peuple en le livrant à des peuples étrangers et cruels, c'est l'incrédulité de ce peuple envers les paroles des prophètes qui le forcera de l'employer ; si les Israélites avaient écouté avec foi les prophètes, Dieu ne devrait pas leur parler en langues étrangères. Il en est de même de la glossolalie, dit l'apôtre ; ce parler en langues inintelligibles, qui surgit tout à coup dans cette ère nouvelle

^a N A B lisent ετερων (*d'autres*), au lieu de ετεροις (*autres*).

du règne de Dieu, est l'indice d'une séparation de Dieu, non sans doute avec ceux qui parlent en langues, mais avec ceux à qui il parle de cette manière. Ce fait prouve en effet que la révélation intelligible de Dieu n'a pas été reçue comme elle devait l'être. Comme le dit bien *Kling* : « Quand Dieu parle intelligiblement, c'est pour *s'ouvrir* à son peuple ; quand il parle d'une manière inintelligible, c'est qu'il doit *se fermer* à lui ». On objectera la Pentecôte, où le don des langues apparaît comme une grâce, non comme un signe du mécontentement divin. Mais d'abord en ce jour l'interprétation accompagna les langues et les transforma immédiatement en prédication ; mais surtout le parler en langues, tel qu'il éclata en ce jour-là, avait une tout autre signification pour les croyants que pour la masse du peuple juif. A l'égard d'Israël, qui avait rejeté la prédication en bon hébreu que Jésus lui avait fait entendre pendant trois ans, ce phénomène étrange était un commencement de rupture, un certificat d'incrédulité. Dieu, tout en continuant à l'appeler, s'adressait maintenant à d'autres peuples ; le peuple de Dieu était à la veille de son rejet.

Le texte de l'apôtre diffère considérablement de la traduction des LXX, qui est tout à fait inexacte ; il diffère aussi du texte hébreu lui-même. C'est une reproduction libre, correspondant exactement, dans la première partie, au sens de l'hébreu, mais en différant sensiblement dans les derniers mots. L'hébreu dit : « Et ils n'ont pas voulu écouter » ; ce qui s'applique à l'incrédulité du peuple à l'égard des anciennes révélations prophétiques ; tandis que chez Paul les mots *et même ainsi ils ne m'écouteront pas* s'appliquent à la conduite du peuple incrédule à l'égard des langues elles-mêmes, comme le prouve le *et même ainsi*. L'idée exprimée par Paul est donc que ce nouveau moyen, les langues, échouera, aussi bien que le premier, chez Esaïe la prédication prophétique, chez Paul la prédication évangélique. Comment ne pas penser ici à l'incrédulité persévérante d'Israël, même après la Pentecôte, incrédulité dont, après la Palestine, le monde entier, la Grèce elle-même, était à ce moment-là le théâtre ? Paul ne veut

pas dire que ce moyen échouera absolument et auprès de tous. Autrement pourquoi Dieu l'emploierait-il encore ? Mais l'emploi d'un tel moyen suppose, non la foi, mais l'incrédulité chez ceux auxquels il est appliqué. Quelle folie donc, et quelle puérité de la part des Corinthiens, de donner à un signe de ce genre une place de prédilection dans le culte des croyants ! Il importe peu de lire ἑτέροις (d'autres lèvres) avec les grécolat. et les byz. ou ἑτέρων (lèvres d'autres) avec les alex. — En appliquant les paroles d'Esaië, comme il le fait ici, Paul est conduit à la conclusion suivante :

14.22 De sorte que les langues servent de signe, non à ceux qui croient, mais aux non croyants, tandis que la prophétie [sert de signe] non aux non croyants, mais à ceux qui croient.

Au premier coup d'œil on serait disposé à voir dans la première partie du verset l'indication de l'effet salutaire que la glossolalie doit produire chez ceux qui jusqu'ici n'avaient pas pu croire (ἄπιστοις), par suite de l'étonnement et du saisissement qu'un pareil don leur causera (*Chrysostome, Calvin* avec hésitation, *Grotius, Meyer*, dans ses premières éd.). Mais ce sens serait contraire aux mots *Et même ainsi ils n'écouteront pas* ; et l'exemple cité au v. 23 démentirait cette affirmation au lieu de la justifier. D'autres ont supposé au contraire qu'il s'agissait d'un signe annonçant aux incroyants leur prochain châtiment, *iræ signum* (*Bèze, Billroth*). C'est aussi le sentiment d'*Edwards* : « Les cris extatiques au sein de l'Eglise assemblée étaient destinés de Dieu à montrer aux incroyants (les païens de Corinthe) que le jour du Seigneur était proche ». Dans ce sens, les ἄπιστοι ne sont pas seulement des gens qui n'ont pas encore cru ; ce sont les incroyants décidés. Sans parler précisément d'un châtiment annoncé, nous dirons que les langues sont un témoignage d'incrédulité délivré aux gens à qui Dieu parle de la sorte. Dieu ne leur parle inintelligiblement que parce qu'ils se sont fermés à sa claire révélation. Nous trouvons un fait analogue, Matthieu ch. 13, au moment où Jésus adopte comme méthode habituelle

d'enseignement le parler en paraboles (v. 11 et 12). Après avoir cherché en vain à réveiller la conscience du peuple par ses enseignements antérieurs (le sermon sur la montagne, par exemple), lorsque Jésus arrive au moment où il doit révéler aux siens la nature et les lois du royaume qu'ils doivent travailler à fonder, il emploie le langage de la parabole qu'eux seuls peuvent comprendre. C'est un signe de sa rupture croissante avec la masse de la nation. Il en est de même des langues. La glossolalie n'est ni un moyen de conversion, ni un signe de châtement prochain pour les incrédules. C'est une démonstration donnée à leur propre conscience de l'état d'incrédulité où Dieu les voit arrivés. Un Dieu de lumière se manifesterait-il au milieu des siens par des sons inintelligibles ? Il y a là le signe d'un divorce qui s'accomplit graduellement.

Il en est tout autrement des exhortations prophétiques. Celles-ci sont un signe de la foi ou de la disposition à croire qui existe déjà chez ceux à qui Dieu parle de cette manière. Il faut bien remarquer qu'en opposition à ἀπίστοις, *non croyants*, l'apôtre ne dit pas ici πιστοῖς, *croyants*, comme cela paraîtrait naturel, mais πιστεύουσιν, *ceux qui dans ce moment font acte de croire*. Ce participe présent désigne aussi bien l'état d'un homme qui arrive en ce moment à la foi, que l'état de celui qui la possède déjà. Voilà comment le principe général ici posé s'accorde avec le résultat décrit au v. 24 où un ἄπιστος est amené à la foi par la prophétie. Cet homme n'est appelé ainsi que comme non encore croyant et en raison de son état lorsqu'il est venu ; il n'en est pas moins un πιστεύων par rapport à ce qui se passe chez lui, dans le cours de la réunion. — Les interprètes discutent sur la question de savoir s'il faut sous-entendre dans le second membre les mots εἰς σημεῖον, *en signe de*, employés dans le premier. Assez peu importe pour le sens. Grammaticalement cette ellipse paraît naturelle. Mais le sens du mot *signe* se modifie naturellement en passant d'un membre de phrase à l'autre. Dans le premier, il s'agit d'un signe de mécontentement renfermant un reproche d'incrédulité ; dans le second, d'un signe de mi-

séricorde appelant avec puissance l’homme à la repentance et à la foi. Un pareil appel n’est pas destiné à celui qui est déjà affermi dans l’incrédulité (les ἄπιστοι du v. 22) ; mais il est fait pour des hommes tels que l’ἄπιστος du v. 23. *Erasme* et *Bleek* ont essayé de résoudre les difficultés de ce verset en prenant les deux fois οὐ, *ne pas*, dans le sens de οὐ μόνον, *non pas seulement*. Mais pourquoi n’eût-il pas dit οὐ μόνον, si c’eût été là sa pensée ?

L’apôtre suppose maintenant deux cas propres à faire sentir par des exemples extrêmes la vérité de la loi qu’il vient d’énoncer :

14.23 Si donc l’Eglise tout entière se réunit en un même lieu et que tous parlent en langues et qu’il entre des novices ou des non croyants^a ne diront-ils pas que vous êtes hors de sens ?

C’est là le premier cas : une assemblée dans laquelle parlent uniquement des glossolales. — *En un même lieu* est en rapport avec *tout entière*. Ces assemblées plénières ne se tenaient, sans doute, qu’à intervalles plus ou moins considérables ; elles attiraient plus d’étrangers et de curieux que les réunions plus particulières. Ceux que Paul appelle ici ἄπιστοι, *non croyants*, et ἰδιῶται, *novices*, sont des gens qui n’appartiennent point encore à l’Eglise. Par les seconds, *Meyer* et d’autres entendent des chrétiens qui n’ont ni le don, ni l’intelligence des langues. Mais comment, demande avec raison *Rückert*, ces gens pourraient-ils être opposés à l’assemblée tout entière ? *Meyer* s’appuie sur l’emploi de ἰδιώτης v. 16 où il prétend que ce terme désigne les membres mêmes de l’Eglise. Mais c’est là une erreur. Ce qui est dit au v. 16 que le glossolale fait jouer aux membres de l’Eglise le rôle d’ἰδιῶται, prouve précisément que les ἰδιῶται ne sont pas membres de l’Eglise. L’inconvenance consiste à attribuer aux membres de l’Eglise un rôle qui n’est pas le leur. D’autre part, *Hirzel*^b, *Rückert*, *Holsten*, entendent par là des non chrétiens. Mais comment les distinguer dans ce cas des ἄπιστοι, *non croyants* ? *Hirzel* propose d’appliquer le premier terme aux non

^aB omet η ἀπιστοι.

^b*Studien u. Kritiken*, 1840.

chrétiens d'origine juive, le second à ceux d'origine païenne. Mais cette distinction ne repose sur rien. En partant du sens simple d'ἰδιώτης (v. 16), on arrive à une distinction toute naturelle. L'ἄπιστος est un *non croyant* que la curiosité a attiré, mais qui n'a donné encore aucun signe de foi; l'ἰδιώτης est un novice, un *apprenti* dans le domaine de la foi, un homme qui a déjà reçu quelque impression et quelque instruction, mais qui n'est pas encore baptisé, nous dirions aujourd'hui un catéchumène. De pareilles gens, sous l'action de leur simple bon sens, se demanderont comment, si Dieu habitait là comme un père au milieu de ses enfants, il pourrait leur parler un langage inintelligible : « Vous leur paraîtrez des forcenés, non des inspirés ». — *Edwards*, avec quelques anciens interprètes, pense que le πάντες, *tous*, veut dire que les glossolales parlent tous à la fois, et que la confusion qui en résulte, est cause, non moins que l'inintelligibilité des langues, de l'impression éprouvée par les visiteurs. Mais l'expression parfaitement analogue à l'égard de la prophétie, v. 24, prouve qu'il n'est point nécessaire de donner ce sens si peu probable au πάντες du v. 23. Paul veut caractériser une assemblée où il n'y a place que pour des manifestations de glossolalie, se succédant sans interruption durant toute la réunion. Puis, l'exemple opposé :

14.24 Mais si tous prophétisent et que quelque non croyant ou novice entre, il est convaincu par tous, il est jugé par tous ; 25 les^a secrets de son cœur sont rendus manifestes ; et ainsi, tombant sur sa face, il adorera Dieu, déclarant que Dieu est véritablement en vous.

Nous venons de voir ce que produiront les langues sans la prophétie ; voici au contraire ce que fera la prophétie sans langues. — Le novice et le non croyant entrent, comme au v. 23, pendant le cours de la réunion. Paul emploie ici le singulier au lieu du pluriel (v. 23) ; c'est sans doute parce que le fait qu'il va décrire aura un caractère tout à fait individuel. On peut penser avec *Hofmann* que, si ἄπιστος est placé ici le premier, c'est pour

^aK L lisent ici καὶ οὕτω (*et ainsi*), qu'omettent tous les autres.

dire : le non croyant et, à plus forte raison, le novice. Celui-ci en effet était déjà mieux préparé à ressentir la puissance de la parole prophétique, tandis qu'au v. 23 c'était l'inverse : le novice et, à plus forte raison, le non croyant. Trois effets sont attribués à la prophétie : la conviction, ἔλεγχος ; l'enquête, ἀνάκρισις ; la manifestation, φανέρωσις. — Le mot ἐλέγχειν signifie *convaincre* d'erreur ou de péché. Chaque parole de l'un des prophètes est comme un éclair qui projette la clarté dans le cœur de l'auditeur et lui découvre d'une manière générale sa culpabilité et sa souillure. — Le mot ἀνακρίνεσθαι n'est pas complètement rendu par la traduction : *est jugé* ; le terme grec indique plutôt l'enquête détaillée que la sentence prononcée. Tout son intérieur est en quelque sorte fouillé par les paroles des prophètes.

Verset 25. Alors une illumination soudaine, pénétrante, détaillée sur sa vie entière se produit en lui : il se discerne lui-même, dans l'ensemble et les détails, comme Dieu le discerne. On pourrait appliquer cette description à la révélation de certaines circonstances particulières de sa vie, comme lorsque Elisée parle à Guéhazi (2 Rois 5.26) ou Jésus à Nathanaël et à la Samaritaine (Jean ch. 1 et ch. 4). Mais il est plus simple de penser qu'il s'agit ici d'une lumière morale, semblable à celle du jugement, qui lui fait voir son état passé et présent sous son véritable jour. Ce qui se passe en lui à ce moment est semblable à ce qui se passa chez Paul sur le chemin de Damas. Sous le coup de cette lumière, il se prosterne dans la poudre, non devant l'homme, mais devant Dieu, reconnaissant qu'une pareille clarté ne peut émaner que du Saint des saints et du Scrutateur des cœurs ; que par conséquent c'est bien lui qui parle par la bouche de ces gens au milieu desquels il est entré. — Le participe ἀπαγγέλλων, *déclarant*, peut se rapporter uniquement à ce qui se passe actuellement dans l'assemblée même ; c'est comme un cri qui lui échappe sous l'empire de l'émotion dont il est surmonté : « Oui, Dieu est vraiment chez vous ! » Mais cette déclaration peut être envisagée aussi comme se continuant au sortir de l'assemblée,

auprès des personnes qu'il rencontre. — Le ἐν ὑμῖν peut signifier : *parmi vous* ; mais dans ce contexte où il s'agit d'inspiration, peut-être est-il plus naturel d'expliquer : *en vous*. Ainsi Meyer, Edwards, etc. — Par le ὄντως, *réellement*, cet homme reconnaît que la prétention des chrétiens à l'inspiration divine est fondée. C'est ici l'opposé du μαίνεσθε, *vous êtes fous* (v. 23). L'apôtre ne pouvait mieux terminer que par ces deux exemples la discussion sur la valeur relative du don des langues et de la prophétie ; et maintenant il peut passer à l'établissement des règles pratiques qui assureront l'emploi salutaire de ces dons.

b) règles pour l'exercice des dons

(v. 26 à 40)

14.26 Qu'est-ce donc, frères ? Lorsque vous vous rassemblez, chacun^a a-t-il un psaume, a-t-il un enseignement, a-t-il une révélation, a-t-il un discours en langue^b, a-t-il une interprétation^c : que tout se fasse pour l'édification.

Le sens de la question : *Qu'est-ce donc ?* est le même qu'au v. 15. L'apôtre veut amener ses lecteurs à tirer eux-mêmes des principes posés les résultats qui en découlent. Règle fondamentale : Aucun don ne doit être écarté. Chaque manifestation de l'Esprit doit avoir son cours ; il suffit que tout tourne à l'édification. Le ἕκαστος ἔχει, *chacun a*, doit être compris comme la locution semblable 1.12 ; chacun n'a pas tout, mais chacun doit ou du moins peut avoir quelque chose. La proposition peut être prise interrogativement. Mais il vaut mieux peut-être l'entendre dans le sens d'une affirmation dubitative : « Si cela arrive ainsi ». La répétition du verbe fait bien

^aT. R. avec D E F G K L Syr. ajoutent ὑμῶν (*de vous*).

^bT. R. avec L placent γλωσσῶν ἐχει (*a un discours en langue*) avant ἀποκαλύψιν (*a une révélation*). K retranche ces mots.

^cD E F G : διερμηνεῖαν au lieu de ἐρμηνεῖαν.

ressortir, comme le dit *Bengel*, la répartition des dons. L'apôtre énumère cinq de ces manifestations. Le ψαλμός, *psaume*, n'est pas ici un chant sous forme de langue, le *chanter en esprit*, du v. 15. Car il est parlé ensuite spécialement du discours en langue et de son interprétation. C'est donc un psaume, tel que ceux dont il est parlé Colossiens 3.1 et Ephésiens 5.19 (des *psaumes*, des *hymnes*, des *chants spirituels*); un chant ἐν νοῷ, *de sens rassis* (v. 15), comme il convient pour l'ouverture du culte. Il me paraît peu probable que Paul veuille parler d'un psaume de l'A. T. ou d'un cantique chrétien déjà existant, récité ou chanté. Le mot ἔχειν, *avoir*, n'empêche pas que ce ne puisse être une improvisation. Car, comme l'observe *Holsten*, ce terme est appliqué ensuite à la *langue* et à son *interprétation* qui sont des produits immédiats de l'action de l'Esprit^a. — La διδασχά, *enseignement*, se place naturellement après le chant du psaume; c'est là la base solide du culte. Dans une religion de lumière, c'est sur l'instruction claire et précise que tout doit reposer. C'est ici le discours de connaissance ou de sagesse dont il était parlé 12.8 — D'après le Ms. L et le texte reçu, viendrait maintenant le discours en langues, l'action de grâces dans le ravissement de l'extase; mais les alex. et les gréco-lat. placent ici ἡ ἀποκάλυψις, *la révélation*, énoncée dans une prophétie.

Dans la première leçon, il y aurait un contraste : l'élément le plus calme, l'instruction, serait suivi du plus ému, du plus exalté, le discours en langue. Cet ordre est moins naturel que celui de la seconde leçon d'après laquelle à l'enseignement succède une révélation, c'est-à-dire une prophétie. Celle-ci a déjà un caractère d'inspiration immédiate plus prononcé, plus extraordinaire. Ce qui parle d'ailleurs en faveur de cette dernière leçon, c'est qu'il serait peu naturel que la langue fût séparée de l'interprétation par la prophétie. Le byz. K, qui marche presque toujours avec L, omet entièrement

^a*Heinrici* cite un parallèle remarquable tiré de *Philon*. Celui-ci dit à l'égard des Thérapeutes : « Après l'orateur un autre se lève et chante un hymne adressé à Dieu, soit composé à neuf par lui-même, soit l'un des anciens hymnes faits par les poètes d'autrefois. »

les mots , *a une langue* ; il est donc probable que ces mots ont été supprimés dans L, mais mal placés par le correcteur. — A la révélation se rattache naturellement *la langue* ; c'est le plus haut degré de l'état extatique, par conséquent le point culminant du culte ; après quoi l'*interprétation* qui suit termine en ramenant l'adoration à cet état de calme réflexion dans lequel le culte avait commencé (le psaume) et doit finir. C'est ainsi que le sentiment s'élève par degrés comme jusqu'au troisième ciel pour revenir en terminant à la vie pratique. Nous avons donc dans cette série d'actes le type d'un culte normal dans lequel tous les éléments de l'intelligence et du sentiment se trouvent réunis et où chaque fidèle doué d'En-Haut peut donner essor à son don particulier. C'est comme un banquet spirituel où chaque convive apporte son écot, de même que dans les agapes (11.20 et suiv.). — L'apôtre passe de là aux règles spéciales relatives à l'exercice de la glossolalie.

14.27 Y a-t-il quelqu'un qui parle en langue, qu'il n'y en ait que deux ou au plus trois, et chacun à son tour, et que l'un interprète. 28 Mais s'il n'y a pas d'interprète^a, qu'il se taise dans l'assemblée et parle à lui-même et à Dieu.

En grec ce verset commence par le mot εἴτε, *soit que*, auquel devrait correspondre un εἴτε semblable appliqué à la prophétie (v. 29). Cette forme trahit très nettement le caractère accidentel (nullement indispensable) de la glossolalie dans le culte. — L'apôtre donne trois règles relativement à ce don. L'une relative au *nombre* : *Deux ou au plus trois* ; comme si deux étaient déjà assez. Le κατὰ est distributif : deux ou trois dans chaque assemblée. *Edwards* interprète : « deux ou trois seulement à la fois » ; et il arrive ainsi à l'idée d'une antiphonie, exprimée par ἀνὰ μέρος, *à tour*, comme s'il s'agissait d'un duo entre les glossolales. C'est ce mode de faire qui aurait donné lieu aux chants antiphoniques postérieurs, tels que ceux dont parle Plinie

^aB D F G : ἐρμηνευτης au lieu de διερμηνευτης.

dans sa lettre à Trajan. Jusqu'où peut aller l'imagination ! Certainement Paul n'aurait jamais approuvé la simultanéité de plusieurs discours dont l'un eût entravé l'effet de l'autre. Il eût fallu d'ailleurs pour exprimer le sens donné par Edwards (voir Passow). — La seconde règle se rapporte à l'ordre : ἀνὰ μέρος, *chacun à tour*, par conséquent : un seul à la fois. Le contraire était sans doute arrivé parfois à Corinthe. La forme ἀνὰ μέρος signifie comme ἐν τῷ μέρει : dans l'ordre déterminé, à son tour, mais non : en s'entre-répondant. — La troisième règle fixe le *mode* ; la langue doit être suivie d'une interprétation. L'expression sic, *un seul*, paraît signifier qu'il ne doit y avoir qu'un seul et même interprète pour les deux ou trois discours en langue ; sans doute afin de prévenir des discussions relatives au sens d'un de ces discours. L'apôtre ne dit pas si cet interprète est lui-même l'un des glossolales, comme peut l'admettre d'après les versets 5 et 13, ou si c'est quelqu'autre inspiré, comme on peut le supposer d'après le v. 28 et 12.10. Les deux cas pouvaient se rencontrer. *Holsten* prétend que l'interprétation n'avait lieu que par rapport à l'une des trois langues, et par celui-là même qui l'avait prononcée. Mais ce sens est contraire aux v. 5 et 28 qui excluent expressément l'énoncé d'une langue sans aucune interprétation.

Verset 28. On a traduit quelquefois les premiers mots : « Mais *s'il n'est pas* interprète ». Mais on ne saurait auquel des deux ou trois glossolales devaient s'appliquer ces mots, et la position du verbe ἥ avant l'attribut montre que c'est l'idée *d'être* qui est accentuée. Le simple ἥ est donc pour παρῆ (comparez Luc 5.17) ; et il faut traduire : *Mais s'il n'y a pas d'interprète*. *Holsten* objecte qu'on ne pouvait connaître à l'avance l'absence de tout interprète, puisque l'interprétation n'était pas un office invariablement attaché à telle ou telle personne. Mais il faut au contraire conclure de notre passage que ce don était plus ou moins permanent, soit qu'il appartînt dans la règle à l'un des glossolales ou à quelqu'autre d'entre les fidèles. C'est ce qui est confirmé par 12.10. — Si tout fidèle connu pour être doué de cette faculté est absent et que le glossolale n'interprète pas lui-même, il

doit garder le silence dans l'assemblée. Cependant l'apôtre ne veut point qu'il comprime en lui le mouvement de l'Esprit ; il peut se livrer pour lui-même à l'élan d'action de grâces et d'oraison mentale qui s'est emparé de lui et qui l'élève à Dieu. — Suivent les règles relatives à l'exercice de la prophétie.

14.29 Quant aux prophètes, que deux ou trois parlent et que les^a autres jugent^b, 30 et que si la révélation est donnée à un autre qui est assis, le premier garde le silence.

Le εἶπε, *soit que*, qu'on attend pour correspondre au εἶπε du v. 27, se change en un simple δέ, *mais* ou *quant à*, et cela sans doute, parce que, si la présence de glossolales est accidentelle et incertaine, celle de prophètes est un fait qui ne paraît pas douteux. — Paul pose également trois règles : La première, quant au *nombre*. En disant nettement *deux ou trois*, avec suppression du τὸ πλεῖστον, *au plus* (comparez v. 27), Paul montre qu'il accepte le nombre de *trois*, dans le cas des prophètes, plus aisément que dans le cas des langues. — La seconde règle se rapporte au *mode* ; la prophétie a, comme les langues, son complément nécessaire : le discernement, le jugement par lequel les éléments impurs qui pourraient s'y être glissés, devront être qualifiés comme tels et écartés. Il faut se rappeler qu'il n'y avait encore ni une Parole écrite, ni un corps de doctrine proprement formulé. Tout était en formation ; c'était la prophétie elle-même qui apportait les nouveaux éléments que devait élaborer et coordonner ensuite la διδασκαλία, *l'enseignement*. Combien n'importait-il donc pas qu'un alliage étranger ne fût pas jeté, si l'on peut ainsi dire, dans la masse en fusion. De là l'importance d'une διάκρισις, d'un *discernement*, d'un triage exercé à l'égard des idées émises dans les prophéties adressées à l'assemblée. — Par qui s'exerçait ce jugement ? Plusieurs ont pensé que le terme οἱ ἄλλοι,

^a N A B E K lisent οἱ devant ἄλλοι (*les autres*), tandis que D F G K omettent οἱ (*d'autres*).

^b Au lieu de διακρυνετωσαν (*jugent*), D F G lisent ανακρυνετωσαν (*fassent l'enquête*).

les autres, ne pouvait désigner que les autres *prophètes* ; mais n'y aurait-il pas plutôt dans ce cas οἱ λοιποί, *le reste* des prophètes ? *Mélancton* a pensé que ce mot s'appliquait à tous les membres de l'Église, et il me paraît dans une certaine mesure avoir vu juste. Naturellement dans la pratique un pareil office, auquel en droit tout le monde pouvait avoir part, ne devait s'exercer que par l'intermédiaire des plus capables, spécialement des *docteurs*. Le passage 1 Thess. 5.20-21 paraît confirmer ce sens plus large du mot *les autres*. *Meyer* objecte que la διάκρισις était un don (12.10) et que par conséquent tout fidèle ne le possédait pas. Il va sans dire que le sens de *les autres* est limité par la possession de ce don. Seulement rien ne prouve que ce don n'appartînt qu'aux prophètes eux-mêmes. — D'après quelle norme s'exerçait ce jugement ? Ce n'est pas pour rien, sans doute, que l'apôtre a commencé tout cet exposé sur les dons spirituels (12.1-3) en indiquant le caractère précis qui distingue les vraies et les fausses inspirations, en rappelant que les premières ont pour caractère commun et pour essence ce cri d'adoration : *Jésus Seigneur !* tandis que les autres tournent à l'abaissement et au rejet de Jésus. Il suffisait donc de mettre chaque prophétie en relation avec ce centre de toute la révélation chrétienne, la personne du Christ, et de voir à quel résultat tendait la prophétie entendue, à l'amoindrir ou à le glorifier. C'est à cette mesure-là que s'applique sans doute l'expression de Paul, Romains 12.6, *l'analogie de la foi*. Ce jugement devait par conséquent écarter principalement tout ce qui, dans un discours prophétique, pouvait compromettre la souveraineté divine de Jésus sur le monde, sur l'Église et sur chaque âme. Cela est conforme à la parole de Jésus, Jean 16.13-14 : « Quand l'Esprit sera venu, il me glorifiera ».

Verset 30. La troisième règle se rapporte à *l'ordre* : Si, pendant qu'un prophète parle, un autre reçoit une révélation, tous deux ne doivent pas parler simultanément ; dans ce cas le premier devra garder le silence. Mais, demandera-t-on, pourquoi le second ne doit-il pas plutôt attendre que le premier ait achevé ? Assurément, parce que la révélation la plus fraîche

produira aussi la prophétie la plus pure. C'est en allongeant son discours que le prophète court le danger de mêler du *sien* à la communication divine. L'injonction de l'apôtre est très propre à écarter les vaines amplifications et le verbiage. — L'expression *à un autre qui est assis* montre que le prophète parlant était debout et que celui à qui la révélation nouvelle est adressée, témoigne de son intention de parler en se levant. Il y a quelque chose d'étrange dans la forme impersonnelle et passive ἀποκαλυφῆναι, *il lui est révélé*; il semble qu'on voie la nuée de la révélation divine passer de dessus la tête de l'un sur celle de l'autre. — On pourrait croire que le verbe σιγᾶν, *garder le silence*, est employé ici dans le sens de σιωπᾶν *se taire*; mais il peut conserver son sens naturel : « Que dès ce moment il garde le silence ». — Il pouvait sembler téméraire de régler ainsi les manifestations de l'esprit prophétique; c'est pourquoi l'apôtre justifie expressément dans les versets suivants la liberté qu'il prend de fixer un mode de procéder rigoureux dans un pareil domaine, où tout paraît être livré au souffle incalculable de l'Esprit.

14.31 Car vous pouvez tous prophétiser l'un après l'autre, afin que tous reçoivent instruction et que tous soient encouragés. 32 Et les esprits^a des prophètes sont soumis aux prophètes; 33 car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix. Comme dans toutes les assemblées des saints^b...

On pourrait entendre le v. 31 dans ce sens : « De cette manière il pourra arriver que ceux qui auront prophétisé aujourd'hui, seront à leur tour enseignés et exhortés demain ». Chaque membre jouera alternativement le rôle actif et passif. Mais, dans ce cas, Paul eût dit : καὶ οὕτω, *et ainsi*, plutôt que γάρ, *car*. Le vrai sens me paraît être celui-ci : « Car il faut que vous puissiez tous remplir la fonction de prophète l'un après l'autre » (naturellement : ceux qui ont le don de prophétie); or c'est ce qui ne pouvait

^aD E F G lisent το πνευμα (l'esprit).

^bF G ajoutent ici διατασσομαι (j'ordonne).

se faire qu'autant qu'on observait la règle donnée au v. 30. A supposer en effet qu'un prophète eût parlé indéfiniment, il eût empêché les autres d'énoncer ce que Dieu leur révélait pour l'instruction ou la consolation de l'assemblée. Et ainsi s'explique la seconde partie du verset : bien des membres de l'assemblée auraient été privés des lumières et des forces que Dieu voulait leur communiquer par le moyen de ces autres prophètes dont la parole avait été comprimée. Mais cet arrangement reposait naturellement sur une supposition : c'est que le prophète avait le pouvoir d'exercer sur lui-même l'empire nécessaire pour contenir, s'il le fallait, l'explosion du souffle prophétique qui l'animait. Et c'est cette supposition que l'apôtre pose maintenant comme une réalité dans le v. 32.

Verset 32. Le καί signifie ici *et en effet*. On a quelquefois rapporté les termes *des prophètes* et *aux prophètes*, à des personnages différents, comme si Paul voulait dire que les prophètes doivent être assez humbles pour se subordonner aux autres prophètes, soit en acceptant leur jugement (v. 29), soit en consentant à leur céder la parole (v. 30). Ainsi Calvin, Bleek, Rückert, etc. Mais on ne comprendrait pas pourquoi Paul dirait : « *les esprits des prophètes* », plutôt que les prophètes eux-mêmes. Et au lieu de *sont soumis* ou *se soumettent*, il faudrait qu'il y eût *doivent se soumettre*. Hofmann fait aussi observer avec justesse que Paul eût dit dans ce sens tout simplement ἀλλήλοις : « *doivent se soumettre les uns aux autres* ». Ce n'est pas sans intention qu'il fait heurter en grec le terme de *prophètes* avec lui-même, comme pour peindre la réaction que chaque prophète est capable d'exercer sur lui-même. Le fait énoncé ici par l'apôtre est de nature psychologique. Il déclare que les souffles ou inspirations prophétiques n'emportent pas le prophète sans son consentement ou contre son gré. En 12,2, il avait commencé par rappeler aux Corinthiens l'état de passivité dans lequel ils se trouvaient jadis, quand, au sein du paganisme, ils étaient emportés aveuglément par les souffles diaboliques. Il n'en est pas ainsi de l'action de l'Esprit divin ; elle ne prive point le prophète de sa liberté. Par

conséquent celui-ci n'a point le droit de prétexter l'inspiration pour refuser de se soumettre aux règles tracées par l'apôtre. Le pluriel πνεύματα, *les esprits*, désigne ici comme au v. 12, les impulsions et les révélations particulières accordées aux prophètes. *Heinrici* et *Holsten* opposent le prophète au glossolale qui, selon eux, ne jouissait pas de la même liberté à l'égard de ses inspirations. C'est bien à tort; car les versets 27 et 28 ne se comprendraient pas, s'il n'avait joui de sa pleine liberté par rapport à l'Esprit. L'inspiration divine diffère du souffle diabolique, en ce que celui-ci ôte l'homme à lui-même — c'est une possession — tandis que la première le rend à lui-même. Le présent ὑποτάσσεται signifie, non *sont soumis*, mais *se soumettent*, et cela au moment même où le prophète le veut.

Verset 33^a. La maxime générale formulée dans ce verset est le fondement de toutes les injonctions précédentes. Le terme ἀκαταστασία désigne le désordre d'un tout dont les parties sont en lutte les unes avec les autres, et εἰρήνη, *la paix*, l'harmonie d'un ensemble dont toutes les parties agissent de concert. Dieu n'habite que dans un ensemble de cette seconde sorte. Cet axiome justifie les règles que Paul vient de donner, puisque sans elles l'Eglise ne pourrait offrir que le spectacle d'un complet désordre, ce qui bannirait Dieu de son sein.

Reste une dernière injonction essentielle aussi, selon l'apôtre, au bon ordre de l'Eglise, celle qui regarde le parler des femmes dans les assemblées. Paul a réservé ce point à dessein pour le dernier. Car ce n'était qu'après avoir imposé éventuellement le silence aux prophètes, qu'il pouvait songer à l'imposer aux femmes.

14.34 ...^a que vos^b femmes se taisent dans les assemblées, car il ne

^aCes deux versets 34 et 35 sont transposés par D E F G et Ambrosiaster après le verset 40.

^bⲛ A B omettent ὑμῶν (*de vous*) que lit T. R. avec D E F G K L.

leur est pas permis^a de parler, mais d'être soumises^b, comme aussi la loi le dit. 35 Que si elles veulent apprendre quelque chose, qu'elles interrogent à la maison leurs propres maris ; car il est honteux pour la femme^c de parler en assemblée.

Les derniers mots du v. 33 sont liés par plusieurs interprètes à ce qui précède. Mais comment Paul pourrait-il dire : « Dieu est un Dieu, non de désordre, mais de paix, comme dans toutes les assemblées des saints ». Il aurait dû dire : « Dieu est *chez vous* un Dieu. . . », ou : « Dieu est un Dieu. . . comme *on le voit* dans toutes les églises. . . » Tels qu'ils sont là, les mots *comme dans toutes les églises. . .* ne peuvent évidemment dépendre de ce qui précède qui est une maxime générale sur le caractère de Dieu. D'ailleurs cette phrase est en relation logique très étroite avec l'argument du v. 36 : « La Parole est-elle partie de chez vous ou n'est-elle parvenue qu'à vous seuls ? » Et c'est même là probablement ce qui a engagé plusieurs copistes latins à transposer les v. 34 et 35 après le v. 40, afin de lier ainsi plus directement les derniers mots du v. 33 avec le v. 36. L'adjonction du verbe διατάσσομαι, *j'ordonne*, à la fin du v. 33, dans deux des Mss. gréco-lat. qui ont fait cette transposition, est due à la même cause. Voici comment à ce point de vue on lisait la phrase : « C'est ainsi que *j'ordonne* dans toutes les églises des saints » ; puis le texte continuait par le v. 36 : « Ou bien la Parole de Dieu est-elle partie de chez vous. . . ? » En d'autres termes : Pensez-vous avoir le droit de vous mettre au-dessus des règles suivies par toutes les autres églises ? On rapportait ainsi ces paroles du v. 33^b et du v. 36 à toutes les règles données dans ce chapitre par rapport à l'emploi de la glossolie et de la prophétie ; et comme l'injonction relative aux femmes rompait cette liaison, cette raison a engagé quelques documents gréco-lat. à transposer les v. 34 et 35 après le v. 40. Mais il est à remarquer que nul document

^aT. R. avec K : επιτετραπται (*a été permis*), au lieu de επιτρεπεται (*est permis*).

^bT. R. avec D F G K L : υποτασσεσθαι (*être soumises*) ; A B : υποτασσεσθωσαν (*quelles soient soumises*).

^cT. R. avec D E F G K L Syr. : γυναιξιν (*pour les femmes*) ; ✠ A B : γυναικι (*pour la femme*).

ne retranche ces versets, ce qui garantit leur authenticité suspectée à tort par *Heinrici* et positivement attaquée par *Holsten*. Du reste celui-ci reconnaît lui-même l'impossibilité de lier les derniers mots du v. 33 à ce qui précède. Seulement il ne trouve pas la liaison avec ce qui suit beaucoup plus acceptable, parce que, dit-il, au v. 33 le mot *les églises* désigne les communautés de fidèles, tandis qu'au v. 34 il ne peut désigner que leurs réunions de culte. Mais ces deux sens sont si rapprochés l'un de l'autre qu'ils peuvent parfaitement être employés ici l'un à côté de l'autre. « Toutes les assemblées (groupes de fidèles) ont leurs usages ; et à ces usages appartient celui du silence des femmes dans les *assemblées* (réunions de culte) ». Ce sens est parfaitement convenable. *Holsten* demande encore pourquoi, si ces mots sont réellement de Paul, il est dit ici : « les églises *des saints* », et non, comme 11.16 : « les églises *de Dieu* ». La réponse est facile : Les saints, répartis en églises, localement parlant, ne forment pourtant qu'un grand tout spirituel ; les Corinthiens ne doivent pas s'isoler de cette communauté des saints, en adoptant des usages repoussés par tout le reste du corps, comme le parler des femmes dans les assemblées. Le terme de ἅγιοι, *saints*, fait ressortir ce qu'il y a de vénérable dans de tels usages.

Verset 34. C'est ici la proposition principale sur laquelle s'appuie le ὡς... , *comme...*, de 33^b. Le pronom ὑμῶν, *de vous* (s'il est authentique), doit faire antithèse à τῶν ἁγίων, *des saints*. On peut le faire dépendre du ταῖς ἐκκλησίαις, *dans les assemblées*, qui suit ; dans ce sens : « Vos assemblées doivent ressembler à celles des autres saints ». Mais il est plus naturel, vu la position de ce pronom, de le rapporter à αἱ γυναῖκες, *les femmes*. « Que vos femmes se comportent comme celles des saints dans toutes les églises ». L'authenticité de ce mot me paraît garantie par l'autorité réunie de deux d'entre les trois familles de Mss. et par l'accord de la Peschito. Ce mot, n'étant pas nécessaire à la phrase, a facilement été omis. — Il y a de l'ironie dans la phrase suivante, si on lit avec le T. R. l'infinitif ὑποτάσσεσθαι, *se soumettre* : « Il ne leur est pas permis de parler, mais de

se soumettre ». Cette ironie convient au contexte. Elle disparaît si on lit avec les alex. l'impératif ὑποταστέσθωσαν, *qu'elles se soumettent !* — Les mots *comme la loi le déclare*, font allusion à Genèse 3.16 : « Ton mari dominera sur toi ». On voit que l'apôtre envisage le parler en public comme un acte d'autorité exercé à l'égard de l'assemblée qui écoute (comparez 1 Timothée 2.12). Et comme la position d'autorité envers l'homme est contraire à celle d'obéissance qui a été imposée à la femme pour l'économie présente, il en tire cette conclusion que le parler de la femme en public est en contradiction avec la position que lui a faite la volonté divine exprimée dans la loi. On comprend pourquoi l'apôtre substitue l'idée générale *être soumises*, qui se rapporte à la vie entière des femmes, à celle de *ne pas parler* dans les assemblées ; c'est que le silence des femmes dans le culte n'est qu'une application de la position générale de subordination qui leur est imposée par rapport à l'homme. Naturellement la loi ne contenait rien sur le rôle des femmes dans les assemblées ; mais en déterminant le caractère de leur vie en général, elle avait, aux yeux de Paul, tranché indirectement cette question. (Comparez Colossiens 3.18 ; Ephésiens 5.22.) Le καί, *aussi*, met sur la même ligne le précepte de l'apôtre (v. 34^a) et la déclaration de Dieu dans la Genèse, tellement Paul a la certitude de parler comme il le fait en vertu de la volonté du Seigneur (v. 37). — Ici, tout comme tacitement au v. 19, le ἐν ἐκκλησίᾳ, *en assemblée*, est opposé à ἐν οἴκῳ, *à la maison*, en particulier. Le mot αἰσχρόν, *honteux, malséant*, paraît bien fort. Paul voit dans le parler public de la femme une manière d'agir contraire à l'attitude que lui commandent et la nature et l'ordre du Créateur (comparez 11.1-16). Il ne dit pas : criminel, immoral ; c'est une question de convenance, de pudeur.

Verset 35. Plusieurs interprètes, *Heinrici*, par exemple, tirent de ce verset la conclusion que le parler qui est interdit aux femmes v. 34, n'est ni l'enseignement, ni la prophétie, ni les discours en langues, mais uniquement la manie de soulever des questions dans l'assemblée et de se poser ainsi en docteurs sous apparence de demander des éclaircissements.

Si elles ont des questions à faire, elles doivent les réserver pour la maison et les adresser à leurs maris. Mais, dans ce sens même le droit d'enseigner dans l'assemblée ne leur serait pas moins refusé par l'apôtre. Car si la femme ne peut questionner sans sortir de sa position et froisser la décence, encore bien moins pourra-t-elle enseigner sans commettre une inconvenance. Mais il y a plus : le sens que l'on cherche à donner ainsi au v. 35, en le limitant d'après le v. 36, est contraire à la vraie relation entre ces deux versets. La particule $\delta\acute{\epsilon}$, *et de plus si*, qui commence le v. 35, annonce, non une simple explication, mais une gradation : « Et si même elles veulent apprendre quelque chose, elles doivent s'abstenir d'interroger dans l'assemblée ; elles devront réserver leurs questions pour les soumettre à leurs maris en particulier ». La forme $\epsilon\acute{\iota} \delta\acute{\epsilon}$, *et si*, provient donc de ce que l'interrogation était le cas le moins grave, celui qui semblait le plus naturellement permettre une exception. Mais cette exception même, Paul la repousse ; car il sait combien facilement, sous prétexte de questionner, les femmes pourraient éluder la défense qui leur interdit le parler public. La femme appartient au foyer domestique, de sorte qu'une simple question publique de sa part serait déjà une inconvenance ; car en la mettant en scène et en vue, un pareil acte irait contre la modestie de sa destination. Il faut remarquer l'adjectif $\acute{\iota}\delta\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma$, leurs *propres* maris ; elles ne doivent rien faire qui porte atteinte au lien de dépendance qui unit chacune d'elles à son mari. *Holsten* demande comment cela s'applique à celles qui n'ont pas des maris suffisamment instruits, ou à celles qui ont encore des maris païens (ch. 7), on peut ajouter : ou à celles qui n'ont pas de mari du tout. Mais ces dernières sont censées vivre dans la maison de leurs parents, auxquels elles peuvent naturellement s'adresser ; et quant aux autres, ce sont des cas spéciaux qui trouveront leur solution dans la pratique, sans que Paul ait besoin de l'indiquer. Il se contente de fixer d'une manière sommaire la situation morale et le devoir de la femme.

Conclusion sur la prédication des femmes.

Nous avons déjà traité au ch. 11 du rapport de cette défense avec l'autorisation accordée aux femmes de prophétiser ou de prier, implicitement renfermée dans le v. 5 de ce chapitre. Notre étude du ch. 14 confirme l'idée que le terme de λαλεῖν, *parler*, dans ce chapitre, ne saurait s'appliquer uniquement à de simples interrogations, ou bien à un vain babil que les femmes se permettraient entre elles pendant le culte. Le terme de *parler dans l'assemblée* ne peut désigner, surtout dans un chapitre où il est appliqué tout du long aux glossolales et aux prophètes, qu'à un parler public ayant pour but d'enseigner et d'édifier. Ainsi donc, tout en nous référant aux observations présentées sur ce sujet au ch. 11, nous croyons ne pas nous éloigner de la pensée de l'apôtre en formulant ainsi le résultat de ces deux passages combinés : « Quant aux femmes, si, sous l'empire d'une inspiration ou d'une révélation subite, elles veulent prendre la parole dans rassemblée pour prononcer une prière ou une prophétie, je ne m'y oppose pas ; seulement que ce ne soit pas sans avoir la figure couverte d'un voile. Mais, en général, que les femmes gardent le silence. Car il est inconvenant de leur part de parler en assemblée^a. »

L'apôtre n'ignore pas toutes les résistances que cette injonction rencontrera dans l'Eglise. Les v. 36 à 38 sont adressés à ceux qui, au nom d'une inspiration supérieure prétendue, affecteraient de mépriser la direction qu'il vient de donner, ainsi que toutes celles qui avaient précédé.

14.36 Ou bien est-ce de chez vous que la Parole de Dieu est sortie, ou n'est-elle arrivée qu'à vous seuls ? 37 Si quelqu'un pense être prophète

^aConclurait-on de ce que nous avons dit relativement à la prophétie (qu'elle s'est, par le développement de l'Eglise, transformée en la prédication vivante, ⇒), que la femme, autorisée à prophétiser, l'est par là même aussi à prêcher ? Ce serait oublier que ce qui motivait l'exception quant à la prophétie, c'était son caractère de révélation immédiate et subite. Ce caractère ayant cessé, la raison de l'exception tombe avec lui. Plus la prédication se rapproche par là de renseignement, plus elle rentre dans le mode d'activité réservé à l'homme et interdit à la femme.

ou inspiré, qu'il reconnaisse que ce que je vous écris, vient du Seigneur^a.

38 Mais si quelqu'un l'ignore, qu'il l'ignore^b.

Le ἤ, *ou* (v. 36), signifie, comme ordinairement chez Paul en tête d'une question : « Ou bien, si vous ne voulez pas accepter ce que je vous dis ». Pour les deux questions suivantes, l'apôtre revient à l'idée par laquelle il avait introduit ce sujet du parler des femmes : *Comme dans toutes les églises...* (v. 33^b). « Ou bien seriez-vous l'Eglise-mère dans laquelle la prédication de l'Évangile a pris naissance et d'où elle s'est répandue dans le monde ? » — dans ce cas on comprendrait que les Corinthiens pussent prétendre à une indépendance complète — « ou seriez-vous la seule Eglise d'entre les Gentils à laquelle il soit parvenu ? » Dans ce cas la prétention de marcher seuls et à leur guise s'expliquerait aussi. Ces deux questions ont quelque chose de sarcastique, comme il arrive lorsqu'on veut rabaisser la présomption. Il en est de même des versets suivants. L'apôtre sait qu'il y a là des meneurs, qui vis-à-vis de lui prétendent ne relever que du Seigneur et de l'inspiration immédiate de l'Esprit. De là le v. 37.

Verset 37. Le terme δοκεῖ εἶναι, *croit être*, indique une prétention vraie ou fausse. — Il ne faut pas donner au mot πνευματικός, *spirituel*, d'où *inspiré*, un sens trop restreint en vertu duquel il désignerait une classe différente de celle des prophètes, comme le font les interprètes qui voient désignés dans ce terme uniquement les glossolales (*Baur, Heinrici*). Il est plus naturel d'entendre le ἤ, *ou*, dans le sens de *ou en général*, comme 4.3, de telle sorte que le terme de *spirituels* comprend aussi les prophètes. La meilleure manière, pour ces organes de l'Esprit, de prouver la réalité de leur inspiration, sera, déclare l'apôtre dans le sentiment de sa sagesse supérieure et de son autorité apostolique, non de critiquer ses ordonnances, mais de rendre pratiquement hommage à leur excellence en s'y conformant : l'Esprit doit

^aD F G lisent κυρίου ἐστίν (*est du Seigneur*) ; » **N** A B : κυρίου ἐστίν ἐντολή (*est un commandement du Seigneur*) ; T. R. avec K L Syr. : κυρίου εἰσὶν ἐντολαί (*sont des commandements du Seigneur*).

^bT. R. avec B E K L Syr. : ἀγνοεῖτω (*qu'il ignore*) ; **N** A D F G : ἀγνοεῖται (*il est ignoré*).

reconnaître l'Esprit. — Le ἃ γράφω, *les choses que j'écris*, est à la fois objet de ἐπιγινώσκῃτω, *qu'il reconnaisse*, et sujet de la proposition suivante : « Qu'il reconnaisse les choses que j'écris *comme étant*... , etc. ». — Les trois familles de Mss. ont chacune leur leçon propre dans la phrase suivante. La plus brève et la plus sobre est celle des gréco-lat. : « Que les choses que j'écris sont *du Seigneur* ». Les alex. ajoutent l'idée de commandement : « sont *commandement* du Seigneur ». Les byz. également, mais en mettant le mot de commandement au pluriel. On serait naturellement porté à donner la préférence à la première leçon. Cependant ne serait-il pas possible que le terme de commandement, au singulier ou au pluriel, eût été retranché, parce qu'on prenait ce mot dans le sens où il a été employé 7.10 pour désigner un ordre prononcé ici-bas par le Seigneur Jésus, et que l'on ne trouvait aucune parole semblable dans les évangiles ? Si le terme ἐντολή, *commandement*, est authentique, il est difficile de savoir s'il faut préférer le singulier ou le pluriel. Le singulier peut avoir été substitué au pluriel en vue de l'ordre divin cité v. 34. Mais le pluriel peut aussi avoir été introduit pour faire mieux rentrer dans ce terme toutes les nombreuses ordonnances précédentes. — Quoi qu'il en soit, l'apôtre exprime ici la conscience intime qu'il possède, de n'avoir point dirigé l'Eglise, en tranchant ces questions délicates, dans des voies de son propre choix, mais de s'être laissé guider lui-même par la lumière qui lui est assurée comme apôtre chargé de la fondation et du gouvernement de l'Eglise des Gentils (comparez Romains 12.3). C'est dans ce sentiment élevé de son inspiration apostolique qu'il ajoute la parole suivante, v. 38.

Verset 38. Il y a plus que de l'indifférence, il y a de la sévérité et de la menace dans cette parole ; elle est adressée à ces personnes dont le mot δοκεῖ, dans le verset précédent, caractérisait la fatuité. « S'il y a parmi vous des gens qui estiment leurs idées supérieures aux miennes, qu'ils les suivent ! » Naturellement on ne parle pas ainsi à des gens avec lesquels on est en bon accord. Il faut se rappeler les premiers chapitres de l'épître où

l'apôtre a fait plusieurs fois allusion aux sentiments irrespectueux d'une partie de l'Eglise à son égard (comparez aussi 7.40). — La leçon ἀγνοεῖτω, *qu'il l'ignore*, est la seule admissible. Après tout ce qu'il a dit, l'apôtre ne cherche plus à convaincre ceux qui se croient plus sages que lui ; il les abandonne à la fois à leur inexpérience et à leur responsabilité. La leçon ἀγνοεῖται, *il est ignoré*, préférée par plusieurs interprètes, et encore récemment par *Heinrici*, signifierait : « Voulant ignorer Dieu, il est ignoré (rejeté) de lui ». *Edwards* voit dans ἀγνοεῖται un futur indicatif moyen : « il sera ignoré (au jugement) ». (Comparez 8.3.) Il est difficile d'expliquer l'origine de cette variante (voir l'essai de *Meyer*). Mais la menace de la perte serait bien sévère pour le refus d'accepter des directions d'une nature aussi extérieure que celles qui précèdent. La leçon ἀγνοεῖτω : « Qu'il ignore à ses risques et périls ! » est la seule digne de l'apôtre et vraiment naturelle. — Paul termine par une formule de conclusion très précise :

14.39 De sorte que, frères^a, aspirez à prophétiser et n'empêchez pas de parler en^b langues. 40 Mais^c que tout se fasse décemment et avec ordre.

Nous avons déjà vu plusieurs fois dans cette épître qu'à la suite d'une discussion approfondie par laquelle il a pénétré jusque dans les entrailles du sujet, Paul aime à conclure par une brève direction pratique, dans laquelle se reflètent les différents côtés de la question ; ainsi 7.38 ; 11.33-34. Il en agit de même ici. La préférence donnée à la prophétie sur les langues ressort de l'antithèse des deux verbes : *aspirer à* et *ne pas empêcher*. Cette dernière expression rappelle les deux paroles 1 Thess. 5.19-20 : « N'éteignez pas l'Esprit » et « Ne méprisez pas les prophéties ». On voit par ces deux avertissements qu'à Thessalonique on était en général disposé à dédaigner

^a N A B ajoutent μου (*mes frères*).

^b B D F G It. lisent εν devant γλωσσας.

^c T. R. omet ici avec K L le δε que lisent tous les autres.

et à rabaisser les manifestations extraordinaires de l'Esprit, tandis qu'à Corinthe on les exaltait, surtout quand il s'agissait des langues. L'apôtre a soin de mettre le garde-fou à droite ou à gauche, selon les besoins de chaque Eglise.

Verset 40. Si le v. 39 est le résumé de la dissertation sur les dons, ch. 12 à 14, le v. 40 est la clôture de toute la section qui se rapporte aux questions de culte, ch. 11 à 15. Le mot εὐσχημόνως, *avec bienséance*, se rapporte particulièrement à la tenue des femmes et à la célébration de la cène ; le κατὰ τάξιν, *avec ordre*, fait plutôt allusion aux recommandations données relativement à l'exercice des dons, ch. 14.

Conclusion sur le don des langues.

Il me paraît que l'étude détaillée de ce chapitre a confirmé le résultat préalable, auquel nous avons été conduits 12.10, sur la nature de la glossolalie. Bien certainement les langues parlées à Corinthe ne pouvaient être des langues étrangères réellement existantes. Le glossolale n'évangélisait pas, ne prêchait pas ; il louait et rendait grâces. Choisit-on pour exprimer de pareils sentiments une langue existante que l'on n'a jamais apprise ? — On peut faire la même objection à l'explication *Bleek-Heinrici*. A quel propos aller rechercher de vieilles locutions inusitées ou créer des compositions de mots extraordinaires pour exprimer les impressions de joie et d'adoration dont la possession du salut remplit le cœur ? Un pareil procédé trahirait plutôt le travail de la réflexion que l'émotion ou l'extase. En tout cas, il est peu probable qu'il se trouvât à Corinthe beaucoup de fidèles ayant à leur disposition les formes archaïques de la langue savante. — L'explication admise aujourd'hui par beaucoup d'interprètes, que les langues ne consistaient qu'en des soupirs inarticulés et un balbutiement de sons confus, qui n'avaient pas de sens, n'est pas moins incompatible avec notre chapitre. Comment l'apôtre attacherait-il à ce don une valeur telle qu'il rendrait grâces pour le riche emploi qu'il en faisait lui-même ?

L'apôtre, comme le montre ce ch. 14 même, avait le jugement trop sain pour se livrer à un exercice religieux aussi puéril que celui que l'on suppose ainsi et pour lui accorder une place régulière dans le culte de l'Eglise. Enfin il est impossible de ne pas rapprocher le don qui s'était développé à Corinthe de celui qui avait éclaté le jour de la Pentecôte à Jérusalem et qui est mentionné encore en plusieurs circonstances subséquentes dans le livre des Actes (10.46) : « Ils les entendaient parler en langues » (chez le païen Corneille); 19.6 : « Le Saint-Esprit vint sur eux et ils parlaient en langues et prophétisaient » (les douze disciples de Jean-Baptiste instruits par Paul). Le terme étant le même dans les Actes et dans notre épître, il doit désigner un mode de langage foncièrement homogène. Or comment supposer qu'à la Pentecôte, le parler en langues ait pu consister dans d'inintelligibles émissions de voix qui n'auraient eu réellement aucun sens ? Les foules auraient-elles pu s'écrier : « Nous les entendons proclamer dans nos propres langues les *choses magnifiques de Dieu* » ? (Actes 2.11.)

Je ne saurais donc voir dans le don des langues que l'expression, dans un langage spontanément créé par le Saint-Esprit, des nouvelles intuitions et des profondes et vives émotions de l'âme humaine affranchie pour la première fois du sentiment de la condamnation et jouissant de l'ineffable douceur de la position filiale auprès de Dieu. Et comme l'action du Saint-Esprit s'empare de l'âme tout entière et de chacune de ses facultés naturelles, pour s'en former un organe, elle s'est emparée aussi du don du langage, en le transfigurant en quelque sorte pour donner essor à des émotions qu'aucune langue naturelle ne pouvait exprimer. C'était sans doute un milieu entre le chant et la parole, analogue à ce que nous appelons un récitatif, et dont le sens était plus ou moins immédiatement saisissable comme celui de la musique. A la Pentecôte, où ce langage se manifesta sous la forme la plus distincte, chaque auditeur bien disposé le comprit à l'instant, par un procédé analogue à celui qui créait les interprètes à Corinthe, et put le traduire immédiatement, tellement qu'il croyait entendre

sa propre langue : « Comment *les entendons-nous* chacun parler en la propre langue du pays où nous sommes nés ? » Il faut se rappeler que la langue humaine n'est pas une création accidentelle, arbitraire, ni l'œuvre de l'intelligence seulement, mais qu'elle est le produit spontané de l'âme humaine tout entière. Il y a, au fond de tous les langages existants, un langage *essentiel* et unique ; sans doute, s'il existait comme tel, il se composerait d'onomatopées. C'est ce que Platon exprimait à sa manière dans un passage du *Cratyle*, cité par *Heinrici* : « Il est manifeste que les dieux du moins appellent les choses d'une manière vraie (πρὸς ὀρθότητα), et ce sont là les noms naturels (φύσει ὀνόματα) ». Cette langue nécessaire de l'esprit humain, l'Esprit divin a pu la tirer, à ce moment décisif de l'histoire, des profondeurs de l'âme et en faire plus ou moins imparfaitement l'organe de ses premières communications.

J'ai rappelé, d'après divers témoins, dans les deux notes ⇒ et ⇒, les manifestations qui ont signalé le premier réveil religieux très sérieux qui conduisit à la fondation de l'Eglise irvingienne. Il me paraît impossible d'envisager ces phénomènes comme de pures imitations artificielles de ceux que nous présente le N. T. dans les premiers temps des Eglises de Judée et de Grèce. A l'origine surtout, ces manifestations ont eu un caractère remarquable de naïve sincérité. Plus tard, l'amour de l'extraordinaire et le désir de briller y ont visiblement mêlé un impur alliage, comme du reste à Corinthe même. Ces manifestations témoignent donc d'une faculté réelle, latente dans les profondeurs de l'âme humaine, qu'une profonde commotion religieuse peut réveiller en tout temps dans des conditions déterminées, et dont l'activité créatrice peut produire encore aujourd'hui des effets analogues à ceux des premiers jours. Nous n'avons donc pas eu tort de maintenir la possibilité de la réapparition des dons durant tout le cours de l'économie actuelle (voir à 13.8), tout en concluant des paroles de l'apôtre dans ce même chapitre que le progrès normal de l'Eglise tend plutôt à la diminution de ces phénomènes, comme transition à leur complète dispa-

rition dans l'état parfait.

X. LA RÉSURRECTION DES CORPS (ch. 15)

Des questions ecclésiastiques, morales, liturgiques, l'apôtre passe à une question de nature dogmatique. Il l'a sans doute réservée pour la dernière à cause de son importance. La doctrine est l'élément vital dans l'existence de l'Eglise. L'Eglise elle-même n'est en quelque sorte que la doctrine assimilée. Toute altération grave dans l'enseignement vicie immédiatement le corps de Christ. L'apôtre avait ouvert sa lettre en plaçant à la base de son travail le Christ crucifié ; il la conclut en lui donnant pour couronnement le Christ ressuscité. Dans ces deux faits appliqués à la conscience et appropriés par la foi se concentre en effet tout le salut chrétien.

Le sujet de la résurrection des corps ne paraît pas avoir été traité dans la lettre que les Corinthiens avaient adressée à Paul. Le v. 12 de notre chapitre fait plutôt penser qu'il avait appris accidentellement, peut-être par les délégués de l'Eglise qui se trouvaient maintenant auprès, de lui, les discours que tenaient à Corinthe quelques individus (τινές) qui se posaient en adversaires de la résurrection. Niaient-ils la résurrection de Christ lui-même ? Il ne le semble pas au premier coup d'œil, puisque l'apôtre part de ce fait comme avéré, pour conclure de là à notre propre résurrection. Cependant, il travaille avec tant de soin à poser ce fondement de son argumentation, qu'il me paraît impossible de ne pas admettre, contrairement à l'opinion de la plupart des interprètes modernes, que la conviction de ces gens et même de beaucoup de membres de l'Eglise était ébranlée sur

ce point. L'une des deux négations ne pouvait manquer à la longue de conduire à l'autre ; car, en vertu de l'union étroite entre Christ et les fidèles, le salut ne saurait se réaliser chez ces derniers autrement que dans la personne de leur Chef.

Quels étaient ces *quelques-uns* ? On a supposé que c'étaient d'anciens sadducéens qui, en passant au christianisme, y avaient importé certains restes de leurs opinions précédentes. Mais il n'existe aucune preuve de la propagation du sadducéisme en dehors de la Palestine ; et un sadducéen qui se serait converti au christianisme aurait éprouvé un changement trop radical pour qu'un pareil mélange d'opinions hétérogènes eût pu se produire aisément chez lui. Toutes les déviations religieuses et morales que nous avons observées jusqu'ici à Corinthe provenaient du caractère grec ; il est probable qu'il en était de même de celle-ci. Au point de vue grec, surtout depuis Platon, on s'était habitué à envisager la matière, la ὕλη, comme la source du mal physique et moral, et par conséquent le corps comme le principe du péché dans la nature humaine. On comprend donc que la résurrection du corps qui, au point de vue messianique juif, passait pour le couronnement du salut attendu et pour un élément essentiel de la gloire future, devait se présenter à l'esprit grec comme une chose fort peu désirable, comme le renouvellement du principe du mal. Cette manière de voir avait même gagné les penseurs juifs d'Alexandrie qui subissaient l'influence de la philosophie grecque, tels que l'auteur de la *Sapience* et le philosophe Philon, auxquels nous pouvons joindre les solitaires esséniens. Ils s'accordent tous à envisager la mort comme affranchissant l'homme des liens du corps et à faire de l'immortalité de l'âme, de l'âme seule, l'objet de leur espérance. *Heinrici* a cru trouver dans Josèphe l'indice d'un changement d'opinion qui se serait opéré sur ce point chez les pharisiens eux-mêmes, comme s'ils en étaient venus à admettre, au lieu de la résurrection du corps, la métempsychose. Mais le passage cité par ce savant (*Bell. Jud.*, II, 8,14) ne prouve rien de semblable : « Toute âme est immortelle ; ou bien

elle passe dans un autre corps qui est la demeure des biens, ou bien elle est punie par le châtement éternel des mauvaises actions ». Ce qui ressort de ces mots, c'est que la résurrection du corps est un privilège accordé aux âmes justes seulement.

Rien n'empêche, je pense, de rapprocher de la négation de la résurrection par un certain nombre de Corinthiens ce que Paul dit (2 Timothée 2.18) de deux hérétiques : « Que, selon eux, la résurrection des morts était déjà accomplie ». Evidemment ces docteurs ne voulaient voir dans la résurrection autre chose que la régénération spirituelle ; le rétablissement du corps était rejeté par eux dans le domaine de la fable. Il faut bien se rappeler qu'il n'y avait pas encore dans l'Eglise de doctrine positivement formulée et que l'enseignement se formait graduellement par le travail des prophètes et des docteurs sous la direction de l'apostolat.

Quelques passages de ce chapitre, en particulier v. 32-34, ont fait supposer que ceux que combat l'apôtre, niaient non seulement la résurrection des corps, mais même l'immortalité de l'âme et le jugement ; et l'on a supposé qu'ils avaient appartenu à la secte matérialiste des Epicuriens. Mais il ne nous paraît pas possible que des hommes de cette trempe eussent pu adhérer au christianisme ; voir d'ailleurs sur cette question au passage indiqué.

Doit-on identifier les adversaires de la résurrection avec l'un des quatre partis indiqués 1.12 ? Ceux de Paul et de Pierre sont évidemment dès l'abord hors de soupçon. *Meyer, Heinrici* et d'autres pensent aux disciples d'Apollos, comme à des gens qui cultivaient la sagesse humaine. Mais nous croyons avoir réfuté le préjugé relatif aux disciples d'Apollos. Il ne resterait que οἱ τοῦ Χριστοῦ, *ceux de Christ*. Peut-être en effet pourrait-on conclure de quelques rapprochements (2 Cor. 11.3-4, par exemple) que c'était dans ce camp que se trouvaient ces τινές ; mais, d'autre part, la seconde épître montre que le parti de *Ceux de Christ* avait à sa tête des hommes venus de Jérusalem et ultra-judaïsants. Or, nous l'avons vu, l'antipathie pour la

résurrection ne peut guère être venue du côté juif. Il faut donc renoncer à toute idée de mettre en rapport le sujet en question avec les dissensions traitées ch. 1 à 4.

Dans la discussion suivante, l'apôtre commence par montrer qu'avec la résurrection des corps le salut chrétien tombe ou se relève tout entier : v. 1-34 ; puis il résout les difficultés que présente ce fait et conclut en entonnant le chant de victoire de la vie sur la mort : v. 35-58.

1. Avec le fait de la résurrection des corps tombe ou se relève le salut chrétien (v. 1 à 34)

Le premier soin de l'apôtre est d'établir solidement le fait de la résurrection de Jésus, sur lequel repose l'attente de la nôtre (v. 1-11).

Versets 1 à 11

15.1 Or je vous fais connaître, frères, l'évangile que je vous ai annoncé, que vous avez aussi reçu, dans lequel aussi vous vous tenez, 2 par lequel aussi vous êtes sauvés, si vous retenez fermement le sens dans lequel je vous l'ai prêché, à moins que vous n'ayez cru en vain.

Le terme $\gamma\nu\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega$, *je vous fais connaître*, étonne, puisque dans les paroles qui suivent immédiatement, Paul déclare que cet évangile qu'il va leur exposer, il le leur a prêché, et qu'eux-mêmes l'ont reçu et maintenu. Ce n'est pourtant pas une raison suffisante pour renoncer au sens naturel de ce verbe et lui faire signifier avec quelques-uns : « Je vous *rappelle*... », ou,

avec d'autres : « Je vous rends attentifs... » Plusieurs (Bengel, Ewald, Heirici, etc.) pensent qu'il y a ici une construction semblable à celle de 3.20 ou de Galates 1.11 : « Je vous fais connaître l'Évangile..., de quelle manière je vous l'ai prêché (τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην..., v. 2), » pour dire : « Je vous fais connaître de quelle manière je vous ai prêché l'Évangile ». Mais la contradiction entre faire connaître et avoir prêché n'en subsiste pas moins, lors même que le premier de ces termes porterait sur la forme et non sur le fond. Si les Corinthiens avaient entendu Paul et cru par lui, ils devaient connaître et le fond et la forme de sa prédication. Hofmann cherche la solution dans le sens particulier qu'il donne à τίνι λόγῳ : « Dans quelle pensée, c'est-à-dire dans quel but je vous ai prêché ». L'intention de l'apôtre en leur prêchant aurait été de leur montrer par la résurrection de Christ que le salut est pour nous, comme pour lui, un principe de glorification. Mais comment lire tout cela dans les v. 1 et 2 ? Paul eût réussi facilement à exprimer cette pensée plus clairement si elle eût réellement été la sienne. Il me paraît, ainsi qu'à Holsten, que le terme *je vous fais connaître* est choisi dans l'intention d'humilier les lecteurs. Paul veut faire ressortir par la contradiction intentionnelle entre ce terme et les suivants : « J'ai prêché, vous avez reçu, vous demeurez », l'altération qui s'est introduite chez eux quant à la conception du salut, au point de transformer le sens du message qu'il leur avait apporté, de manière à en faire une chose toute différente, lors même qu'extérieurement parlant ils y étaient restés fidèles. C'est là ce qui explique cette forme assez étrange du τίνι λόγῳ au v. 2. Meyer et Holsten me paraissent admettre, quant à cette proposition, la seule construction possible, en la faisant dépendre non de σώζεσθε, *vous êtes sauvés*, mais de κατέχετε, *vous retenez* : « Si vous retenez ferme la manière en laquelle je vous l'ai annoncé (l'Évangile) ». Il y a inversion, comme si souvent chez Paul (3.5; 7.17; 14.12, etc.), et cela dans le but de faire bien ressortir toute la proposition dépendante qui est l'objet de κατέχετε : « Si, dans le sens dans lequel je vous l'ai annoncé (l'Évangile), vous le retenez ferme ». Ils ne risquent pas de renier le christianisme, mais d'abandonner le vrai sens

dans lequel ils l'ont reçu de Paul et dans lequel il peut conserver sa vertu salutaire. Et voilà pourquoi Paul est obligé de leur en faire comme une nouvelle communication. Il y a entre les verbes γνωρίζειν, *faire connaître*, et εὐαγγελίζεσθαι, *évangéliser*, cette différence : que le second indique l'exposé simple du fait historique, et que le premier comprend l'explication du plein sens de ce fait et de sa relation avec tout l'ensemble du salut. — Les καί, *aussi*, qui se succèdent, indiquent clairement une gradation. A l'évangélisation a succédé l'acceptation de la foi ; à celle-ci, la persévérance dans la profession. Verset 2. Mais cette acceptation et cette profession ne sont pas encore le salut lui-même. Il faut le κατέχειν, l'acte de *retenir* et de *bien* retenir. C'est pourquoi Paul ajoute : « et par lequel aussi vous êtes mis en possession du salut, si vous le retenez tel que je vous l'ai enseigné ». Le mot λόγος désigne ici le sens exact que Paul avait donné aux faits qu'il racontait. La foi doit saisir non seulement le fait, mais encore la pensée divine réalisée dans ce fait. — Le pronom de l'interrogation directe, τίτι, est employé à dessein au lieu du pronom relatif ὃς : « Si vous retenez *de quelle* manière... » au lieu de « Si vous retenez la manière *en laquelle*... » La première forme est plus propre à qualifier. Paul fait allusion par ce τίτι à une variété de conceptions des faits du salut. — Mais pourquoi à cette première restriction, *si vous retenez*, en ajoute-t-il une seconde, *du moins si vous n'avez pas cru en vain* ? La première porte sur la persévérance subjective des Corinthiens à maintenir le vrai sens des faits du salut ; la seconde porte sur la réalité objective de ces faits eux-mêmes. On ne peut être sauvé par la foi au Christ crucifié et ressuscité qu'autant que ce Christ crucifié et ressuscité est une réalité. Or il y aurait une supposition dans laquelle la foi constante en lui, tel que Paul l'a prêché, ne sauverait pas, c'est que ce Christ ne fût pas. Cette supposition, révoltante pour la conscience chrétienne, Paul l'énonce pourtant et paraît la prendre au sérieux dans la démonstration suivante ; il faut bien qu'aux yeux de plusieurs la certitude des faits divins, de la résurrection en particulier, fût ébranlée. — Sur la forme ἐκτὸς εἰ μή, voir à 14.5. Le mot εἰχῆ, *en vain*, peut signifier sans fondement, sans raison suf-

fisante, comme Matthieu 5.22 et Colossiens 2.18. Mais à l'ordinaire il signifie *sans résultat*, sans effet, comme dans l'expression classique εἰκῆ βάλλειν, *lancer un trait qui n'atteint pas* (comparez Romains 13.4; Galates 3.4; 4.11). Dans le premier sens : « à moins que vous n'ayez cru à une pure fable » (v. 14 et 15). Dans le second : « à moins que votre foi ne reste sans effet (parce que son objet n'est rien de réel) ». Au fond les deux sens reviennent au même.

L'apôtre avait loué (11.2) les Corinthiens du maintien des institutions ecclésiastiques qu'il leur avait données ; on voit ici qu'il se garde d'en dire autant à l'égard du maintien de ses traditions doctrinales. Et maintenant il se met à leur exposer toute cette doctrine de la résurrection qu'il leur avait annoncée, et il commence à leur rappeler, v. 3-11, toute la série des témoignages irrécusables sur lesquels repose la foi à la résurrection du Seigneur Jésus, ce fait, fondement de celui qu'il veut développer.

15.3 Car je vous ai transmis avant tout ce que j'ai aussi reçu : que Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures, 4 et qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures, 5 et qu'il a été vu de Céphas, puis^a des Douze^b.

Le *car* porte, non sur l'une des idées secondaires des versets précédents : « Si vous retenez ferme » ou « Par lequel vous êtes sauvés », mais sur l'idée principale « Je vous fais connaître ce que je vous ai annoncé ». Paul veut dire « Voici en effet, quand je vous ai prêché l'Évangile, les points que j'ai placés en première ligne dans cette transmission ». Il avait posé comme base de l'enseignement chrétien, ainsi qu'il le fait ici, les faits de la mort et de la résurrection du Seigneur. Il ne faut pas donner, avec *Chrysostome* et *Hofmann*, au mot *premier* le sens temporel ; c'est l'importance fondamentale de ces quelques points que Paul veut caractériser par ce terme. — On admettait anciennement que le mot *j'ai reçu* se rapportait, comme

^aT. R. avec B K L P : εἶτα (*puis*) ; N S A : ἐπειτα (*ensuite*) ; D F G : καὶ μετὰ ταῦτα (*et après ces choses*).

^bT. R. avec N A B K L P Syr. : δώδεκα (*douze*) ; D F G It. : εἰνδεκά (*onze*).

11.23, à une communication directe du Seigneur. Les commentateurs modernes pensent plutôt qu'il s'agit ici d'une tradition humaine, de la narration des Douze comme témoins des faits. Il faut bien remarquer en effet que l'apôtre ne dit point ici ἐγώ, *moi*, et qu'il n'ajoute point, comme dans le passage cité, *du Seigneur*. Il connaissait évidemment les faits de la mort, de l'ensevelissement et de la résurrection de Jésus par la même voie que l'Eglise entière, la notoriété publique et les récits des apôtres. Si Paul parle ensuite spécialement de deux apparitions qui furent accordées à Pierre et à Jacques, cela s'accorde bien avec le fait que c'était avec ces deux hommes qu'il avait conféré personnellement dans son premier séjour à Jérusalem, à la suite de sa conversion (Galates 1.19). Cependant, si vraie que soit cette manière de voir, peut-être est-elle incomplète. Dans l'Évangile prêché par Paul à Corinthe, il n'y avait pas seulement, nous venons de le voir, le côté historique des faits ; sa prédication renfermait un élément supérieur, l'intelligence de ces faits, telle qu'elle est exprimée par ces mots *pour nos péchés et selon les Ecritures*. Et sur ces points-là Paul avait reçu, comme il le dit Galates 1.12, l'enseignement du Seigneur lui-même par lequel seul les faits extérieurs racontés dans la tradition apostolique étaient devenus à ses yeux des faits sotériologiques ; je pense donc que c'est à dessein qu'il a employé le verbe παρέλαβον, *j'ai reçu*, sans régime, le laissant dans toute sa généralité, afin qu'il pût renfermer et la tradition humaine et l'enseignement divin. — Le καί, *aussi*, indique l'exacte conformité entre le dépôt confié à Paul et la communication qu'il en a faite aux Corinthiens. — Le régime *pour nos péchés* a une importance particulière, parce que c'est là le sens divin du fait, tel qu'il l'énoncera plus tard v. 17 et 18. Il est bien clair que dans cette locution le ὑπέρ ne signifie pas *à la place de*, mais *en faveur de* : « En faveur de nos péchés à expier ». Cette locution ne se retrouve nulle part ailleurs chez Paul (mais comparez Hébreux 9.7 et 10.12). — Le régime *selon les Ecritures* a son importance : le témoignage divin des Ecritures est placé à dessein en tête de tous les témoignages apostoliques qui vont suivre. Les Ecritures avaient dit que le fait arriverait ; les témoins déclarent qu'il est

arrivé.

Verset 4. On se demande pour quelle raison l'ensevelissement de Jésus occupe une place parmi ces quelques faits essentiels. Ce n'est assurément pas en vue de l'application spirituelle qui en est faite Romains 6.4 ; car celle-ci appartenait à un enseignement plus avancé. Ce n'est pas non plus pour confirmer la réalité de la mort, puisque l'inhumation n'exclut pas la possibilité d'une léthargie. Mais ce fait de l'inhumation rappelle à jamais « ce tombeau vide sur lequel est, comme on l'a dit, fondée l'Eglise », et qui reste inexplicable pour quiconque nie la résurrection corporelle de Jésus. C'est là en effet ce qui exclut et la supposition d'une hallucination chez les apôtres et celle d'une réapparition purement spirituelle de Jésus après sa mort. Le cadavre déposé dans le sépulcre a disparu. Qu'est-il devenu ? Aucune explication, autre que le fait même de la résurrection, n'a jamais pu rendre compte de ce mystère. — En passant des faits de la mort et de l'ensevelissement à celui de la résurrection, Paul abandonne les aoristes (*est mort, a été enseveli*) pour le parfait (ἐγήγερται). Car le Christ ressuscité demeure vivant. — Le régime *selon les Ecritures*, répété ici, s'applique-t-il uniquement au fait en général ou spécialement à ce détail : *le troisième jour* ? Dans le premier cas, il faut penser à Esaïe ch. 53 et au Psaume 16 ; dans le second, il faut joindre à ces passages l'histoire de Jonas et Osée 6.2. — Cette époque du *troisième jour* n'était pas accidentelle ; car, comme l'observe *Hofmann*, c'est précisément à ce moment-là qu'en cas ordinaire commence à se manifester la dissolution.

Verset 5. Les deux premières apparitions mentionnées ici, celle de Pierre durant le cours du jour de la résurrection, et celle des Douze, le soir du même jour, sont aussi indiquées par Luc (24.34,36) ; la seconde seule par Jean (20.19 et suiv.). Paul omet celle des deux disciples allant à Emmaüs décrite en détail par Luc, et celle de Marie-Madeleine racontée par Jean. La raison en est sans doute que ni ces deux disciples, ni Marie, n'étaient du nombre des témoins expressément choisis par le Seigneur. — Le terme

ὤφθη peut signifier *a été vu*, ou *est apparu (en vision)*; c'est à chaque fois le contexte qui doit décider. Dans ce passage, à la suite du terme *il est ressuscité* (v. 4), le choix n'est pas douteux; ce mot ne peut désigner dans la pensée de l'écrivain qu'une apparition corporelle. C'est du reste ce qui ressort du but même de toute cette énumération des témoignages apostoliques. A quoi veut arriver saint Paul? A prouver notre propre résurrection corporelle. Or il est impossible de comprendre comment une simple vision, une apparition purement spirituelle du Seigneur, pourrait servir à démontrer notre résurrection corporelle. — L'apparition à Pierre, mentionnée ici et dans le passage de Luc, est l'un des traits dans lesquels ressort la parenté étroite entre la tradition de Paul et le troisième évangile. — Le εἶτα, *puis*, du *Vatic.* et des *byz.*, sépare moins les deux faits que ne le fait le ἔπειτα, *ensuite*, du *Sinait.* et de l'*Alex.* La première leçon vaut mieux; car l'apparition aux Douze a été bien plus étroitement liée à celle de Pierre que les suivantes (comparez Luc 24.35-36). A plus forte raison faut-il écarter la leçon des gréco-lat. : καὶ μετὰ ταῦτα, *et après ces choses*. Les mêmes lisent τοῖς ἑνδεκα, *aux onze*, au lieu de τοῖς δώδεκα, *aux douze*. Cette leçon est ou le résultat de la réflexion que Judas manquait en ce moment-là, ou un emprunt fait à Luc 24.33. Les Douze étaient encore les Douze, malgré l'absence d'un et même de deux d'entre eux (Thomas). Car ce terme rappelle avant tout le caractère officiel qui leur avait été imprimé au moment de leur élection. *Holsten* suspecte l'authenticité de ces derniers mots, τοῖς δώδεκα, en raison de la difficulté d'expliquer leur rapport avec la fin du v. 7 (voir à ce passage). Mais malgré la variante gréco-latine (τοῖς ἑνδεκα) ils ne manquent réellement dans aucun document. — Jusqu'ici tout dépendait du verbe παρέδωκα, *je vous ai transmis*. Mais dès ce moment la phrase se brise et les apparitions suivantes sont énoncées sous la forme de propositions indépendantes. Faudrait-il conclure de là, avec *Heinrici*, que Paul n'avait point parlé à Corinthe dans sa première prédication des faits mentionnés ensuite? En tout cas cela ne pourrait s'appliquer à l'apparition mentionnée au v. 8. *Holsten* pense que Paul ne se souvenait plus exac-

tement de la limite entre les apparitions qu'il avait mentionnées et celles qu'il avait omises. Mais cela même n'est pas nécessaire. Il peut fort bien avoir brisé la construction pour ne pas rendre la phrase trop traînante.

15.6 Ensuite il a été vu de plus de cinq cents frères, en une seule fois, dont la plupart vivent jusqu'à présent et dont quelques-uns^a sont morts.

Le ἔπειτα, *ensuite*, sépare plus fortement que le εἶτα, *puis*, du v. 5 ; il fait de l'apparition suivante un degré nouveau dans la série, et avec raison. Cette apparition eut lieu passablement plus tard et certainement en Galilée. Déjà avant sa mort, Jésus avait annoncé à ses disciples qu'après sa résurrection il les ramènerait en Galilée (Matthieu 26.32 ; Marc 14.28). L'ange et Jésus lui-même (d'après Matthieu 28.10) avaient répété cette promesse aux femmes le jour de sa résurrection (Marc 16.7 et Matthieu 28.7). Bien plus, Matthieu 28.16, il est fait mention d'un ordre que Jésus avait donné à ses disciples de réunir sur une montagne déterminée, en Galilée, tous les croyants de cette contrée. Sans doute Matthieu, en racontant cette apparition si solennellement convoquée, ne parle que des Onze ; mais si c'était, comme on n'en peut douter, celle que l'ange et, d'après Matthieu, Jésus lui-même avaient annoncée aux femmes au matin de la résurrection, cette réunion devait comprendre tous les adhérents de Jésus, et non seulement les hommes, mais aussi les femmes. C'est là ce qui explique un rendez-vous dans un lieu déterminé, fixé un certain temps à l'avance. Il faut donc admettre que l'apparition mentionnée dans notre v. 6 n'est autre que celle racontée par Matthieu à la fin de son évangile, et dans laquelle Jésus prit congé de tous ses adhérents galiléens, c'est-à-dire de son Eglise. Les Onze s'y trouvaient en première ligne, et ce fut particulièrement à eux que fut adressé l'ordre de commencer la mission dans le monde entier (Matthieu 28.18-20). Voilà pourquoi, sans doute, Matthieu les mentionne seuls. Nous ne devons pas être surpris de ce que l'apôtre mentionne si expressément ce témoignage. C'était celui de l'Eglise entière, les apôtres compris ; quelle

^aT. R. avec K L P ajoutent ici καὶ (*aussi*).

différence avec un simple témoignage privé ! Le mot ἐπάνω, *plus de, au-delà*, n'est pas préposition, mais adverbe ; comme préposition, il régirait le génitif (Marc 14.5). Le mot ἐφάπαξ ne signifie pas ici, comme souvent, *une fois pour toutes*, mais *en une seule fois*. — Les mots *cing cents* et *vivent encore* ont évidemment, dans la pensée de l'apôtre, une portée apologétique : « Vous pouvez aller les interroger, si vous le voulez : ils sont encore là, et en grand nombre ». Nous avons ici un exemple frappant du peu de valeur que possède en critique l'argument tiré du silence. Voici un fait de notoriété publique, cité dans un écrit dont l'authenticité est indiscutable, par un témoin dont la déclaration est hors de soupçon ; et ce fait est omis dans nos quatre narrations évangéliques, ou, s'il se trouve dans l'une d'elles, c'est dépouillé des circonstances qui le rendent si frappant dans le récit qu'en fait saint Paul. Que l'on argumente après cela contre la réalité d'un acte ou d'une parole de Jésus parce qu'il n'est mentionné que dans un évangile et non dans les autres ! — De là, l'apôtre passe à un troisième groupe.

15.7 **Ensuite^a il a été vu de Jacques, puis^b de tous les apôtres.**

La leçon ἐπειτα, *ensuite*, est ici préférable ; car nous arrivons aux dernières apparitions accordées aux apôtres. Celle de Jacques précéda sans doute de peu de temps celle du jour de l'ascension, qui suit immédiatement. Ce Jacques ne peut être que celui qui joua un rôle considérable dans l'Eglise de Jérusalem, comme chef de son conseil d'anciens (Actes 15.13 ; 21.18), et qui est appelé, Galates 1.19, « le frère du Seigneur », et, 2.19, « l'une des colonnes de l'Eglise ». Il n'était pas croyant pendant la vie du Seigneur (Jean 7.5) ; mais nous le trouvons réuni aux apôtres et aux saintes femmes, dans la chambre haute, dès après l'ascension (Actes 1.14). Ce changement extraordinaire fut sans doute déterminé par l'apparition ici mentionnée, qui ne doit point être confondue avec celle que décrivait une légende conservée dans l'évangile des Hébreux (Jérôme, *de Viris illustr.*, c. 2) ; car

^aD E Cop. lisent ici εἶτα.

^b✠ A F C K lisent ici ἐπειτα (*ensuite*), au lieu de εἶτα (*puis*), que lit T. R. avec B D E L P.

s'il y avait un fond de vérité dans ce récit du livre apocryphe, le fait devrait avoir suivi immédiatement la résurrection^a.

L'apparition suivante à tous les apôtres ne peut être que celle du jour de l'ascension. Mais pourquoi l'adjectif *tous*, et pourquoi cet adjectif est-il placé d'une manière très accentuée après le substantif? *Meyer* pense que Paul veut indiquer par là un cercle de personnes plus considérable que celui des Douze proprement dits (v. 5), comprenant, par exemple, Jacques ou d'autres personnes, telles que Barnabas ou Silas qui portent parfois dans le N. T. le titre d'apôtres (comparez Actes 14.4,14; 1 Thess. 2.6). Mais l'expression *tous les apôtres* n'exprime pas naturellement cette idée d'un cercle plus large que les Douze, et dans le moment où avait lieu cette apparition, avant la Pentecôte, il ne pouvait nullement être question d'*apôtres* différents des Douze (voir *Holsten*). D'un autre côté, si l'expression *tous les apôtres* a le même sens que celle qui a été employée au v. 5 (*les Douze*), pourquoi ici cette expression toute différente? *Hofmann* répond : Parce qu'au v. 5 les apôtres étaient mentionnés comme formant la société intime de Jésus, tandis qu'ici ils le sont comme fondateurs de l'Eglise. *Holsten* trouve avec raison cette distinction arbitraire, et à cette différence d'expression, inexplicable selon lui, il rattache de nouveau le soupçon d'inauthenticité qu'il jette sur les derniers mots du v. 5. Mais c'est là une conclusion bien hasardée. Peut-être l'expression particulière employée ici s'explique-t-elle par le caractère spécial de cette dernière réunion des apôtres autour de leur Maître. On est frappé de ces deux expressions dans le récit de Luc, Actes 14,6 : καὶ συναλιζόμενος, *et les ayant rassemblés* ; puis οἱ μὲν οὖν συνελθόντες, *eux donc s'étant réunis*. On voit que cette réunion était, comme celle du v. 6, le résultat d'une convocation positive et solennelle de la part de Jésus. Ce devait être la dernière, son adieu aux apôtres, comme celle du v. 6 avait été son adieu à l'Eglise. Le collège apostolique devait être là

^aD'après cette légende, Jacques s'est engagé au dernier souper de Jésus à ne pas manger de pain avant que Jésus ne soit ressuscité. Jésus, après sa résurrection, le relève de son vœu.

au complet, et Jésus avait pourvu à ce qu'aucun des apôtres n'y manquât. Ceci nous explique le $\pi\tilde{\alpha}\sigma\iota$, *tous*, surtout si nous pensons à Thomas, qui était absent la première fois (l'apparition du v. 5) et ne devait absolument pas manquer cette dernière fois. Le terme d'*apôtres* rappelle leur mission auprès du monde, dont l'ascension allait devenir le signal. — Enfin, Paul mentionne le fait qui a clos la série des apparitions du ressuscité et qui a été séparé de tous les précédents par un intervalle bien plus considérable que ceux qui les avaient séparés les uns des autres.

15.8 Et en dernier lieu, après tous, il m'est apparu, à moi aussi, comme à l'avorton.

Par les premiers mots, l'apôtre paraît indiquer non pas seulement que son apparition est venue après les autres, mais qu'elle a été la clôture des apparitions du ressuscité en général. Il ne parle pas en effet dans ce passage de visions, telles que celles qu'il a eues lui-même plus tard ou que celle de l'Apocalypse. — L'adverbe $\xi\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu$, *en dernier lieu*, est employé devant le génitif $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$, *tous*, comme préposition. On peut rapporter ce mot *tous* à tous les individus mentionnés dans l'énumération précédente, ou, comme *Meyer*, seulement aux apôtres, en raison du terme $\tau\omicron\ \xi\kappa\tau\rho\omega\mu\alpha$ qui suit ; ou enfin, comme *Edwards*, on peut l'appliquer à tous les chrétiens en général, en ce sens que nul après Paul ne devait voir et n'a vu réellement le Christ ressuscité. Je doute que l'apôtre ait eu distinctement présentes à l'esprit ces trois nuances. Il a certainement pensé à toutes les personnes énumérées plus haut, entre lesquelles les apôtres avaient le premier rang, et envisagé qu'avec cette apparition à lui accordée, la liste des faits de ce genre était close. — Le mot étrange $\xi\kappa\tau\rho\omega\mu\alpha$, *avorton*, de $\tau\iota\tau\rho\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$, *percer, déchirer*, désigne un enfant né d'une manière violente et prématurée. Et comme de tels enfants sont en général inférieurs en force à ceux qui sont nés d'une manière normale, on n'a vu dans ce terme autre chose que l'expression d'un sentiment d'infirmité : « Comme un enfant impotent mérite à peine le nom d'homme, j'ose à peine m'envisager comme apôtre » ; ainsi

Théodoret, Bengel, de Wette, Meyer, Edwards. Mais Paul affirme lui-même au v. 10 « qu'il a travaillé plus qu'eux tous ». Ce n'est pas là un caractère de faiblesse. Et pourquoi ne pas en rester à l'explication qu'indique le sens étymologique et constant du mot employé ? Pourquoi ne penserait-il pas au mode violent et contre nature de sa vocation à l'apostolat, en ce moment surtout où il rappelle l'apparition du Seigneur sur le chemin de Damas ? Ainsi *Calvin, Grotius, Billroth, Heinrici*. Les autres apôtres ont été appelés étant déjà croyants ; ils sont semblables à des fruits mûrs qui se sont détachés comme d'eux-mêmes de l'arbre du judaïsme et que la main du Seigneur a cueillis sans effort, tandis que lui, Paul, il a été arraché, comme par une opération violente, du sein de ce judaïsme auquel il tenait encore par toutes les fibres de sa volonté et de son cœur. *Ambrosiaster* entend ce mot dans ce sens : né hors temps (trop tard), lorsque Christ était déjà rentré dans le ciel. Mais cette circonstance renfermerait plutôt quelque chose d'honorable (Galates 1.1). — L'article *le* (τῷ) désigne Paul comme le seul qui ait été appelé de cette manière et fait probablement allusion à ce que dans une famille nombreuse il y a souvent un enfant mal venu. On comprend qu'au moment où il va rappeler la grâce immense qui lui a été faite par cet acte éclatant de miséricorde, l'apôtre sente le besoin de se jeter dans la poussière. — La forme ὥσπερ εἶ ne se retrouve dans tout le N. T. que dans une variante (4.13) ; mais elle est fréquente chez les classiques, surtout chez Platon. Le *si* final est proprement une conjonction appartenant à un verbe sous-entendu (« comme *si* c'était »). — Ces deux côtés de son ministère, les faits qui l'humilient et la hauteur à laquelle la grâce l'a élevé, sont développés dans les versets suivants :

15.9 Car je suis le plus petit des apôtres, n'étant pas même digne d'être appelé apôtre, vu que j'ai persécuté l'Eglise de Dieu. 10 Mais par la grâce de Dieu je suis ce que je suis, et sa grâce^a envers moi n'a pas été vaine^b, mais j'ai travaillé plus qu'eux tous, toutefois non pas moi, mais

^aD F G omettent η.

^bD F G lisent πτωχῆ (pauvre) au lieu de κενῆ (vide).

la grâce de Dieu^a avec moi.

Le *car* porte sur l'image repoussante qui venait d'être employée. Ce *car* ne justifie nullement l'explication d'ἔκτρομα, que nous avons écartée ; toute sa force porte sur la suite de notre verset jusqu'au ἐδίωξα, *j'ai persécuté*. L'apôtre ne peut penser à ce moment décisif de sa vie sans se rappeler son rôle de persécuteur à ce moment-là même. Car c'est là ce qui a nécessité l'opération violente dont il a été l'objet. Sur ἔλαχιστος, comparez Ephésiens 3.8. — Le mot ἱκανός, *capable*, lorsqu'il s'agit d'un acte moral, prend le sens de « *morale*ment capable », et devient ainsi synonyme d'ἄξιος, *digne* ; comparez Matthieu 3.11 avec Jean 1.27 (voir *Edwards*. Καλεῖσθαι, *porter le titre de* . . . — Pour tout ce passage, comparez 1 Timothée 1.12-14.

Verset 10. Le δέ est fortement adversatif ; il oppose à ce que Paul était, lorsqu'il était encore laissé à lui-même, ce que la grâce a fait de lui. — Par l'expression *ce que je suis*, Paul veut dire d'abord un croyant sauvé, puis un apôtre, enfin l'apôtre du monde des Gentils. Cette dernière idée est celle qu'il développe spécialement dans les mots suivants. — Le mot κενή, *vide*, s'applique à la puissance intrinsèque de la grâce qui s'est déployée envers lui. — Si avec les gréco-lat. on omettait le ἦ après le mot αὐτοῦ, le εἰς ἐμέ pourrait dépendre du verbe : « n'a pas été vaine envers moi » ; mais cette idée convient moins au contexte que celle de la leçon ordinaire qui maintient le ἦ. « La grâce déployée envers moi n'a pas été vaine. » — Le mot ἐκοπίασα, *j'ai travaillé*, désigne non seulement le travail proprement dit, les efforts, les labeurs, les souffrances, les voyages, les prières, mais encore les fruits obtenus (comparez Jean 4.38). La vertu interne de la grâce chez Paul a été démontrée par sa fécondité. Ce n'est en effet qu'au point de vue des œuvres accomplies que Paul peut ajouter sans présomption et comme en appelant à un fait patent : *plus qu'eux tous*. Ces mots pourraient signifier : plus que chacun d'eux en particulier. Mais il faut plutôt, avec *Meyer*, *Osiander*, *Edwards*, l'entendre dans le sens de : plus qu'eux tous ensemble. Le premier

^aT. R. avec A E K L P lit ici η que retranchent N B D F G.

sens serait trop faible ; le second ne renferme aucune exagération (comparez Romains 15.19). Après s'être ainsi relevé subitement à toute la hauteur que Dieu lui a donnée, il s'abaisse de nouveau, comme s'il était effrayé de ce qu'il vient de déclarer. Ce travail extraordinaire n'a pas proprement été le sien, mais celui de la grâce qui a travaillé avec lui. L'article ἡ que lisent ici les byz. devant σὺν ἐμοί, rattache étroitement ce régime au mot χάρις, : « La grâce *qui est avec moi*, c'est elle qui a travaillé ». Mais l'omission de l'article dans les deux autres familles fait porter le régime *avec moi* sur le verbe *a travaillé* (sous-entendu), ce qui vaut mieux : « Ce n'est pas moi toutefois qui ai travaillé, mais la grâce de Dieu *a travaillé avec moi* ». Il semble que *par moi* eût été plus logique, comme correspondant mieux à la négation absolue *non pas moi*. Mais Paul ne peut cependant méconnaître tout ce qu'il a mis lui-même d'empressement, de bonne volonté, de dévouement personnel dans cet immense travail. Et voilà pourquoi, malgré toute son humilité, le *avec moi* s'impose à sa pensée. S'il ne s'était pas prêté à l'impulsion et à la puissance de la grâce, comment eût-elle pu produire par lui des effets pareils ! — Evidemment ces deux versets sont une digression, mais cette digression est motivée. Nous avons déjà vu au commencement du ch. 9 qu'il y avait des gens à Corinthe qui faisaient des enquêtes sur la réalité de l'apostolat de Paul et qui disaient : Il n'a pas *vu* le Seigneur ; donc il n'est pas réellement apôtre. Paul n'entame pas dans cette première épître une discussion directe avec ces gens-là, comme il sera forcé de le faire plus tard. Il se contient, jusqu'à ce que le mal latent se soit démasqué. Mais il fait certaines allusions aux accusations qu'il ne peut combattre encore. Son but dans ce passage est de montrer que, lors même qu'il a été appelé tout autrement que les Douze, Dieu ne l'en a pas moins légitimé comme un véritable apôtre, et que par conséquent il a le droit de joindre son témoignage au leur. C'est précisément cette parité avec eux dans le rôle de témoin de la résurrection qu'exprime le verset suivant, qui est la conclusion de v. 3-10.

15.11 Soit donc moi, soit eux, nous prêchons ainsi, et vous avez cru ainsi.

Le οὕτω, *ainsi*, rappelle expressément le τίνι λόγῳ, *dans quel sens*, du v. 2. Le présent κηρύσσομεν, *nous prêchons*, désigne un fait constant ; l'aoriste ἐπιστεύσατε, *vous avez cru*, un fait passé accompli une fois pour toutes, mais sans l'idée d'un recul spirituel que *Chrysostome* a trouvé dans ce passé. Cette déclaration prouve qu'il était de notoriété dans l'Eglise que l'évangile de Pierre et des Douze reposait sur le même fondement que celui de Paul, sur les faits de la mort et la résurrection de Christ envisagés comme ayant opéré le salut du monde pécheur (*pour nos péchés*, v. 3), et cela en conformité avec les *Ecritures* (v. 3 et 4). La conception historique du christianisme primitif présentée par Baur est incompatible avec ce fait attesté par Paul. — Ce verset, tout en résumant le passage précédent, fait la transition au morceau suivant.

Versets 12 à 19

L'idée de tout ce passage est celle-ci : La négation de la résurrection des morts entraîne celle de la résurrection de Christ et donne par là un démenti au témoignage apostolique et au christianisme tout entier.

15.12 Or, si Christ est prêché comme ressuscité des morts, comment quelques-uns parmi vous disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts ?

Pourquoi donc, ont demandé *Rückert* et *M. Scherer*, la résurrection de Christ serait-elle niée par le fait qu'on nierait la résurrection des morts ? Si Christ est d'une autre nature que nous, comme l'admet Paul, de ce qu'il est ressuscité, il ne s'ensuit pas le moins du monde que nous devons nous-mêmes ressusciter. Et *M. Scherer* d'ajouter : « Il est plus facile de douter de l'infaillibilité apostolique que des lois de la logique ». *Grotius*, *Meyer* et *Kling* ont cherché à répondre par les lois mêmes de la logique et expliqué

le raisonnement de cette manière : S'il n'y a pas résurrection de morts, la résurrection de Christ ne saurait être ; le genre n'existant pas, l'espèce tombe. Mais si c'était là la pensée de l'apôtre, il aurait certainement, au v. 13, placé le οὐκ ἔστιν avant le sujet ; car c'est dans ce verbe que serait toute la force du raisonnement. D'ailleurs ce n'est pas de la résurrection des morts comme idée abstraite, que Paul veut parler ; il désigne de ce nom un événement historique déterminé, la résurrection des morts attendue à la fin de l'économie terrestre. Enfin l'argument ne serait pas décisif, puisque l'on pourrait toujours statuer une exception en faveur du Christ, non seulement à cause de sa nature supérieure, mais surtout, ce qui s'appliquerait beaucoup mieux ici, en raison de sa sainteté parfaite, qui ne permettait pas qu'il restât sous la puissance de la mort. Paul ne raisonne pas en logicien abstrait, mais en apôtre. La base de son raisonnement est un fait qui tient à l'essence du salut chrétien : notre vie nouvelle, résultant de l'union avec Christ, n'est que la participation à sa vie. Le salut ne saurait donc se réaliser en nous autrement qu'il ne s'est réalisé chez lui. Si à la vie céleste dans laquelle il est entré, appartient la possession d'un corps ressuscité et glorifié, il doit en être ainsi de nous. Notre gloire étant sa gloire qu'il nous communique, elle doit être homogène avec la sienne. La question de l'apôtre, v. 12, est donc parfaitement justifiée : *Comment quelques-uns parmi vous disent-ils... ?* — L'expression κηρύσσεται ou signifie : « Il est prêché *comme ressuscité* » ; c'est toujours le τίνι λόγῳ du v. 2.

15.13 S'il n'y a pas de résurrection des morts, Christ n'est pas non plus ressuscité. 14 Mais si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc^a vaine et votre foi aussi est vaine. 15 Nous nous trouvons même être de faux témoins à l'égard de Dieu, nous qui avons témoigné contre Dieu qu'il a ressuscité le Christ, lequel il n'a point ressuscité, s'il est vrai que les morts ne ressuscitent pas ?

^aB L Syr. ajoutent ici καὶ (*aussi*).

Après être descendu de la cause (la résurrection de Christ) à l'effet (la nôtre), l'apôtre remonte, au v. 13, de la négation de l'effet à la négation de la cause, pour montrer ensuite que cette dernière négation est un démenti donné au témoignage apostolique unanime qu'il vient de rappeler.

Verset 14. Le témoignage des apôtres a eu pour objet essentiel la résurrection de Christ. Si celle-ci n'est pas, ce témoignage est une imposture. — Le mot *κενόν*, *vide*, désigne un témoignage dont l'objet est un fait non réel. Et s'il en est ainsi du témoignage, il en est de même de la foi à ce témoignage ; elle est vide aussi (*κενή*) en ce que l'objet qu'elle a cru saisir est purement fictif. — Dans la leçon de B L (*καί* après *ἄρα*) les deux *καί* doivent être envisagés comme corrélatifs : « *et... et...* »

Verset 15. Et que sont dans ce cas les apôtres qui ont attesté au monde un fait non réel ? Des imposteurs et des imposteurs de la pire espèce, puisque leur témoignage porte sur un fait faux qu'ils osent attribuer à Dieu même ! Le verbe *εὕρισκόμεθα*, *nous sommes trouvés*, exprime une idée de surprise : « Nous voilà pris en flagrant délit de mensonge ! » On pourrait entendre le mot *ψευδομάρτυρες θεοῦ*, *faux témoins de Dieu*, dans ce sens : « Messagers divins rendant un faux témoignage » ; le génitif *θεοῦ* dépendrait de *μάρτυρες* seul. Ou bien on peut expliquer dans ce sens : « Nous disant faussement messagers de Dieu » ; *θεοῦ* dépendrait dans ce cas du terme *μάρτυρες* tout entier. Mais l'explication qui convient le mieux au contexte est celle-ci : « Témoignant faussement à l'égard de Dieu » ; en ce sens que, comme il est dit ensuite, les apôtres attribuent à Dieu une œuvre qu'il n'a point réellement faite. Le génitif *θεοῦ* est celui de l'objet : faux témoins touchant Dieu et même d'après les mots suivants : *κατὰ τοῦ θεοῦ*, *contre Dieu*. Un pareil témoignage est en effet un acte d'impiété, un attentat contre Dieu même. Car n'est-ce pas attenter à son honneur que de lui attribuer un acte qu'il n'a pas fait réellement ? C'est absolument comme si on niait un acte accompli par lui. — La conjonction *εἴπερ*, *si vraiment*, rappelle le dire des *τίνες* : « Si la chose est réellement comme ils le prétendent ».

15.16 Car si les morts ne ressuscitent pas, Christ n'est pas non plus ressuscité.

Ce verset semble être une répétition inutile du v. 13. Il n'en est rien. Paul relève encore une fois la conséquence déjà tirée au v. 13, afin d'en déduire une seconde conclusion parallèle à celle qu'il avait exposée dans les v. 14 et 15. La négation de la résurrection de Christ, telle qu'elle résulte de la négation de la résurrection des morts, implique l'accusation d'imposture contre les apôtres, v. 13-15. Il faut aller plus loin : cette même négation, résultant de cette même prémisse, implique le néant du salut chrétien, v. 16-19.

15.17 Or, si Christ n'est point ressuscité, votre foi est vaine ; vous^a êtes encore dans vos péchés ; 18 ceux donc aussi qui se sont endormis en Christ ont péri.

La résurrection de Christ une fois niée, il n'y a plus de salut en lui. — Le mot *ματαιία* désigne, comme souvent, la vanité de la chose au point de vue de ses effets, son inutilité. C'est là la différence avec le (*κενή*), *vide*, du v. 14. La foi à la résurrection, ne saisissant pas un fait réel (*κενή*), ne peut procurer au croyant le salut qu'il en attend (*ματαιία*). C'est fausser complètement le sens de cette parole que d'appliquer, comme *Heinrici* et plusieurs autres, l'expression *être encore dans ses péchés* à l'esclavage moral du péché. L'apôtre ne veut assurément pas dire : « Si Christ n'est pas réellement ressuscité, vous ne pourrez vaincre vos mauvais penchants ». Rien dans cette épître n'a préparé une pareille idée. C'est de l'état de condamnation résultant des péchés non pardonnés qu'il veut parler, comme le montre clairement le verset suivant. L'idée est celle-ci : la condamnation ne peut être enlevée que par la mort expiatoire du Christ, et l'expiation n'aurait point eu lieu si la victime qui l'a accomplie n'avait pas été rendue à la vie. Aussi

^a N A lisent καὶ (*et*) devant ετι.

longtemps que la caution n'est pas sortie de prison, on doit en conclure que la dette n'est pas payée. Si donc Christ n'est pas sorti de la prison de la mort, notre justification n'a point été obtenue par sa mort et nous sommes encore, nous croyants, aussi bien que les autres, des condamnés. *Bonnet* dit avec raison : « Nul ne peut comprendre la doctrine de l'Écriture touchant la résurrection, s'il n'a clairement présent à l'esprit le rapport intime et indissoluble qu'il y a entre le péché et la mort ». Christ mort sans résurrection serait un condamné non justifié. Comment pourrait-il justifier les autres ? — De là résulte immédiatement la conséquence désastreuse tirée au v. 18 : la perte de ceux que l'on a vu mourir en paix dans la foi en Christ.

Verset 18. Il y a un contraste poignant entre ces deux termes : *s'endormir en Christ* et *avoir péri*. Fermer les yeux dans la joie du salut pour les rouvrir dans les tortures de la perte ! Le verbe ἀπώλοντο, *ont péri*, ne peut désigner l'anéantissement, car il est expliqué par l'expression précédente *être encore dans ses péchés*. Il désigne un état de perte dans lequel on demeure sous le poids de la condamnation divine. L'aoriste ne permet pas non plus d'expliquer cette idée de périr comme une anticipation, ainsi que l'exigerait le sens de détruire ou anéantir. — Voilà pour les morts ; et que résulte-t-il de là pour nous qui vivons encore ici-bas dans la foi à ce Christ non ressuscité ? L'apôtre le dit au v. 19 :

15.19 Si nous n'avons espéré en Christ^a que dans cette vie seulement, nous sommes les plus misérables de tous les hommes.

Rückert fait porter l'adverbe *seulement* sur le régime *en Christ* : « Si nous avons fait reposer ici-bas toutes nos espérances sur Christ seul... » Mais pour que cette proposition conditionnelle motivât la conséquence suivante, Paul aurait dû ajouter cette idée : et que cette espérance unique vînt à nous tromper. La position de μόνον, *seulement*, dans la phrase grecque, montre

^aT. R. place εν Χριστω (*en Christ*) avec K L P après ηλπιχοτες εσμεν (*nous avons espéré*) ; tous les autres, après αν τη ζωη ταυτη (*dans cette vie*).

d'ailleurs que cet adverbe porte sur la totalité de la phrase, verbe et régimes compris : « Si nous sommes des gens qui avons uniquement notre espoir en Christ durant le cours de cette vie. . . » L'opposé, ce sont des gens dont l'espérance en Christ est éternellement réalisée là-haut. — Il ne faut pas traduire ἐν, *dans*, dans le sens de εἰς, *pour*, ce qui conduirait à une idée un peu différente. — Le mot ζωή est employé ici dans le sens de βίος, comme Luc 1.75; 16.25, etc. — La position des mots ἐν Χριστῷ, *en Christ*, après ταυτῆς est certainement la vraie. — On a reproché à l'apôtre, à l'occasion des derniers mots du verset, de se placer à un point de vue moral très inférieur, puisqu'il paraît dire que la pratique du bien n'a pas sa valeur en elle-même, mais ne l'acquiert que par la récompense qui la couronne. Le stoïcisme, avec sa maxime : « Le bien est à lui-même son plus beau salaire », serait, prétend-on, bien supérieur au point de vue de l'apôtre. Mais on oublie qu'il ne s'agit point ici de l'accomplissement de la simple loi morale ; aucun devoir naturel n'impose à l'homme une vie de labeurs, de privations et de souffrances de toutes sortes, comme celle qu'acceptait l'apôtre et que doivent accepter les chrétiens en général au service de Christ. Le libre choix d'une telle vie ne peut être motivé que par l'espérance des biens les plus excellents, et ces biens ne consistent nullement dans certaines jouissances extérieures accordées comme salaire, mais dans la satisfaction des besoins les plus nobles et les plus élevés de la nature humaine, de l'aspiration à la sainteté et à la vie éternelle. Voir ces biens vous échapper, quand on a sacrifié tous les biens inférieurs pour les obtenir — avoir renoncé à la terre en vue du ciel et au lieu du ciel trouver l'enfer tout comme les autres pécheurs — car c'est de *salut* qu'il s'agit ici — ne serait-ce pas une condition plus triste encore que celle des hommes terrestres qui se sont au moins accordé ici-bas la vie commode et les jouissances légitimes qui se trouvaient à leur portée ? Aux souffrances accumulées durant cette vie viendrait s'ajouter la déception la plus cruelle après cette vie. N'y a-t-il pas là de quoi justifier aux yeux du bon sens l'exclamation de l'apôtre ?

Ainsi, la résurrection des morts tombant, tout tombe :

1. la résurrection de Christ lui-même, v. 12 et 13 ;
2. la véracité du témoignage apostolique et la réalité du grand objet de la foi chrétienne, v. 14-15 ;
3. le salut lui-même avec ses bénédictions éternelles, v. 16-19.

Et maintenant reposons ce fondement que nous avons un moment soustrait, par supposition : tout le majestueux édifice du salut chrétien se relève devant nous jusqu'à son sublime couronnement ! C'est là le contenu du tableau suivant, v. 20-28. La résurrection des morts, étroitement liée à la résurrection de Christ, y apparaît comme le fait fondamental sur lequel repose l'espérance chrétienne jusqu'à son terme le plus reculé.

Versets 20 à 28

15.20 Mais maintenant Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui dorment^a. 21 Car puisque c'est par un homme qu'il y a^b mort, c'est par un homme aussi qu'il y a résurrection des morts. 22 Car de même que tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ.

Les mots *Mais maintenant* sont comme le cri de délivrance, après le cauchemar par lequel l'apôtre vient de faire passer ses lecteurs en découvrant à leurs yeux l'abîme où nous plongerait la négation de la résurrection. Le *maintenant* oppose la réalité certaine du fait au vide complet résultant de sa négation ; ce vide entrevu un instant n'est plus que comme un passé évanoui. — Les mots ἐκ νεκρῶν, *des morts*, suffiraient à prouver que Paul pense bien à une résurrection corporelle ; car spirituellement Christ n'a jamais été parmi les morts. — Il faut retrancher le verbe *est devenu* qu'ajoute

^aT. R. avec K L Syr. lit ici ἐγενετο (*est devenu*).

^bT. R. avec E F G L P lit ο devant θανάτου (*la mort*).

la leçon byz. ; le mot *prémices* n'est pas un attribut, c'est une simple apposition : « Il est ressuscité *comme prémices* », et non pour rester seul dans son état de gloire. Christ ressuscité est à la foule des fidèles qui ressusciteront à son avènement ce qu'un premier épi mûr, qui a été cueilli à la main, est à la moisson tout entière. Y a-t-il dans cette expression une réminiscence éloignée du rite auquel l'apôtre avait si souvent assisté comme Juif, l'offrande dans le temple de la première gerbe de l'année, comme prémices de la moisson ? Cette fête avait lieu chaque année, le lendemain de la Pâque, le 16 nisan. Il est difficile de douter de ce souvenir dans l'esprit de l'apôtre, surtout si l'on admet, conformément au IV^e évangile, que Jésus a été crucifié dans l'après-midi du 14 nisan et qu'il est par conséquent ressuscité le 16 au matin. Mais cette réminiscence, même si elle est réelle, n'a pas déterminé l'idée de l'expression de *prémices*. L'une et l'autre se présentaient d'elles-mêmes. — Ce terme de prémices est justifié au v. 21 (*car*).

Verset 21. Dans l'expression ἀπαρχή, *prémices*, était implicitement renfermée la notion d'une communauté de nature entre Christ et nous. Car l'épi cueilli comme prémices, est froment comme tous les autres. C'est cette idée qu'expose l'apôtre dans ce verset. Comme c'est par un membre de la famille humaine que celle-ci a été frappée de mort, c'est aussi par un membre de cette famille qu'elle doit obtenir la résurrection. L'apôtre Paul proclame ici cette idée d'une saisissante gravité : que mort et résurrection sont des faits humains, c'est-à-dire dont la causalité appartient à l'homme lui-même. Cette idée n'est pas exactement la même que celle qu'il exprime Romains 5.12 et suiv., lors même qu'elle s'y rattache étroitement. Dans le passage des Romains, l'accent est sur εἷς, *un seul*, en opposition à *plusieurs* : un seul entraînant la multitude dans sa mort et un seul dans son salut. Ici pas de εἷς : l'accent est sur ἀνθρώπου, *homme*. C'est l'origine vraiment *humaine* de ces deux phrases opposées dans l'existence de l'humanité que Paul veut mettre en relief. Par homme la nécessité de mourir a été imposée aux hommes ; par homme doit leur venir la puissance de ressusciter. C'est

à l'homme à réparer le mal fait par l'homme.

Dans le v. 21 est énoncée, sous forme de loi abstraite, la corrélation nécessaire entre ces deux faits analogues, mais contraires. Dans le v. 22 seront opposées l'une à l'autre les deux personnalités historiques dans lesquelles s'est réalisée cette colossale antithèse.

Verset 22. Le fait prouve le principe ; de là le *car*. — Ce n'est pas sans intention que Paul substitue dans ce verset la préposition ἐν, *dans*, au διὰ, *par*, du verset précédent. La relation exprimée par διὰ était plus extérieure ; c'était celle de causalité. Celle qu'exprime ἐν est plus intime ; c'est l'idée de la solidarité morale, de la communion de vie. La dernière explique la première : « Si tous meurent *par* Adam, c'est qu'ils ont tous été frappés de mort *en* lui, en qui ils étaient renfermés ; si tous doivent revivre *par* Christ, c'est que c'est *en* lui qu'est la puissance qui les justifie et qui les fera revivre en vertu de leur relation avec lui ».

Faut-il donner au mot πάντες, *tous*, la même extension dans les deux propositions ? Plusieurs l'affirment et concluent de là au salut final universel ; ainsi Origène, Olshausen, de Wette, etc. Mais cette notion ne paraît conforme ni à l'intuition scripturaire en général, ni à celle de Paul en particulier : Matthieu 12.32 ; 25.46 ; Marc 9.48 ; 14.21 ; 2 Thess. 1.9 ; Philippiens 3.19. — D'autres, comme Julius Müller, trouvent exprimée dans ce verset uniquement la *destination* de tous à la résurrection en Christ, destination qui peut être annulée par le refus de croire en lui. Mais le futur *seront vivifiés* dit plus que cela. Il indique, surtout en opposition au présent *meurent*, un fait positif et indubitable. La plupart des interprètes (Augustin, Bengel, Rückert, Hofmann, Holsten, Beet, Edwards, etc.) pensent qu'il faut sous-entendre une condition qui se comprend d'elle-même, celle de la foi : « Comme c'est en Adam que meurent tous les hommes, c'est en Christ que ressusciteront tous (les croyants) ». Cette limitation du sens du second πάντες, *tous*, paraît au premier coup d'œil très arbitraire, en face du sens absolu du premier. Cependant on se réconciliera avec cette interprétation si l'on tient

compte de l'observation de Hofmann, que ζωοποιεῖσθαι, être vivifié, est une idée plus restreinte que ἐγείρεσθαι ressusciter. Car ce second terme s'applique en général à tous ceux qui revivront, même pour périr, tandis que le premier s'applique au don complet de la vie parfaite (Romains 8.11). La limitation du sujet peut donc ressortir naturellement du sens spécial du verbe lui-même. « Les deux πάντες ne comprennent que ceux auxquels s'étend chacune des deux puissances » (Hofmann). De plus, on doit reconnaître que Christ peut assez difficilement être envisagé comme les prémices des damnés ressuscités, et le v. 23, qui continue le développement commencé dès le v. 20, ne tient évidemment compte que des croyants. Ces raisons ont une grande force et peut-être cette interprétation est-elle réellement celle qui correspond le mieux à la pensée de l'apôtre. Cependant il en est une autre qui, sans tomber dans l'idée du salut universel, maintient l'égalité d'extension si naturelle à admettre entre les deux πάντες. C'est plus ou moins celle de Chrysostome, Calvin, Meyer, etc. Ne peut-on pas dire de ceux qui ressusciteront pour la condamnation, qu'eux aussi ressusciteront en Christ ? Le jugement qu'ils devront subir dans la claire et parfaite conscience de leur personnalité, portera sur leurs péchés en général, mais spécialement sur leur incrédulité envers le Seigneur et sur le rejet de l'amnistie qui leur était offerte en lui. Une fois le Sauveur apparu, c'est de la relation avec lui que résulte le sort de tous en bien ou en mal ; c'est elle qui par conséquent détermine leur retour à la vie soit pour la gloire, soit pour la condamnation. Et c'est à ce fait de nature morale que se rattache celui, plus extérieur, qu'impliquait le διά du v. 21, et qu'exprime Jean 5.28-29 : la résurrection de tous par la puissance du Fils de l'homme, soit pour la condamnation, soit pour la vie. Il est vrai que dans ce passage Jean n'emploie plus le terme de ζωοποιεῖν dont il s'était servi v. 21 dans un sens exclusivement favorable. Et le N. T. ne présente pas d'autre passage où ce terme ne soit pas appliqué à la vivification spirituelle ou physique dans un sens salutaire. Mais nous venons de voir le mot ζωή (v. 19) appliqué à l'existence terrestre en elle-même, et rien en soi n'empêche que le mot ζω-

οποιεῖν ne soit employé pour indiquer le rétablissement dans la plénitude de l'existence spirituelle et corporelle, en vue soit de la perdition, soit du salut. Ce terme est appliqué à la guérison et à la vie corporelles dans les LXX (2 Rois 5.7; Néhémie 9.6); voir *Meyer*. On a encore proposé de donner à πάντες un sens purement restrictif : « *Nul* ne ressuscitera autrement *qu'en* lui ». Ce sens serait admissible si Paul traitait ici du moyen de résurrection. Mais il s'agit uniquement de la certitude du fait, ce qui ne convient pas à cette explication.

Dans ce qui suit l'apôtre assigne sa place au fait de la résurrection dans l'ensemble des dispensations divines qui doivent clore l'histoire du développement de l'humanité.

15.23 Mais chacun en son propre rang : Christ, les prémices, et ensuite ceux qui sont à Christ, à son avènement.

Le mot τάγμα, *rang*, désigne la place assignée dans une série à chaque individu ou à chaque groupe. L'apôtre a ici devant les yeux deux rangs de ressuscités : le premier formé par Christ seul, marchant en tête comme chef; c'est lui qui ouvre la voie de la vie glorieuse. Puis il est suivi de tous ses fidèles qui forment le second rang. C'est la même idée que celle qu'exprimait l'image des prémices et de la moisson. — Il n'y a aucune raison solide pour renfermer, comme le veut *Meyer*, dans l'expression οἱ τοῦ Χριστοῦ, *ceux qui sont à Christ*, tous ceux qui confessent le nom de Christ, la chrétienté en général. Paul s'explique assez clairement sur ce qu'il entend par *être à Christ* quand il dit Romains 8.9 : « Si quelqu'un n'a point l'Esprit de Christ, il n'est point à lui ». Dans les Colossiens (3.4) il dit également : « Lorsque Christ, *notre vie*, paraîtra, alors vous aussi paraîtrez avec lui en gloire », ce qui montre que dans sa pensée il faut que Christ soit notre vie pour que sa Parousie puisse être le signal de notre participation à son apparition glorieuse. C'est ce qui ressort aussi très clairement de Philippiens 3.11 où il va jusqu'à employer à l'égard de lui-même cette expression de doute : « Si en quelque manière je parviendrai à la ré-

surrection d'entre les morts ». Il ne saurait s'exprimer ainsi en parlant de la résurrection universelle, puisqu'elle sera infailliblement le partage de tous ; il pense donc à la résurrection spéciale à laquelle participeront uniquement les *vrais* fidèles ; et il rappelle l'effort constant par lequel seul il peut parvenir à ce but désirable. Car il faut, pour y arriver, d'après 2 Cor. 7.1, « se purifier de toute souillure de la chair et de l'esprit », et « avoir achevé sa sanctification dans la crainte de Dieu ». Voilà, d'après saint Paul, le caractère de *ceux qui sont à Christ*, et qui formeront le second rang dans la troupe des ressuscités. Ce ne seront donc pas tous ceux qui portent le nom de chrétiens. Il y aura un premier triage, qui s'opérera au moment de la Parousie, entre les vrais et les faux membres de l'Eglise ; ce sera le prélude du jugement final universel. *Van Hengel* a eu la malheureuse idée d'appliquer le mot *Parousie* à l'époque de la présence de Christ sur la terre. Les croyants qui ont eu le privilège de vivre avec Jésus-Christ ici-bas auraient aussi celui de ressusciter les premiers avec lui. Mais comment ce privilège serait-il attaché à une circonstance extérieure et accidentelle ? Et le terme de *Parousie* n'est-il pas dans le N. T. une expression constante dont les églises connaissaient toutes le sens ? Enfin l'article οἱ ne pourrait manquer devant le régime ἐν τῇ παρουσίᾳ. — *Edwards*, si du moins je comprends bien, rapporte le ἕκαστος, *chacun*, dans ce verset, à Dieu, à Christ et aux fidèles : Christ, v. 23^a ; les fidèles, v. 23^b ; Dieu, v. 28. — L'apôtre établit maintenant la relation entre cette résurrection des fidèles, à la Parousie, et tout l'ensemble des événements qui précéderont la fin des choses.

15.24 Puis la fin, quand il remettra^a le règne au Dieu et Père, lorsqu'il aura abattu toute domination et toute autorité et puissance.

Le εἶτα, *puis*, ne permet pas d'identifier le moment du τέλος, *la fin*, avec celui de la Parousie. Paul aurait dû dire dans ce sens τότε, *alors*, et non pas εἶτα, *puis* ou *ensuite*. Ce εἶτα implique, dans la pensée de l'apôtre,

^aT. R. avec K L It. lisent παραδῶ (*aura remis*) ; **N** A B D E F G P : παραδίδω ου παραδίδοι (*remet*).

un intervalle plus ou moins long entre la Parousie et ce qu'il appelle *la fin*. — Qu'est-ce que cette fin ? Selon *Théodoret, Bengel, Meyer, Osiander* : la fin de la résurrection, le troisième acte du drame dont nous venons de voir les deux premiers (la résurrection de Christ et celle des fidèles) ; par conséquent la résurrection universelle. Mais Paul n'eût-il pas déterminé ce mot *la fin* d'une manière plus précise, si c'eût été là sa pensée ? Et n'eût-il pas fait ressortir plus clairement la relation entre cette troisième phase et les deux précédentes ? Employé sans détermination, comme il l'est ici, ce mot *la fin* doit désigner la fin absolument parlant, πάντων τό τέλος, *la fin de toutes choses*, comme s'exprime 1 Pierre 4.7, le terme de toute l'économie d'éducation, de rédemption et de sanctification, le moment où pourra se réaliser enfin parfaitement la pensée de Dieu à l'égard de l'homme, arrivé en Christ à sa stature parfaite. *Chrysostome* explique : la fin du *siècle présent* ; ce qui n'est vrai qu'à condition que l'on fasse rentrer dans le siècle présent tout l'intervalle entre la Parousie et la fin ; *Holsten* : la fin de ce monde créé qui, une fois les fidèles enlevés par la résurrection dans un monde supérieur et les puissances ennemies vaincues, n'a plus de valeur et passe. Cet interprète relève avec raison l'erreur de *Meyer*, qui croit que Paul fait finir le siècle présent à la Parousie, sans penser que tant que la mort n'est pas détruite (v. 26), le siècle présent dure encore. L'apôtre d'ailleurs dira positivement ce qu'il entend par *la fin*, au v. 28.

Et quel sera le fait qui marquera cette époque solennelle que l'apôtre appelle *la fin* ? Il l'explique dans les mots suivants : *Quand il remettra le règne au Dieu et Père*. Une leçon qui se trouve dans deux byz. et dans le T. R. dit : « *Quand il aura remis* », ὅταν παραδῶ (l'aoriste conjonctif). Si cette leçon était la vraie, la fin ne coïnciderait point avec la remise du règne entre les mains du Père ; elle la suivrait. Mais cette leçon est trop faiblement appuyée et n'a pas une supériorité intrinsèque suffisamment appréciable pour pouvoir être préférée à celle des documents alex. et gréco-lat. Ceux-ci lisent παραδιδοῖ ou παραδιδῶ (deux formes équivalentes du présent

conjonctif), ce qui signifie « Quand il remet », pour : quand il *remettra*. D'après cette leçon, ce que Paul appelle *la fin* coïncide absolument avec la remise du règne entre les mains du Père. C'est ce qui résulte également du v. 28. — On peut entendre par βασιλεία (*le règne*), soit le *royaume*, l'état de choses où Dieu régnera parfaitement, soit la *royauté*, la domination exercée sur cet état de choses. Ce second sens est plus naturel d'après le v. 25 (« il faut qu'il règne jusqu'à... ») et le v. 28, où il est dit que le règne du Père doit résulter de la cessation de celui du Fils. — Dans l'expression *au Dieu et Père* sont renfermées les deux relations de Jésus avec Dieu : sa subordination envers lui comme son *Dieu* et son union essentielle avec lui comme son *Père*. Comment sera rempli l'intervalle entre la Parousie et cette fin où le règne passera des mains du Fils dans celles du Père ? C'est là ce que dévoile l'apôtre dans les paroles suivantes : *Lorsqu'il aura abattu toute domination...* Il emploie réellement ici l'aoriste conjonctif, d'après tous les documents, ce qui prouve qu'il revient en arrière. Car cet aoriste équivaut à notre futur antérieur. Il implique que le fait qui va être indiqué se passera, d'un côté, immédiatement avant la fin, de l'autre, à la suite de la Parousie. On voit combien il est faux de traduire comme on le fait souvent : « Quand il aura remis le royaume au Père et abattu toutes les puissances... » Cette traduction fait coïncider deux événements qui, d'après Paul, sont successifs. Le sens est au contraire : « Quand il remettra le royaume au Dieu et Père, après avoir abattu toutes les puissances... » La Parousie sera donc séparée de la fin (la remise du royaume) par une époque de jugement. Le mot καταργεῖν signifie proprement réduire à l'impuissance ; d'où abattre un pouvoir. Les pouvoirs abattus ne peuvent être que les puissances hostiles à Dieu et à son règne ; car ils sont appelés au v. 25 *les ennemis*, et leur chute est la condition de l'établissement du royaume divin (v. 28). On a pensé qu'il s'agissait ici des puissances terrestres (*Calvin, Grotius*) ; mais les termes dont se sert l'apôtre sont si fréquemment employés par lui pour désigner les puissances invisibles qui luttent contre Dieu et qui cherchent à entraîner l'humanité dans leur opposition à son règne (com-

parez Romains 8.38 ; Colossiens 1.13,16 ; 2.15 ; Ephésiens 2.2 ; 6.11-12), qu'il n'est pas possible de s'écarter de ce sens devenu en quelque sorte technique. Ce qui confirme cette explication, c'est qu'au v. 26 la mort personnifiée est rangée au nombre de ces puissances abattues par le Christ régnant et jugeant. Par ἀρχή, *commandement*, on peut entendre les êtres supérieurs qui, dans ce domaine invisible, exercent un commandement sur les autres ; les ἐξουσίαι désignent des autorités armées d'une compétence ; δυνάμεις, les forces exécutives. Le πᾶσιν, *toute*, n'est pas répété avec le troisième terme, ce qui aurait été monotone. — Tel sera donc l'emploi de l'intervalle entre la Parousie et la fin. Cette période de jugement ne finira qu'avec la réduction complète du dernier ennemi ; et il doit en être ainsi, car cela est annoncé dans l'Écriture.

15.25 Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il^a ait mis tous les^b ennemis sous ses^c pieds.

Paul rappelle la parole bien connue de Psaume 110.1 : « L'Éternel a dit à mon Seigneur : Sieds-toi à ma droite jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis pour te servir de marchepied ». La nécessité divine exprimée par *il faut* résulte de cette promesse de l'Éternel au Messie. — L'accent dans la parole citée est mis par Paul sur le *jusqu'à ce que* ; car le but de la citation est de justifier les termes du v. 24 : *quand il aura abattu*. D'après cette déclaration divine, le règne du Messie sur le trône du Père doit durer *jusqu'à ce qu'il n'y ait plus un ennemi debout capable de séparer Dieu et l'homme*. Alors ce règne finira. Il a donc pour but essentiel l'accomplissement de ce jugement sur les puissances opposées encore debout après la Parousie. Le sujet du verbe *mettre* est, selon les uns, Dieu, comme dans le psaume (Bèze, Grotius, Bengel, Holsten) ; selon les autres, Christ lui-même (Chrysostome, Rückert, de Wette, Meyer, Hofmann, Edwards). Ces derniers s'appuient sur ce que, Christ régnant, c'est lui qui doit agir. Mais, même si c'est Dieu qui combat,

^aT. R. avec K L ajoute αὐν qu'omettent ✠ A B D F G P.

^bA F G lisent ici αὐτοῦ (*ses*) qu'omettent ✠ B D E K L P.

^cF G omettent αὐτοῦ (*ses*).

Christ n'est pas pour cela inactif ; Dieu agit avec lui et par lui. Si le αὐτοῦ après πόδας est inauthentique, on ne peut guère penser qu'aux pieds de celui qui est le sujet du verbe ; dans ce cas Christ est ce sujet. — Comme le *jusqu'à ce que* indique la certitude de la victoire, le ἔν, s'il est authentique, fait ressortir l'incertitude du moment où la lutte se terminera.

A quel moment l'apôtre fait-il commencer le règne de Christ dont il parle ici ? Il semble au premier coup d'œil que ce moment ne puisse être que celui de l'ascension. Mais l'idée d'un règne purement spirituel tel que celui qui a commencé avec l'ascension de Jésus, conviendrait-elle bien à un contexte tel que celui-ci, où il est question de l'accomplissement extérieur et universel du plan divin ? N'est-il pas plus naturel de prendre le terme de βασιλεία dans son sens complet, à la fois spirituel et extérieur, comme au v. 50 ? (comparez encore 6.10 ; Ephésiens 5.5 ; Galates 5.21, puis la prière : « Ton règne vienne » et la parole de Apocalypse 12.10 : « J'entendis une voix disant : Le règne de Dieu est venu ».) Le règne commence, d'après Luc 19.15, lorsque Jésus, après avoir reçu dans le ciel la royauté, revient sur la terre pour l'exercer. C'est l'arrivée de Jéhova en la personne du Messie, promise par les prophètes et que Jésus a appelée son avènement. Il faut donc voir dans le règne de Christ tout l'état de choses qui suit la Parousie et qui durera jusqu'à l'époque nommée *la fin*. C'est tout l'intervalle entre le moment où il paraîtra visiblement comme roi et celui où il cessera de l'être (v. 28) ; et comme chez les anciens régner, c'est juger, et juger, régner, ainsi le règne du Seigneur consiste ici dans un jugement. — Le *jusqu'à ce que* posant une limite au règne de Christ, on a demandé s'il n'y avait pas une contradiction entre cette parole et celles d'Esaië 9.6 et de Luc 1.33, où il est dit « qu'il n'y aura pas de fin à son règne ». On a répondu à cette question de différentes manières (voir *Meyer*). Il me paraît que la solution la plus simple est celle-ci : le royaume du Christ dans ces paroles prophétiques est confondu avec celui de Dieu qu'il a pour mission d'établir. La distinction entre les deux est une révélation nouvelle par laquelle l'apôtre précise et complète les ré-

vélations prophétiques. Ce qui reste vrai dans celles-ci, c'est que Christ n'a pas de successeur ; car Dieu ne saurait être envisagé comme le successeur du Messie. La victoire du Christ pour être complète doit atteindre jusqu'au dernier ennemi, et cela même dans le domaine extérieur et corporel.

15.26 Le dernier ennemi qui est abattu, c'est la mort.

Il y a littéralement : « Comme dernier ennemi, la mort est abattue ». C'est ici le couronnement du règne et du jugement exercé par Christ sur les puissances opposées à Dieu. La mort est impersonnelle, sans doute, mais son règne n'en est pas moins un attentat à la gloire divine, et après que les puissances personnelles ont été abattues (v. 24 et 25), ce pouvoir ténébreux de la mort doit être détruit, pour que la gloire de Dieu resplendisse librement dans le domaine entier de l'existence. Ce jugement de la mort consiste en deux actes. Il faut, premièrement, que tous les êtres qui sont devenus sa proie lui soient arrachés ; c'est ce qui aura lieu par la résurrection finale et universelle, qui amènera au jour le *troisième rang* des ressuscités. Il faut, en second lieu, que la mort ne puisse plus faire de nouvelles victimes ; c'est ce qui résultera de la résurrection elle-même, qui, en transformant nos corps périssables en corps incorruptibles, les mettra pour jamais à l'abri des atteintes de la mort. — L'apôtre déclare que ce sera là *le dernier vaincu*. Pourquoi cela ? Parce que le pouvoir de la mort repose sur certaines bases profondes et de nature morale, qui doivent être enlevées avant que le trône de cet ennemi puisse crouler. La mort est un effet ; la suppression de l'effet suppose celle des causes. C'est ce que l'apôtre expliquera plus clairement au v. 56. Il en a été ainsi dans la vie de Christ, où la victoire sur Satan et sur le péché, durant sa vie, et la victoire sur la loi et sur la condamnation, dans sa mort, sont devenus les fondements de sa résurrection. Il en doit être de même aussi pour l'humanité (voir au v. 56). — Sans cette dernière victoire de l'œuvre divine, il resterait dans l'existence humaine un domaine, celui du corps, où la puissance divine n'aurait pas pénétré et où l'œuvre de Dieu, un moment vaincue, n'aurait pas pris sa

revanche. Voilà pourquoi le corps du dernier des hommes doit participer à la victoire sur la mort, aussi bien que celui de Christ lui-même (comparez Apocalypse 20.12-13, où est décrite magnifiquement cette résurrection générale à laquelle aboutira le règne messianique de Jésus). — Comme l’observe avec raison *Edwards*, il résulte de ce passage que la mort continuera à régner sur la terre entre la Parousie et *la fin*. — On a demandé si, dans le jugement final qui suivra cette résurrection universelle, il n’y aura que des condamnés. On pourrait le conclure du fait que tous ceux qui *sont à Christ* ressuscitent au moment de la Parousie (v. 23). Mais n’est-il pas permis de penser avec *Luthardt* que, parmi ces multitudes qui sont descendues et qui descendent chaque jour dans le lieu des morts, sans avoir connu l’Évangile ou sans l’avoir expressément repoussé, il y aura bien des individus qui l’accepteront encore ; car il est dit qu’il leur sera aussi annoncé (1 Pierre 3.19 ; 4.6), et Jésus a déclaré positivement qu’il y a encore pardon dans l’autre siècle pour celui qui n’a pas commis le blasphème contre le Saint-Esprit (Matthieu 12.32). Le jugement qui suivra la résurrection universelle aura donc une double issue, comme Jésus le dit expressément Matthieu 25.46, et comme cela ressort d’Apocalypse 20.15.

15.27 Car il a mis toutes choses sous ses pieds ; or lorsqu’il dit que toutes choses lui sont assujetties, il est évident que c’est en exceptant celui qui lui a assujetti toutes choses.

La première proposition est posée comme une vérité indiscutable ; c’est qu’elle est tirée de l’Écriture, Psaume 8.7. Dans l’A. T. elle se rapporte à l’homme en général, au moment de sa création. Mais comme la destination de l’homme ainsi énoncée ne se réalise, par l’effet de la chute, que dans la personne du Fils de l’homme, l’homme normal, le Messie, elle est appliquée à bon droit à celui-ci dans le N. T. (comparez Ephésiens 1.22 ; Hébreux 2.8). — Le sujet de ὑπέταξεν, *a assujetti*, ne peut être que Dieu, comme dans le psaume. Le verbe au passé se rapporte au décret divin qui a institué le Christ souverain de l’univers ; naturellement l’exécution de ce décret

n'a pas lieu dans sa propre coopération. — Mais pourquoi l'apôtre fait-il ressortir avec insistance l'exception relative à Dieu ? Qui pouvait supposer que Dieu fût partie de ces *toutes choses* qui devaient être assujetties au Messie ? Dans l'état d'exaltation où se trouvaient les esprits à Corinthe, quelqu'un aurait-il avancé l'idée que Dieu, considéré comme la force impersonnelle qui anime l'univers, serait un jour pleinement soumis au Messie, comme représentant suprême du monde ? Nous avons rencontré 12.3 une excentricité opposée qui n'est pas plus étonnante. Mais peut-être cette remarque, introduite par l'apôtre dans la seconde partie de notre verset, ne doit-elle servir qu'à préparer l'idée de la subordination du Christ au Père (v. 28). — Le sujet de εἶπη me paraît être simplement Dieu, par le moyen de l'Écriture. Meyer a pensé qu'il fallait plutôt appliquer ce εἶπη à la parole que Dieu prononcera quand le décret de l'assujettissement de toutes choses à Christ sera réalisé et que Dieu aura proclamé le fait aux oreilles de tout l'univers. Le δῆλον ὅτι devrait dans ce cas être envisagé comme locution adverbiale, dans le sens de *évidemment* : « Quand Dieu aura déclaré que tout lui est assujetti, évidemment il restera lui-même en dehors de cette soumission universelle ». Mais la liaison entre les deux propositions ne serait pas logique ; il ne faudrait pas : « Quand Dieu aura dit que... », mais : quand le fait même aura eu lieu. La seconde proposition fait l'effet d'un principe, aussi bien que la première, et ne paraît nullement se rapporter à un moment particulier. Quant au δῆλον ὅτι le sens de Meyer est admissible, mais non nécessaire. Nous ne mentionnons que comme curiosité exégétique l'explication de Hofmann qui fait des deux propositions commençant par ὅταν, *quand* (v. 27 et 28), deux propositions parallèles dont la principale commencerait au τότε, *alors*, du v. 28. Le δῆλον ὅτι signifierait *c'est-à-dire*, et la proposition qui en dépend serait une parenthèse ! — L'évidence que Paul veut faire ressortir, c'est que, au moment où tout sera soumis à Christ, volontairement ou involontairement, deux seuls pouvoirs resteront debout : celui du Christ, pouvoir visible, universel, et celui du Père, qui a donné au Fils cette position souveraine. Mais cette dualité ne

durera qu'un instant ; elle sera immédiatement résolue par l'acte libre du Fils qui clora le développement des choses :

15.28 Mais lorsque toutes choses lui auront été assujetties, alors aussi^a le Fils^b lui-même s'assujettira à celui qui lui a assujetti toutes choses, afin que Dieu soit tout^c en tous.

Le δέ est progressif : de la soumission de toutes choses au Christ, Paul passe à la soumission du Christ au Père. Nous revenons ici à l'idée du v. 24 : « Puis la fin, quand il remettra le règne... après avoir abattu... » La dernière victoire est remportée, la fin arrive. On comprend par là la digression intervenue dans les v. 25-27 : la fin ou la remise du règne au Père devait être précédée de la destruction des forces rebelles (24^b) ; car le Fils ne peut remettre au Père qu'un empire complètement pacifié ; et cette soumission des forces rebelles ne peut avoir lieu que par le règne et le jugement messianiques de Jésus (v. 25 et 26) ; de tout cela le résultat, la soumission de toutes choses au Fils (v. 27). Et maintenant les conditions de la fin sont données. — Ce qui suit : « Alors le Fils lui-même se soumettra », reproduit sous une forme plus accentuée ce qui avait été dit au v. 24 en ces termes : « Quand il remettra le règne au Père ». La condition de la fin était la soumission de toutes choses au Fils ; la fin elle-même, c'est la soumission du Fils, et en lui de toutes choses, à Dieu.

L'assujettissement du Fils est évidemment volontaire. C'est pourquoi l'apôtre emploie l'aoriste second passif qui a plus aisément le sens réfléchi que l'aoriste premier. Celui-ci exprimerait la passivité complète. Nous arrivons ici à l'une des notions les plus importantes et les plus difficiles de notre épître, et en général des épîtres de saint Paul. Il est bien difficile de mettre cette idée de la soumission du Fils d'accord avec la conception ordinaire de la Trinité, d'après laquelle le Fils serait éternellement égal au

^aB D E F G omettent le και (*aussi*).

^bPlusieurs Pères omettent ου υιος (*le Fils*).

^cA B D omettent τα devant παντα.

Père. Pour échapper au parti que tiraient les Ariens de ce passage on a cherché à en éliminer de différentes manières l'idée de soumission. L'assujettissement du Fils désignerait, selon *Chrysostome*, son plein accord avec le Père. Selon *Augustin*, ce serait l'acte par lequel le Fils conduira les élus à la contemplation du Père ; selon *Bèze*, la présentation des élus au Père ; selon d'autres, la manifestation par le moyen de laquelle le Fils fera pleinement connaître le Père au monde entier (*Théodore*) : sens qui sont tous complètement insuffisants pour rendre la force de l'expression employée par l'apôtre. L'on a aussi essayé d'entendre ici le Fils du corps mystique du Christ, l'Eglise (*Ambroise*) ; et c'est peut-être là la raison de l'omission des mots ὁ υἱός, *le Fils*, chez quelques-uns des Pères. — Un plus grand nombre distinguent entre la nature divine et la nature humaine de Christ et n'attribuent ce qui est dit ici de lui qu'à la seconde. Cet essai de diviser la personne du Seigneur en deux natures dont l'une s'assujettirait, tandis que l'autre resterait autonome et égale à elle-même, est d'autant plus malheureux dans ce passage que le mot employé pour désigner Christ est précisément celui qui caractérise le plus énergiquement son être divin, ὁ υἱός, *le Fils*, absolument parlant. — Beaucoup d'interprètes appliquent ce qui est dit ici de Christ à la cessation de son office médiateur entre Dieu et les hommes ; car là où il n'y a plus de péché, il n'est plus besoin de rédemption, ni d'intercession. Au règne de grâce, exercé jusque là par le Fils, succédera alors l'état de gloire (*Luther, Mélanchton, Bengel, Olshausen, etc.*). Mais Paul ne parle pas de la cessation de la sacrificature ; c'est de la remise du règne qu'il s'agit et d'un règne dont l'œuvre principale est de juger, ce qui est bien différent de racheter et d'intercéder, et dans aucun cas ce n'est à Dieu qu'il pourrait remettre sa fonction médiatrice. C'est ce que reconnaissent *Meyer, Hofmann, Heinrici* et d'autres. Ceux-ci appliquent le terme de βασιλεία, *le règne*, à la souveraineté judiciaire exercée par Christ sur les puissances hostiles (v. 24) et à sa souveraineté universelle, qui en est résultée (v.27). « La subordination du Fils au Père, dit *Hofmann*, consiste en ce qu'il cesse d'avoir aux yeux du monde cette position intermédiaire

entre le monde et Dieu, en vertu de laquelle le monde voyait en lui un dominateur différent de Dieu, possédant une souveraineté qui lui appartînt en propre. Cette domination en dedans du monde cesse parce qu'elle a atteint son but. » Cette explication serait satisfaisante si nous n'avions à rendre compte que de la formule du v. 24 : « remettre le règne au Père ». Mais l'expression employée dans le v. 28 pour désigner le même fait est très différente : « la soumission volontaire du Fils à celui qui lui a soumis toutes choses ». Car cette expression ne porte pas seulement sur la fonction du Fils, mais aussi sur sa position personnelle, et il semble difficile en face de cette expression de ne pas donner raison à *R. Schmidt* quand, dans sa monographie sur la christologie de saint Paul^a, il s'exprime ainsi : « Ou bien le caractère de l'existence absolue n'est pas essentiel à la notion de Dieu — ce que personne ne consentira à admettre — ou bien il faut avouer que la conception apostolique ici énoncée n'est pas compatible avec la nature divine de Christ ». Cet auteur conclut de là que l'idée de la soumission du Fils telle que l'apôtre l'enseigne ici, est en contradiction, non seulement avec le dogme ecclésiastique de la Trinité, mais encore avec toutes les expressions de saint Paul qui impliquent la divinité et la préexistence de Christ.

Je ne pense pas qu'un esprit aussi logique que celui de l'apôtre puisse avec vraisemblance être soupçonné de contradiction, surtout sur un point d'une importance aussi fondamentale. J'ai déjà rappelé plusieurs fois (3.23 et 11.3) que l'idée de la subordination du Fils au Père fait positivement partie de sa conception christologique, non moins que celle de sa divine préexistence. Ces deux notions sont renfermées simultanément dans le titre de *Fils* qui, comme le dit *Edwards*, implique « la possibilité de la soumission et en même temps l'égalité de nature. Il en est exactement de même du terme de *Parole* chez Jean. Comme la parole est subordonnée à la pensée et pourtant une avec elle, ainsi dans la notion de Fils sont

^a*Die Paulinische Christologie*, 1870.

réunies les deux relations de subordination et d'homogénéité. Le vivant monothéisme de Paul, de Jean et des autres apôtres n'était pas moins rigoureux que le nôtre, et cependant il n'a trouvé aucune contradiction entre ces deux affirmations. Or si, aux yeux de Paul, il en est ainsi du Fils dans son état divin, combien la position de subordination ne devait-elle pas lui paraître plus compatible encore avec le caractère du Fils une fois entré dans le mode d'être d'une personnalité humaine ? La subordination était donc selon lui conforme à la relation essentielle du Fils avec le Père, dans son existence *divine* et *humaine*. Si par conséquent il est appelé à régner, en exerçant au sein de l'univers la souveraineté divine, ce ne peut être que momentanément, en vue d'un résultat particulier à obtenir. Ce but atteint, il rentrera dans sa position normale, la subordination relativement à Dieu le Père. Voilà, me paraît-il, la vraie pensée de l'apôtre. Comment comprenait-il l'état du Fils après cet acte d'assujettissement volontaire ? A ces yeux cet acte de soumission ne saurait être une perte pour le Fils. Ce n'est pas lui qui descend du trône divin, ce sont ses sujets qui y sont élevés avec lui : « Celui qui vaincra, je le ferai asseoir sur mon trône, comme j'ai vaincu... » (Apocalypse 3.21). Même sur le trône divin, le Christ n'est plus que « comme un frère aîné au milieu de nombreux frères » (Romains 8.29). « Héritiers de Dieu et cohéritiers de Christ, » dit dans le même sens saint Paul, Romains 8.17, c'est-à-dire partageant avec lui l'héritage divin, la possession de Dieu même. Ce n'est donc plus un roi entouré de ses serviteurs, mais un frère qui ne conserve vis-à-vis de ses frères que l'avantage de son éternelle priorité (πρωτότοκος, *premier-né*). Il faut donc bien se garder d'entendre cet assujettissement dans le sens d'une absorption de Christ dans la divinité, de telle sorte que sa personnalité disparaisse dès ce moment-là. L'expression *s'assujettir* exprime tout le contraire de cette idée, qui est d'ailleurs incompatible avec les diverses paroles de l'apôtre que nous venons de citer. La pensée de saint Paul me paraît être celle-ci : Le Fils rentre dans l'état de soumission dont sa position de souverain messianique l'avait fait sortir, par le fait que, Dieu se communiquant directement

à tous, il cesse d'être l'intermédiaire de la souveraineté de Dieu sur eux.

Le *καί*, aussi, devant *αὐτός* (*lui-même*), dans les byz., doit sans doute être maintenu ; on l'aura retranché comme identifiant trop la subordination du Fils avec la nôtre, de même qu'on a cru devoir retrancher ici ὁ υἱός pour ne pas risquer de faire tort à sa divinité. — La périphrase à *celui qui lui a assujetti* sert à justifier la remise de l'univers au Père ; il le rend à celui qui le lui a donné. — Les derniers mots *afin que Dieu soit tout en tous* ne dépendent pas, comme le pensent *Hofmann* et *Grimm*, de l'idée secondaire *qui lui a assujetti toutes choses*. Ce qu'il faut expliquer, ce n'est pas le but dans lequel Dieu a tout soumis au Fils, mais le but en vue duquel le Fils remet tout à Dieu. C'est là la pensée dominante de tout ce passage dès le v. 24. Ce *afin que* dépend donc d'ὑποταγήσεται, *s'assujettira*. Il s'efface lui-même pour laisser Dieu prendre sa place. Auparavant c'était lui, Christ, en qui Dieu se manifestait au monde ; c'était lui qui était *tout en tous* (Colossiens 3.11). Mais il n'a profité de sa relation avec les fidèles que pour les amener à l'état où Dieu pourra directement, sans médiation de sa part, vivre, habiter en eux, se révéler, agir par eux. Ce moment venu, ils sont, quant à la position, ses égaux ; Dieu est tout en eux, de la même manière qu'il a été et qu'il est tout en son Fils glorifié. Ils sont parvenus à la stature parfaite du Christ (Ephésiens 4.13).

Mais, chose remarquable, Paul ne se sert ni du nom de *Père*, ni de celui de *Dieu et Père* (v. 24) ; il dit : « *afin que Dieu soit tout en tous* ». Il semble pourtant que le nom de *Père* serait celui qui correspondrait au titre de *Fils*. Tout est si mûrement pesé dans le style de l'apôtre qu'il doit avoir eu une intention dans le choix de cette expression. Il n'a pas voulu désigner ici Dieu comme *Père* spécialement, en opposition au *Fils* et à l'*Esprit*, mais Dieu dans la plénitude de son être, à la fois comme *Père*, source de tout, et en lui-même et dans l'univers, comme *Fils* qui le révèle et comme *Esprit* qui le communique. C'est dans cette plénitude que Dieu a habité en l'homme Jésus, et c'est avec la même plénitude qu'il habitera dans chaque

homme devenu en lui son enfant et son héritier. Ce sont là « ces choses » dont Paul parlait 2.7, « que Dieu a préparées pour notre gloire ». — L'expression πάντα ou τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, *toutes choses en tous*, ne signifie certainement pas seulement : être tout *pour eux* (pour leur cœur) par un effet de leur amour et de leur admiration, comme on l'a conclu de certaines expressions grecques analogues. Le *en* indique une habitation réelle. Le Dieu vivant pense, veut et agit par eux. Ils sont, comme l'était Jésus ici-bas, ses agents à la fois libres et soumis, les dépositaires de sa sainteté, les porteurs de son amour, les interprètes de sa sagesse dans les espaces sans bornes, dans les mondes sans nombre de l'univers. C'est en les remplissant que par eux Dieu remplit toutes choses. Il me paraît que le neutre πάντα, *toutes choses*, ne force nullement à prendre le ἐν πᾶσιν, *en tous*, dans le sens neutre. Le sens est : *tout dans chacun*, de sorte que chaque membre de cette société glorifiée n'a plus rien en lui qui ne soit pénétré de Dieu, comme le cristal transparent est tout pénétré de lumière. Le sens masculin est exigé, comme le dit bien Meyer, par la corrélation avec le αὐτός ὁ υἱός, le Fils lui-même. Ce sens ressort aussi très naturellement de la parole analogue Colossiens 3.11 : πάντα καὶ ἐν πᾶσιν. A ce faite où il est arrivé, l'apôtre ne peut penser qu'à un être de Dieu de nature spirituelle, comme celui dont parle Jésus dans sa dernière prière : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous » (Jean 17.21). C'est donc à tort que Hofmann et Edwards prennent πᾶσιν dans le sens neutre : « tout *en toutes choses* », même dans les êtres inanimés. — Il faut certainement lire, avec le Vaticanus et le Cantabrigiensis, πάντα sans l'article ; le τὰ est provenu des trois τὰ πάντα qui précèdent ; mais là τὰ πάντα désignait la totalité de l'univers, ce qui ne convient pas ici.

Les partisans du salut universel ont toujours envisagé cette dernière parole comme un des plus solides points d'appui de leur théorie. Mais l'expression *en tous* peut s'expliquer de deux manières, sans attribuer à Paul cette idée. Ou bien l'on peut admettre qu'il ne pense qu'à ceux qui se

sont librement associés à la soumission du Fils et qui, unis avec lui, sont compris en lui ; ou bien l'on peut appliquer le *en tous* même aux rejetés, en ce sens qu'en eux aussi resplendira la perfection divine, sous le double aspect de la justice et de la puissance (comparez Philippiens 2.10-11, passage qui cependant ne se rapporte ni au même moment ni au même fait). Si l'idée du salut universel était la pensée de Paul, elle devrait s'appliquer aussi aux démons, comme *Olshausen* lui-même ne peut s'empêcher de le reconnaître. Mais le v. 25 ne conduit pas à une telle conclusion et cette pensée dépasse évidemment toutes les limites de l'intuition biblique^a. Ce que l'apôtre a voulu exprimer ici, c'est cette idée sublime : que le terme de l'histoire et le but de l'existence de l'humanité est la formation d'une société d'êtres intelligents et libres, amenés par Christ à une parfaite communion avec Dieu et rendus par là capables d'exercer, comme Jésus lui-même ici-bas, une activité inaltérablement sainte et bienfaisante. Cette intuition, qui est aussi celle d'un des plus grands penseurs de nos jours, *Lotze*, moins l'élément chrétien sur lequel elle reposait chez l'apôtre, écarte d'un côté le panthéisme qui refuse toute existence propre et toute activité libre à la créature — le ἐν παντί, *en tous*, s'y oppose — et de l'autre le déisme, qui attribue à l'homme une activité dans le bien isolément de Dieu — ce qu'exclut le πάντα ἐν, *toutes choses en*, de saint Paul.

L'apôtre a ainsi assigné au fait de la résurrection des corps sa place dans l'ensemble du salut chrétien. Il en a fait ressortir les trois phases (résurrection du Christ, résurrection des fidèles, résurrection universelle) et il a montré la corrélation de ces phases avec les trois principaux moments de l'œuvre divine (la consommation du salut en Christ lui-même, l'inauguration de son règne messianique et la clôture de toute son œuvre). Assurément une telle tractation épuisait le premier côté de la question, la *réalité* de la résurrection des corps. Cependant, avant de passer à la seconde face de la question, la *possibilité* d'un fait si extraordinaire, Paul ajoute quelques

^aJe ne saurais admettre qu'elle soit renfermée dans Colossiens 1.20.

considérations sur les conséquences *pratiques*, auxquelles conduit naturellement la négation de cette vérité (v. 29-34).

Conclusions sur le passage versets 12 à 28.

Nous rencontrons sur ce morceau *quatre manières de voir principales* :

1. Les uns, comme *Reuss*, pensent qu'il ne s'applique tout entier qu'aux fidèles et qu'il ne contient absolument rien relativement aux incrédules, parce que dans ce contexte Paul ne s'occupe que du développement de la vraie vie.
2. *Weiss*^a et *R. Schmidt* vont plus loin. Selon eux, Paul n'admet absolument aucune résurrection des infidèles. Ceux-ci, d'après Paul, demeureraient, sans retour à la vie, dans l'existence sombre de l'Adès.
3. *Grimm*^b admet au contraire une résurrection universelle qui ouvrira à tous les hommes sans exception la participation à l'éternelle félicité.
4. *Meyer* pense que notre passage renferme l'idée d'une résurrection universelle, comprenant les infidèles aussi bien que les fidèles.

Ce dernier point de vue me paraît le seul admissible. L'opinion de *Reuss* peut difficilement rendre compte du v. 26 ; car la victoire complète sur la mort annoncée dans ce verset ne peut consister que dans une résurrection qui s'étendra à toutes les victimes de la mort sans exception. Ce même passage me paraît aussi incompatible avec l'opinion de *Weiss*, quels que soient les efforts que ce savant fasse pour la concilier avec les expressions de l'apôtre (§ 99, note 4). Le v. 26 n'a de sens que s'il ajoute à l'idée du v. 23 celle de la résurrection universelle. D'ailleurs nous avons la parole expresse de Paul (Actes 24.15) : « Ayant l'espérance en Dieu, que ceux-ci (les Juifs) partagent aussi, qu'il y aura une résurrection des morts,

^a*Biblische Théologie des N. T.* § 99^b.

^b« Ueber die Stelle 1 Kor. 15.20-28 » : *Zeitschr. f. Wissensch. Theol.* 1873.

des justes *et des injustes* ». Luc connaissait assez saint Paul pour ne pas lui prêter sur ce point une déclaration qui aurait été contraire à sa pensée. — Quant à l'opinion de *Grimm*, nous en avons parlé déjà à l'occasion du v. 22. Nous ajoutons seulement ici ce mot de Reuss sur cette manière de voir : « Ni Paul, ni aucun membre de la primitive Eglise n'y a songé ». — Il faut donc admettre, avec *Meyer* et la plupart, que Paul enseigne une résurrection pour la vie et une résurrection pour la condamnation, conformément à la déclaration expresse du Seigneur (Jean 5.28-29) et au tableau Apocalypse 20.12-14. Le retour à la plénitude de l'existence personnelle par la résurrection du corps est la condition nécessaire du jugement pour les uns et pour les autres.

Saint Paul distingue-t-il deux époques de résurrection ?

Reuss, *Weiss* et beaucoup d'autres ne pensent pas que Paul distingue une première résurrection, celle des fidèles, à la Parousie, d'une seconde générale, plus tardive. Le v. 23 s'explique suffisamment, selon *Weiss*, si l'on suppose que Paul voulait prévenir cette objection : Pourquoi, Christ étant ressuscité, aucun croyant mort n'est-il encore ressuscité ? La réponse serait : Chacun en son rang ; Christ, le premier ; les autres, à sa suite, lors de sa Parousie seulement. Mais cette opposition de Christ et des fidèles suffit-elle pour expliquer d'une manière naturelle le terme ἕκαστος, *chacun*, du v. 23 ? D'ailleurs il est impossible de trouver soit dans ce passage, soit dans le reste du N. T., le moindre indice d'une objection semblable à celle que *Weiss* imagine ici. Dans le passage 1 Thess. 4.13 et suiv., Paul répond non à l'objection : Pourquoi nos morts ne ressuscitent-ils pas ? mais à la question : Pourquoi nous, croyants, mourons-nous encore, avant le retour du Seigneur ?

Reuss et *Weiss* prétendent aussi que la Parousie étant, d'après tout le N. T., le signal de la fin des choses, il n'y aurait pas entre cet événement et la remise du royaume au Père l'intervalle nécessaire pour y placer un nouvel acte de résurrection. Mais nous avons vu au contraire que Paul

sépare distinctement la Parousie d'avec *la fin* (la remise du royaume au Père). « Puis la fin, dit-il, quand il remettra le royaume, *lorsqu'il aura réduit* (ou après avoir réduit) les ennemis à l'impuissance... » Cette réduction est un acte qui exige un temps quelconque ; or cet acte est d'un côté la conséquence de la Parousie et de l'autre la condition de la fin. Il est donc postérieur à l'une, antérieur à l'autre. Et si la victoire sur la mort doit avoir lieu dans cette période et en marquer le terme, si de plus, comme nous l'avons vu, elle ne peut consister que dans la résurrection universelle, la distinction entre deux résurrections, celle des fidèles et celle des humains en général, dans la pensée de Paul, ne peut plus être contestée. La même conclusion ressort avec évidence de Philippiens 3.11, qui ne peut s'appliquer à la résurrection universelle. — Du reste cette idée de deux résurrections chez Paul n'a rien de si étonnant. Deux paroles de Jésus dans l'évangile de Luc prouvent qu'il a enseigné exactement de la même manière ; 14.14 : « Cela te sera rendu à la résurrection des justes » ; cette expression n'a de sens que si elle est opposée à une autre résurrection, celle des injustes ; 20.35 : « Ceux qui auront été jugés dignes de participer au siècle à venir et à la résurrection (littéralement : *celle d'entre les morts* ». Cette expression oppose la résurrection première (celle des justes d'entre les morts) à la résurrection des morts eux-mêmes. Enfin nous trouvons la même distinction dans l'Apocalypse (20.6) : « Heureux et saint qui a part à la première résurrection ! »

Comparons enfin les *principaux passages parallèles dans le N. T.* sur le sujet traité dans ce morceau :

1. Au v. 51 de notre chapitre est décrite la résurrection des fidèles dont parle notre v. 23. Seulement une circonstance importante dont il n'est pas fait mention ici est ajoutée : la transmutation des croyants vivant au moment de la Parousie. L'apôtre n'avait pas de raison de mentionner ce détail dans notre passage. On voit combien il faut user prudemment en critique de l'argument *à silentio*.

2. 1 Thess. 4.13-17. Au moment de la Parousie, les morts *en Christ* ressuscitent — ce qui implique que les autres ne ressuscitent pas — et les croyants vivants sont transportés au-devant du Seigneur qui revient — ce qui implique une transformation corporelle s’opérant chez eux, précisément celle dont parle expressément 1 Cor. 15.51. Il y a donc plein accord entre notre passage et celui des Thessaloniens. La Parousie sera accompagnée de la résurrection des fidèles et des fidèles seuls.
3. Philippiens 2.9-11, il est parlé de l’élévation souveraine du Messie dont le terme doit être l’hommage universel rendu à sa royauté dans tous les domaines du ciel, de la terre et des lieux inférieurs. Cet hommage correspond à la soumission universelle dont parle le v. 27 de notre passage.
4. Apocalypse ch. 19 à 21. *Meyer, Grimm* et d’autres prétendent que ce passage est inconciliable avec le nôtre. Examinons. La Parousie a été décrite à la fin du chapitre précédent, depuis 19.11. Que se passe-t-il à la suite de cet événement ?

Satan est jeté en prison pendant mille ans ; puis, délivré, il fait une dernière tentative pour renverser l’œuvre de Dieu en détruisant la société des saints ; après quoi il est définitivement jugé et va rejoindre dans l’étang de feu la Bête et le faux prophète qui y avaient été jetés au moment de la Parousie (19.20). — Tout ce tableau ne correspond-il pas exactement à ce que saint Paul appelle (v. 24) la réduction à l’impuissance des puissances ennemies, qui a lieu durant le règne de Christ inauguré par la Parousie ?

Au moment de la Parousie des saints, les martyrs et en général tous ceux qui ont refusé de s’associer à l’œuvre de la Bête, ressuscitent, et des trônes leur sont donnés pour juger (ch. 20). — Voilà la résurrection des fidèles mentionnée dans notre v. 23. On objecte qu’il n’est parlé que des martyrs et des fidèles qui ont surmonté l’épreuve du

règne de l'Antéchrist, et non de ceux qui ont lutté et vaincu durant tout le cours de l'histoire de l'Eglise. On oublie qu'au point de vue du N. T. cette dernière crise est très rapprochée des temps apostoliques. *C'est ici la dernière heure*, dit Jean (1 Ephésiens 2.18). *Le mystère d'iniquité opère déjà*, dit Paul, en parlant de l'œuvre de l'Homme de péché. Les fidèles des dix-huit siècles qui ont suivi sont donc compris implicitement dans ceux qui sont mentionnés dans le tableau apocalyptique, comme dans ceux de notre v. 23. Ajoutons comme parallèle intéressant ce que Paul a dit 6.2 du jugement du monde et même des anges par les saints. Le règne du Christ et de l'Eglise des ressuscités est un temps de jugement chez Paul comme dans l'Apocalypse.

A la fin des mille ans ont lieu la résurrection générale et le jugement dernier ; et la mort est précipitée dans l'étang de feu (ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾄδης ἐβλήθησαν). Voilà le parallèle très exact, de notre v. 26, où la mort est abattue et abattue comme dernier ennemi.

Le ciel nouveau et la terre nouvelle remplacent l'œuvre de la création première : « *la tente de Dieu* (θεοῦ σκηνή) *descend au milieu des hommes ; Dieu habite avec eux, leur Dieu* ». — Si Jean eût voulu donner un commentaire du dernier mot de notre v. 28, *Et Dieu sera tout en tous*, s'y serait-il mieux pris ? — Et c'est entre ces deux tableaux que l'on prétend trouver des contradictions insolubles ! Il se trouve seulement dans l'un et dans l'autre quelques traits qui caractérisent plus particulièrement chacun d'eux ; dans celui de Paul : la remise du royaume au Père ; dans celui de l'Apocalypse : l'indication de la durée de mille ans pour l'intervalle entre la Parousie et *la fin*, et la mise en relief d'une dernière tentative de Satan, à la fin du règne messianique de Jésus, qui amène sa ruine finale. Ces traits spéciaux ne font que démontrer l'originalité et l'indépendance respective des deux conceptions.

5. Si nous considérons enfin les paroles de Jésus relatives à son avène-

ment futur, il est évident que la venue du Maître décrite dans la parabole des talents (Matthieu ch. 25), dans celle des marcs (Luc ch. 19), et dans la parabole des vierges, se rapporte à l'avènement par lequel sera inauguré le règne messianique. Il en est de même des prophéties relatives au triage préalable qui à son tour s'accomplit au sein de son Eglise (Luc 17.22-37) et dans lequel les uns sont recueillis, les autres laissés. Ces paroles se rapportent à la Parousie, où, selon Paul, *ceux qui sont à Christ* seront seuls ressuscités (1 Cor. 15.23). Il n'est pas moins clair que dans le grand tableau du jugement final et universel (Matthieu 25.31), nous nous trouvons en face d'une scène entièrement différente. Ce ne sont pas ici les membres de l'Eglise qui sont appelés à rendre compte de l'emploi des dons qu'ils ont reçus ; ce sont *toutes les nations* (πάντα τὰ ἔθνη, tous les Gentils), qui comparaissent devant le tribunal. Comme le dit *Edwards* : « Le passage Matthieu 25.31 oppose incontestablement à la résurrection des saints qui doit accompagner la Parousie le jugement général qui doit suivre un jour cet événement^a ». Le ὅταν δε ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, *mais quand le Fils de l'homme viendra*, paraît donc désigner un avènement suprême, postérieur à celui de la Parousie.

Il ne faut pas envisager cet enseignement de l'apôtre comme une importation dans l'Evangile de son ancien pharisaïsme. Je ne crois pas que l'on puisse citer un passage de la théologie juive réellement semblable à celui de notre épître ou au passage parallèle de l'Apocalypse (voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 1886, § 29).

L'accord entre les différents passages eschatologiques du N. T. existe donc. *Ewald* lui-même se prononce sur le point central de cette question, en disant : « Lors même que Paul ne parle pas expressément du millier

^a*Edwards* ajoute en note : « Après avoir lu *Waldegrave* (N. T. Millenariamsin) et *Bruce* (Second advent), je n'ai pas pu me convaincre que l'apôtre n'enseigne pas la doctrine de deux résurrections. Aucun de ces écrivains, autant que j'ai pu le remarquer, ne touche à l'argument tiré du fait que la mort n'est pas détruite à la Parousie. »

d'années indiqué Apocalypse ch. 20, il place cependant entre la période précédente et la fin de celle qui suit un assez long intervalle, rempli d'événements multiples et considérables ». Si cet accord n'est pas reconnu par Meyer, c'est la conséquence de sa fausse interprétation des v. 23 et 24. Il est d'ailleurs parfaitement légitime de compléter, comme nous l'avons fait, l'un de ces tableaux par des traits tirés de l'autre, puisque nous sommes obligés de faire quelque chose d'analogue pour les différents passages de saint Paul lui-même. Ainsi dans les v. 50 et 51 de notre chapitre, il supplée le fait de la transmutation des chrétiens qui vivront à la Parousie, dont il ne parle pas dans notre passage, et 1 Thess. 4.15-17 celui de leur enlèvement dans les airs dont il n'est pas question dans les deux passages de notre chapitre.

Versets 29 à 34

Après avoir assuré à la résurrection des corps sa place dans l'ensemble des grandes espérances qui font battre le cœur de tous les croyants, l'apôtre ajoute, comme argument supplémentaire, quelques considérations relatives aux conséquences morales de la négation de ce dogme. La résurrection supprimée, le *baptême pour les morts* devient un non-sens, et le dévouement à la cause de Christ une folie. La seule vraie sagesse est de jouir autant que possible des biens de cette courte vie. — L'apôtre semble confondre en raisonnant ainsi le dogme de la résurrection des corps avec celui de l'immortalité des âmes. Nous examinerons, en terminant, cette difficulté.

15.29 Puisque autrement, que feront ceux qui sont baptisés pour les morts ? Si absolument les morts ne ressuscitent pas, pourquoi se font-ils baptiser pour eux^a ?

Le ἐπεὶ *puisque*, est pris ici, comme souvent, dans le sens de : puisque s'il n'en est pas ainsi (si les morts ne ressuscitent pas). La traduction fran-

^aT. R. avec L Syr^{sch} : τῶν νεκρῶν (*les morts*), au lieu de αὐτῶν (*eux*).

çaise peut rendre cette idée par : puisque autrement. Cette conjonction s'appuie non sur le v. 28 seulement, mais sur le passage précédent tout entier, dès le v. 20 : « Si le Christ ressuscité n'est pas les prémices d'une moisson de glorifiés dans lesquels Dieu finira par être tout en tous... » — Il ne faut pas confondre l'expression τί ποιήσουσιν, *que feront ?* avec la forme τί ποιούσιν, *que font ?* La réponse sous-entendue avec le verbe au présent serait : *Rien de sensé, c'est une absurdité ;* tandis qu'avec le verbe au futur le sens est : *quel résultat, quel profit obtiendront-ils ?* Réponse : *aucun.* On a essayé d'expliquer ce futur dans un sens purement logique : « Que sera chaque baptême accompli dans de telles conditions (la résurrection une fois niée) ? » Mais les versets suivants montrent que le regard de Paul est réellement tourné vers l'avenir, l'avenir qui doit suivre la mort ; et si tel était le sens de ce futur, la condition logique aurait dû être plus expressément indiquée. Le sens est certainement le même que celui de la question : τί μοι τὸ ὄφελος, *à quoi cela me sert-il ?* (v. 32). L'idée est donc : « Que résultera-t-il pour eux d'un pareil baptême ? » *Holsten* le reconnaît : « Le futur se rapporte au résultat à venir ».

On compte une trentaine d'explications de l'expression *être baptisé pour les morts*. Cette diversité tient d'un côté à l'ignorance où nous sommes de l'usage auquel Paul fait allusion, de l'autre de l'absence de toute expression parallèle qui pourrait nous guider dans l'explication de celle-ci. Le terme qu'emploie l'apôtre était évidemment bien connu de ses lecteurs. C'était dans leur langue chrétienne une espèce de locution technique. — Les anciens interprètes ne sont pas tout à fait d'accord sur son explication. Dans deux de ses ouvrages (*Cont. Marc.* V, 10 et *De resurr. carn.*, 48), *Tertullien* dit que l'apôtre rappelle ici l'usage de baptiser un chrétien vivant à la place d'un autre mort sans baptême ; mais il ne pense pas qu'il résulte de ce raisonnement de l'apôtre qu'il approuvât un tel usage. *Epiphane* rapporte que les Cérinthiens, lorsqu'un de leurs catéchumènes venait à mourir, faisaient baptiser à sa place un membre de l'Eglise, afin que le défunt ne

subît pas les peines des non baptisés, *Chrysostome* raconte la même chose des Marcionites^a. Cependant ces deux pères ne pensent pas que l'apôtre ait voulu faire allusion à un tel usage comme existant chez les premiers chrétiens. Il en est autrement d'*Ambrosiaster* : « Paul tire un exemple de ce fait : que si quelqu'un avait été prévenu par la mort, un vivant était baptisé pour lui, parce que l'on craignait ou qu'il ne ressuscitât pas, ou qu'il ressuscitât mal ». Un très grand nombre d'interprètes anciens et modernes ont admis ce sens donné par le commentateur romain, en particulier *Anselme, Erasme, Grotius, Rückert, de Wette, Néander, Kling, Heinrici, Renan, Reuss, Edwards, Holsten*. Ce dernier, ainsi que *Kling*, croit pouvoir mettre cet usage d'un baptême représentatif en relation avec la maladie régnant à Corinthe, dont il est parlé 11.30. Ce rapprochement n'est pas admissible ; car ceux qui avaient été frappés par la maladie étaient les communicants indignes, qui étaient tous des baptisés. Quant à l'explication elle-même, je ne pense pas que l'apôtre eût pu prendre pour base d'un raisonnement un usage superstitieux absolument opposé à sa conception spiritualiste. *Reuss* dit lui-même : « Nous convenons que l'argument en lui-même est d'une extrême faiblesse ; aussi bien n'a-t-il d'autre but que de mettre les adversaires en contradiction avec eux-mêmes ». Mais même dans cette supposition, à quoi eût servi ce procédé de mauvaise logique et de bonne foi douteuse ? Les adversaires qu'il prétendait convaincre par ce moyen lui auraient répondu sans doute qu'on ne prouve pas une absurdité par une absurdité plus grande ; car, rejetant la résurrection des corps, ils auraient évidemment rejeté le baptême pour les morts ainsi compris. *Rückert* et *Heinrici* pensent que ce n'était ici qu'un argument préalable et que Paul se réservait de rectifier l'usage superstitieux d'où il était tiré, quand il viendrait à Corinthe (11.34), c'est-à-dire qu'il se réservait de se réfuter alors lui-même !

^a« Lorsque quelque catéchumène meurt chez eux, ils cachent un vivant sous le lit du mort ; puis, s'approchant de celui-ci, ils conversent avec lui et lui demandent s'il veut recevoir le baptême. Alors celui qui est sous le lit déclare à sa place qu'il voudrait être baptisé. » (*Catène*, p. 310). Néander et Heinrici soupçonnent Chrysostome de caricaturer le procédé des Marcionites.

Heinrici suppose que cette étrange manière de faire provenait des égards qu'il devait à son collègue Apollos, très zélé baptiste, qui avait introduit ce genre de cérémonie à Corinthe. Mais nous avons vu que le rôle attribué par ce savant à Apollos est une simple création de son imagination. Il faudrait par conséquent, si tel était le raisonnement de saint Paul, aller jusqu'à prétendre avec *Holsten* que le spiritualisme de l'apôtre était encore très rudimentaire et que lui-même n'en avait point tiré les conséquences dernières. Mais qui peut croire que celui qui avait combattu avec une telle énergie l'*opus operatum* dans sa lutte contre la légalité juive, l'eût rétabli ou toléré lui-même sous une nouvelle forme dans les églises qu'il fondait ? L'homme dont le spiritualisme est devenu celui de l'Eglise entière et le nôtre encore à cette heure, n'a certainement pas admis dans sa conviction et dans sa pratique évangélique un élément empreint du matérialisme religieux le plus grossier. D'ailleurs nous n'avons aucun exemple qui puisse faire supposer qu'un usage de ce genre ait pris place dans la vie des églises primitives. Ce n'est qu'après la période apostolique que l'idée de l'opération magique des sacrements a commencé à altérer la spiritualité primitive. A ces raisons s'en ajoute une autre tirée du texte même : Comme le profit d'un tel acte devait revenir, non à ceux qui l'accomplissaient, mais à ceux en faveur de qui il s'accomplissait, au lieu de dire : « Que gagneront ceux qui se font baptiser pour les morts ? » Paul aurait dû dire : Que gagneront les morts pour lesquels on se fait baptiser ? Cette dernière raison me paraîtrait à elle seule suffisante pour faire rejeter une interprétation aussi incompatible d'ailleurs avec la dignité morale de l'apôtre et avec le caractère des églises apostoliques. Quant aux sectes mentionnées par les Pères, elles appartiennent déjà à une période plus avancée où la vie de l'Eglise avait perdu sa simplicité primitive, soit quant aux enseignements, soit quant aux rites. Et l'on peut supposer, sans invraisemblance, que ce sera notre passage même, mal compris, qui aura donné lieu aux pratiques absurdes que nous avons rappelées.

Ce sens, qui se présentait le premier à la pensée — nous le reconnaissons — une fois écarté, nous nous trouvons en face d'une multitude d'explications, dont aucune n'a réussi à obtenir jusqu'ici l'assentiment général. On peut en écarter un certain nombre sans discussion, tant elles forcent évidemment le sens de l'un ou de l'autre des termes employés par Paul. Bèze : « Ceux qui lavent les morts afin de les enterrer » ; *Thomas d'Aquin* : « Ceux qui se font baptiser pour obtenir le pardon de péchés mortels » ; *Olshausen* : « Les nouveaux convertis qui se font baptiser pour remplir dans l'Eglise le vide laissé par les chrétiens qui meurent » ; *John Edwards* (1692), cité par Edwards : « Ceux qui se convertissent en contemplant la mort glorieuse des martyrs, comme Paul lui-même à la suite de la mort d'Etienne ». — *Luther, Edwald*^a, expliquent : « Ceux qui se font baptiser sur les tombes des martyrs ». Mais la préposition ὑπέρ, *sur*, n'a jamais ce sens local dans le N. T., et un pareil usage appartient à un genre de dévotion postérieur au temps des apôtres. D'ailleurs l'argument n'eût absolument rien prouvé. — Plusieurs interprètes appliquent le mot τῶν νεκρῶν, *les morts*, aux baptisés eux-mêmes. Ainsi *Chrysostome* et les anciens interprètes grecs : « pour eux-mêmes comme morts, c'est-à-dire en vue de leur propre résurrection » ; Chrysostome paraphrase τῶν νεκρῶν par τῶν σωμάτων. De même *Linder*^b : « *Ingratiam cinerum* ». Mais pour que l'argument eût quelque force, il faudrait qu'il fût constaté que l'Eglise apostolique établissait un rapport particulier entre le sacrement du baptême et la résurrection corporelle des baptisés. Le passage Romains 6.1 et suiv. ne prouve rien à cet égard ; car il ne se rapporte qu'à la résurrection spirituelle. Puis il n'aurait pas fallu l'article devant νεκρῶν ; Paul devait dire dans ce sens : pour *des* morts (eux-mêmes comme morts), et non pour *les* morts. — *Otto*^c a modifié ce sens en appliquant le terme *les morts* aux adversaires de la résurrection à Corinthe. La question serait ironique : « Pourquoi, s'il n'y a pas

^a*Die Sendschreiben des Apostels Paulus*, p. 213.

^b*Studien u. Kritiken*, 1862.

^c*Dekalogische Untersuchungen, nebst einem Anhang über die Todtentaufe in Corinth*, 1857.

de résurrection, ces gens-là se font-ils baptiser pour aboutir à n'être que des morts, non des vivants ? » La réponse serait ainsi ironiquement introduite dans la question même. Mais c'est bien dans ce sens-là que l'article aurait dû être retranché. Et combien ce sarcasme ne serait-il pas déplacé après la pensée si élevée du v. 28 ? Enfin la question suivante, qui le reproduirait une seconde fois, serait grossièrement maladroite. — Il serait beaucoup plus naturel, en partant de cette explication de τῶν νεκρῶν, *les morts*, de se ranger au sens d'*Epiphane* et de *Calvin* qui appliquent ces mots aux catéchumènes menacés de mort par accident ou par maladie et qui réclamaient le baptême, comme dit Calvin, « soit pour leur propre consolation, soit pour l'édification des frères ». Il faut dans ce cas entendre les mots « pour les morts » dans le sens de : en face de la mort, ou pour être bientôt réunis aux morts ; comme le dit *Bengel* : « *qui mox post baptismum ad mortuos aggregabuntur* ». Mais on sent combien sont forcés ces deux sens de ὑπέρ, surtout le premier.

Un groupe d'explications plus vraisemblables, dont se rapproche la parole de *Bengel* que nous venons de citer, est celui dans lequel on applique le terme *les morts* à tous les chrétiens défunts et au Seigneur Jésus-Christ lui-même. Ainsi *Pelage* et *Diestelmann*^a : « Pour l'amour de Christ ; pour être un jour réunis avec lui et avec les fidèles qui l'entourent dans son règne ». Mais le terme *ceux qui sont baptisés* devrait dans ce cas être appliqué à tous les chrétiens ; or le οἱ devant βαπτίζόμενοι indique une classe de chrétiens toute spéciale. Comme le dit bien *Calvin* : « *Non de omnibus loquitur quum dicit : quid facient qui baptizantur ?* » Et si Paul voulait caractériser les chrétiens en général, pourquoi parler du baptême plutôt que de la foi ? C'est la foi, et non le signe de la foi, qui ouvre l'entrée du royaume de Christ. Les mêmes objections s'opposent au sens de *Köster*^b : « Pour rester unis à leurs parents et amis chrétiens déjà morts ». Cette explication a de plus contre elle le manque d'une détermination plus précise ajoutée au terme général

^a *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1861.

^b *Lutherische Zeitschrift*, 1862.

« les morts ».

Cependant ces dernières interprétations, lors même que nous ne pouvons les accepter comme satisfaisantes, mettent sur la voie de celle qui nous paraît la véritable. *Morus, Flatt, Lightfoot* (l'ancien) ont pensé que dans cette locution : *être baptisé pour les morts*, le mot *être baptisé* se rapportait non au baptême d'eau, mais au baptême de sang, par le martyre. Nous possédons deux paroles du Seigneur dans lesquelles le terme de baptême est employé dans ce sens ; l'une, qui a trait à sa propre mort, Luc 12.50 : « J'ai à être baptisé d'un baptême » ; l'autre, s'appliquant à la mort sanglante de ses disciples, Marc 10.38 : « Pouvez-vous être baptisés du baptême dont je serai baptisé ? » On peut bien comprendre que sous l'influence de telles paroles se soit formée dans la primitive Eglise une expression nouvelle comme celle qu'emploie ici l'apôtre pour désigner la mort sanglante du martyre. Le terme « pour les morts » signifierait dans ce sens : être baptisé, non pas comme on l'est par le baptême d'eau pour entrer dans l'Eglise des vivants, mais pour entrer dans celle des morts, ce mot de morts étant choisi en opposition à l'Eglise terrestre et pour faire ressortir l'héroïsme de ce baptême du martyre qui ne conduit à la vie que par la communion avec les morts. Par là s'explique parfaitement l'article οἱ devant βαπτίζόμενοι ; ces baptisés-là forment bien une classe à part parmi les chrétiens. On se rend aussi compte par là du futur ποιήσουσιν : « S'il n'y a pas de résurrection, que gagneront-ils en effet, ces baptisés-là, à s'être rangés pour l'amour de Christ et de l'Eglise céleste au nombre des morts ? » Enfin nous verrons combien devient naturelle dans cette explication la transition à la question du v. 30 : « Pourquoi nous aussi sommes-nous en péril à toute heure ? » On objecte à cette interprétation qu'il n'y avait eu encore ni persécutions ni martyrs dans l'Eglise de Corinthe. Mais il y avait eu persécutions et martyrs dans l'Eglise en général (comparez Actes 7.58 ; 9.1 ; 12.2 ; 14.19) ; et il pouvait y en avoir eu que nous ne connaissons pas. Le v. 32 de notre chapitre montre combien il y a de circonstances dans la vie même du

plus connu d'entre les apôtres, que nous ignorons totalement^a

La seconde question est une reprise plus accentuée de la première. Et c'est ce qui doit engager à rapporter la proposition εἰ ὄλως... à ce qui suit. Comme la première question était motivée par le ἐπεὶ, la seconde l'est par cette proposition subordonnée qui est un développement plus accentué du ἐπεὶ : « Si absolument des morts ne reviennent pas à la vie corporelle ». — Le καί signifie *malgré cela*, comme 7.21. Ce sont deux choses qui ne sauraient marcher ensemble (qu'ils restent morts, et se faire baptiser pour eux). Il faut sans doute lire ὑπὲρ αὐτῶν, *pour eux*, avec presque toutes les autorités, en rapportant ce régime à βαπτίζονται, et non à κινδυνεύομεν, comme le veut *Hofmann*.

**15.30 Et pourquoi nous aussi sommes-nous en danger à toute heure !
31 Chaque jour je meurs, aussi vrai, frères^b, que j'ai en vous^c le sujet de
me glorifier en Christ notre Seigneur.**

Le passage de la mort sanglante des martyrs (v. 29) à la vie journalière des apôtres, qui est une menace constante de martyre, (v. 30), se comprend facilement. Le sens du καί, *aussi*, qui, dans les autres explications, présente toujours quelque difficulté, est tout simple. — Le *nous* comprend Paul, Silas, Timothée, qui ont travaillé ensemble à Corinthe ; puis les autres apôtres, qui vivent comme Paul en continuel danger de mort. — Ce verset

^aNous devons mentionner au moins en note l'étonnante interprétation de *Hofmann* qu'il est difficile de prendre au sérieux : Le ὑπὲρ τῶν νεκρῶν dépend non de οἱ βαπτίζόμενοι, mais de τί ποιησοῦσι ; νεκροί doit se prendre au sens moral ; le second ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, ou plutôt selon la vraie leçon le ὑπὲρ αὐτῶν, appartient à la question du v. 32. Le sens serait donc : « Puisqu'autrement, que pourront encore faire les chrétiens pour ceux qui se perdent dans leurs péchés ? Pourquoi aussi les chrétiens eux-mêmes se font-ils baptiser ? Pourquoi nous, apôtres, par amour pour eux, nous exposons-nous à des dangers incessants ? » Mais dans ce chapitre νεκρός ne peut être pris qu'au sens littéral ; le régime ὑπὲρ dépend naturellement de οἱ βαπτίζόμενοι ; et ce participe avec l'article ne peut désigner ici qu'une classe spéciale de chrétiens ; le ὑπὲρ αὐτῶν ne peut, vu le parallélisme, dépendre que de βαπτίζονται, comme le premier ὑπὲρ de βαπτίζονται ; sans parler du vague de cette expression : « *faire quelque chose* pour les morts et pour les chrétiens ».

^bT.R. omet ἀδελφοί (*frères*), avec D E F G L It.

^cT. R. avec A lit ἡμετεραν (*notre*) au lieu de υμετεραν (*votre*) que lisent tous les autres.

30 rappelle les passages 4.9 ; 2 Cor. 4.10-11 ; 11.23-27 ; Romains 8.35-36.

Verset 31. Comparez Romains 8.36 : « Nous sommes mis à mort tout le jour pour l'amour de toi ». Il n'y a pas de jour ni d'heure du jour où ils ne puissent s'attendre à être saisis et conduits au supplice. — La locution classique $\nu\eta$ avec un accusatif de personne ou de chose, comme affirmation sacramentelle, ne se retrouve pas ailleurs dans le N. T. Paul aurait eu cependant l'occasion de l'employer 2 Cor. 1.23. — La leçon $\eta\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu$ (*notre*) qui signifie « le sujet de glorification que nous pouvons avoir en vous » est condamnée non seulement par l'autorité des documents, mais encore par les deux verbes au singulier, entre lesquels cet adjectif se trouverait placé. D'après la leçon $\acute{\upsilon}\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu$, *vo*tre, il s'agit aussi du sujet de se glorifier que Paul peut tirer d'eux : « le sujet de gloire que vous êtes pour moi par votre foi ». Que de labeurs cette œuvre ne lui avait-elle pas coûtés ! Que de dangers n'avait-il pas eus à courir pour l'accomplir ! Les derniers mots *en Christ notre Seigneur*, atténuent ce qu'il pouvait y avoir de trop glorieux dans cette parole. Tous ces succès, il ne les a remportés qu'en vertu de sa communion avec Christ. — L'apôtre tire enfin de son séjour actuel à Ephèse un exemple de cette mort journalière au milieu de laquelle il passe sa vie.

15.32 Si c'est en agissant selon l'homme que j'ai combattu contre les bêtes à Ephèse, à quoi cela me sert-il ? Si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons ; car demain nous mourons.

Le sens de l'expression $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$, *selon l'homme*, doit être déterminé d'après le contexte. On pourrait l'appliquer à la *force* humaine qui n'a pas été celle avec laquelle l'apôtre a travaillé ; ou bien il voudrait dire que dans son œuvre il a eu en vue un *but* supérieur à celui que l'homme naturel se propose en travaillant. Je serais disposé à croire à un troisième sens : En vue de ce que l'homme peut donner comme récompense. Le $\theta\eta\rho\iota\omicron\mu\alpha\chi\epsilon\acute{\iota}\nu$, *combattre contre les bêtes féroces*, est pris par presque tous les interprètes modernes jusqu'à *Meyer, Reuss, Heinrici* (*Holsten* excepté) dans

le sens figuré : lutter avec une multitude furieuse ameutée contre lui. C'est dans le même sens qu'Ignace (*Ad. Rom.*, c. 5) parle des dix léopards (ses gardiens) avec lesquels il a à combattre jour et nuit durant son voyage (θηριομαχῶ δέκα λεοπάρδοις). En faveur de ce sens il ne faudrait pas citer le tumulte excité par l'orfèvre Démétrius ; car cet événement n'eut lieu qu'après la composition de cette lettre, et Paul ne fit rien alors qui pût justifier l'expression de *combattre*. Mais il pourrait s'être passé à Ephèse dans les premiers temps du séjour de Paul quelque scène analogue. Cependant je ne saurais me ranger à cette explication du mot θηριομαχεῖν. De pareilles luttes étaient trop fréquentes dans la vie de l'apôtre pour qu'il eût mentionné celle-ci d'une manière si exceptionnelle. A moins d'attribuer à Paul une emphase peu conforme à son caractère, il sera toujours plus naturel d'appliquer cette expression au supplice des *bestiarii*, dans le sens propre du mot. Ce sens convient mieux aussi au sentiment de libre volonté qui respire dans ces mots : *Si j'ai combattu*. On objecte le droit de citoyen romain que possédait Paul et qui le mettait à l'abri d'un tel traitement. Mais si la chose s'est passée dans un soulèvement populaire, les réclamations de l'apôtre ont pu ne pas être écoutées. L'on dit aussi qu'il n'aurait pu échapper à la mort, et qu'en tout cas un pareil fait ne pourrait manquer d'être mentionné dans les Actes. Mais de combien de faits de ce genre n'est-il pas fait mention dans la liste 2 Cor. ch. 11 dont nous ne trouvons pas trace dans le récit des Actes ? Et quant à la délivrance, elle a pu provenir d'une circonstance providentielle quelconque que nous ne pouvons deviner. Le fait est que ce ἐθηριομάχησαι désigne pour l'apôtre l'apogée du « Je meurs tous les jours » et que cette gradation ne permet que le sens littéral. Comme le dit *Holsten* : « Si ce combat n'était rien d'extraordinaire et de particulier, Paul ne l'aurait pas ainsi mentionné dans ce

contexte^a. » — En disant *A quoi cela me sert-il ?* la pensée de l'apôtre est que l'attente seule d'une vie à venir peut expliquer une pareille conduite. Le devoir moral lui-même ne saurait en rendre compte, car il n'y a pas d'obligation naturelle qui impose à l'homme le devoir de s'immoler pour le service de Jésus-Christ. D'ailleurs, en parlant d'utilité, Paul pense, non à une récompense due à un mérite acquis, mais à la réponse de Dieu aux saintes aspirations dont il a lui-même doué l'âme humaine.

La proposition *Si les morts ne ressuscitent pas* serait traînante, rattachée à ce qui précède ; elle convient mieux comme introduction à ce qui suit : « Dites donc aussi, dans ce cas, comme les contempteurs du jugement divin dans Esaïe 22.13 : Mangeons... », Paul ne dit pas expressément que l'on parle de la sorte à Corinthe ; mais il déclare que c'est la conséquence naturelle de ce qu'on y entend dire sur la résurrection. Il y a, je crois, moins de bravade que de découragement dans la parole citée : « Puisque nous n'avons rien de mieux à attendre, jouissons au moins du présent ». C'est ici la transition à la parole d'avertissement et d'exhortation qui termine cette première partie du chapitre.

15.33 Ne vous abusez point ; les mauvaises compagnies corrompent les bonnes^b mœurs. 34 Réveillez-vous tout de bon et ne péchez pas ; car quelques-uns d'entre vous méconnaissent Dieu ; je vous parle [ainsi]^c pour vous faire honte.

La formule $\mu\eta\ \pi\lambda\alpha\nu\tilde{\alpha}\sigma\theta\epsilon$ ne signifie pas : Ne vous laissez pas séduire par d'autres ; le sens en est toujours : « Ne vous abusez pas vous-mêmes (par de faux raisonnements) ». Ce qui suit s'applique sans doute aux pen-

^aHofmann et Holsten expliquent la non mention de ce fait dans les Actes par l'intention prétendue de Luc de ne rien raconter de contraire au rôle bienveillant de la magistrature romaine envers le christianisme. Mais les trois naufrages de Paul, tous trois antérieurs au seul qu'il raconte Actes ch. 27, et le séjour de trois fois 24 heures dans le profond de la mer (2 Cor. 11.25)... est-ce aussi pour ménager les Romains que Luc les a omis ? D'ailleurs le droit de citoyen romain n'eût certainement pas été méconnu par des magistrats romains ; comparez Actes 16.38-39 ; 22.27-29.

^bT. R. lit sans autorités $\chi\rho\eta\sigma\theta^{\circ}$, au lieu de $\chi\rho\eta\sigma\tau\alpha$.

^cT. R. lit avec A F G K L : $\lambda\epsilon\gamma\omega$ (*je dis*) ; \blacktriangleright B D E P : $\lambda\alpha\lambda\omega$ (*je parle*).

sées secrètes des Corinthiens par lesquelles ils cherchaient à excuser certains actes qui maintenaient encore un lien entre eux et la société païenne environnante ; (comparez particulièrement ch. 8 à 10). Ce sens me paraît plus naturel que celui de *Meyer* qui applique l'expression de *sociétés mauvaises* aux τινέες, ces *quelques-uns* dont parle le v. 34. Paul s'adresse bien plutôt à l'Eglise entière dont ces quelques-uns font encore partie. Ce sont eux qui courent le risque d'être séduits par leurs amis païens. — *Erasme, Luther* et quelques modernes (*Heinrici, Holsten*) donnent à ὁμιλίαι le sens de *conversations*. Ce sens est possible. Mais le sens ordinaire de *sociétés, compagnies*, convient parfaitement. — La parole citée par Paul a été retrouvée dans les fragments de la *Thaïs*, de Ménandre, poète comique qui fleurissait au III^e siècle avant Jésus-Christ. On y reconnaît aisément un vers iambique trimètre acatalectique, pourvu qu'elle soit écrite, comme dans le T. R., en mettant χρῆσθ', et non χρῆστα. Nous ignorons si peut-être Ménandre n'avait point emprunté cette sentence à l'usage commun et en a simplement fait un vers, ou si elle a passé de sa comédie dans l'usage ordinaire, comme une sorte de proverbe. Paul lui-même peut l'avoir empruntée soit à l'une, soit à l'autre de ces sources. Dans les deux cas, la forme χρῆστα est probablement la leçon primitive de Paul ; pourquoi aurait-il tenu à conserver la forme poétique exacte ? Le sens seul lui importait. La forme χρῆσθ' est donc une correction. Vraie déjà dans son application à la vie morale ordinaire, cette parole l'est plus encore au point de vue religieux et chrétien. La vie spirituelle s'éteint dans l'atmosphère d'une société charnelle, et une sorte d'enivrement surprend bien vite celui qui fréquente celle-ci. De là la brusque exhortation suivante.

Verset 34. Le mot ἐκνήφειν signifie proprement *sortir de l'engourdissement causé par l'ivresse*. L'impératif aoriste indique un acte énergique, décidé. Il ne faudra rien moins que cela pour que l'Eglise secoue la torpeur dont une partie de ses membres a été saisie. — Le mot δικάίως signifie ici *tout de bon, et*, comme l'on dit vulgairement, en règle. Ils s'étaient bien ré-

veillés jusqu'ici de leur sommeil naturel de leur ancien état charnel, mais seulement à demi ; voilà pourquoi cet état avait si facilement repris le dessus chez un grand nombre. — L'impératif présent ἁμρτάνετε, *péchez*, fait contraste avec l'aoriste précédent : l'acte de se réveiller est unique, décisif ; mais l'état de péché qui ne manquerait pas de résulter de l'enivrement où ils se plongeaient, s'ils y persistaient, deviendrait permanent : c'est ce qui en fait le danger ; car une telle vie dominée par le péché mène à la défection totale. C'est là le péché terrible auquel pense saint Paul en employant le verbe ἁμρτάνετε, prenant en quelque sorte ce mot dans son sens propre en grec : *manquer le but*. — Le *car* annonce la raison pour laquelle il croit devoir leur adresser un si formidable avertissement. Il y avait dans l'Eglise un noyau d'esprits forts qui, comme nous l'avons vu plus d'une fois, se moquaient des directions de l'apôtre et prétendaient être plus clairvoyants que lui. Paul caractérise ces gens d'une manière étrange. Au lieu de leur dire qu'ils n'ont pas la connaissance de Dieu, il dit littéralement *qu'ils ont la méconnaissance*, ἀγνώσῖα, de Dieu. Ce n'est pas seulement un déficit, le manque d'un bien, c'est la possession d'un mal réel. Il n'y a pas seulement inanition ; il y a empoisonnement. Il faut bien se garder de rapporter cette *méconnaissance* de Dieu uniquement à la négation de son pouvoir de ressusciter les morts, comme on pourrait le conclure du parallèle Matthieu 22.29 ; le reproche est trop sérieux pour cela : c'est la sainteté divine dont ces hommes ont étouffé le sentiment dans leur cœur, en y substituant une notion profondément altérée du caractère de Dieu, afin de pouvoir se livrer à leur légèreté présomptueuse et profane ; c'est le libertinisme moral, auquel conduit la conception panthéiste de l'être divin. Car quant au soupçon d'athéisme, il est exclu par l'expression même qu'emploie l'apôtre. Il y a dans la présence d'un tel groupe d'hommes dans le sein de l'Eglise un sujet de profonde humiliation et en même temps un danger effrayant. D'après le T. R., le sens des derniers mots serait : « Je vous *dis* cela (λέγω) pour vous faire honte ». D'après les alex. : « Je vous *parle* ainsi (λάλω) pour... », ce qui sans doute vaut mieux. L'apôtre insiste par là sur le ton

qu'il est obligé de prendre, plutôt que sur le contenu de ses paroles. — Ce ton sévère est destiné à les faire rentrer en eux-mêmes (ἐντρέπεσθαι) et ainsi à faire succéder l'humiliation à l'orgueil et le sentiment de leur chute à celui de la supériorité qu'ils croient posséder sur toutes les autres églises (comparez les expressions soit analogues 6.5, soit contraires 4.14).

L'apôtre a replacé l'attente de la résurrection sur ses vraies bases et en a ainsi démontré la certitude. Il lui reste maintenant à résoudre les objections que l'on élève contre la *possibilité* d'un tel événement, en montrant comment il aura lieu. C'est ce qu'il fait dans la seconde partie du chapitre.

Mais, avant de passer à l'étude de ce nouveau sujet, nous devons examiner la question posée en commençant la tractation précédente : L'apôtre ne confond-il pas dans tout ce passage la résurrection du corps avec l'immortalité de l'âme, et n'attribue-t-il pas à la négation de la première des conséquences pratiques qui ne découlent proprement que de la négation de la seconde ? — Il me paraît impossible que l'apôtre Paul fût assez novice dans cette question pour commettre une telle confusion. La question de la survivance de la personnalité après la mort était tout aussi bien soulevée par le sadducéisme que celle de la résurrection des corps ; et il est impossible que dans la polémique des pharisiens avec les sadducéens les deux questions n'eussent pas été distinguées. N'avons-nous pas le droit de supposer, surtout d'après les versets qui précèdent immédiatement, que si Paul raisonne comme il le fait, c'est que dans l'opinion des adversaires qu'il avait devant lui, les deux négations étaient réellement confondues ? Et en effet, une fois l'espérance de la résurrection du corps abandonnée, il ne reste plus de garantie bien solide pour la survivance de la personnalité après la mort. On glisse promptement sur la pente qui conduit de l'idée de l'anéantissement du corps à l'absorption panthéistique de l'esprit fini dans l'esprit absolu. Et il me paraît que si l'on pèse bien la portée, non seulement des v. 33 et 34 de notre chapitre, mais aussi du passage 6.12-20, on ne peut guère douter que les adversaires de la résurrection à Corinthe ne fussent

sur cette voie, lors même que Paul se garde de le déclarer expressément et ne fait envisager cette conséquence désastreuse que comme un terme à redouter. Mais il y a dans cette question un autre point de vue dont il faut encore tenir compte avec grand soin. Paul raisonne non en philosophe, mais en apôtre, c'est-à-dire au point de vue du salut chrétien. Or une fois la résurrection niée, soit quant aux fidèles, soit quant à Christ lui-même, qu'est-ce encore que la survivance de l'âme après la mort ? Paul nous l'a dit au v. 18 : « Ceux qui se sont endormis en Christ, ont donc péri » ; parole dont le sens ressort des mots précédents : « Nous sommes encore dans nos péchés ». Une telle immortalité est plus à redouter qu'à désirer ; elle n'est donc pas de nature à atténuer les pernicieuses conséquences pratiques tirées de la négation de la résurrection. Elle leur donne plutôt une nouvelle force. Car la condamnation à la suite d'une vie de sacrifices n'est-elle pas plus affreuse encore que le néant ? *Weiss* dit parfaitement (*Bibl. Theol.*, § 96^d) : « Si Paul polémique contre ceux qui nient la résurrection comme si cette négation entraînait celle de toute vie après la mort, il faut considérer qu'avec la négation de la résurrection du corps tombait pour lui la résurrection de Christ et que par conséquent une communion avec le Christ vivant au-delà de la tombe n'était plus possible ». Dans ces conditions, la conséquence était évidente : Pourquoi nous tourmenter pour acquérir nous-mêmes et pour faire parvenir à d'autres un salut qui ne se réalisera jamais ? Mieux vaut jouir paisiblement de la vie jusqu'à ce qu'elle nous soit retirée.

On pourrait imputer à Jésus lui-même, à l'occasion de sa réponse aux sadducéens, (Matthieu 22.29-32 et parallèles), la même confusion que l'on attribue ici à Paul. Cette réponse suppose en effet que l'immortalité de l'âme implique nécessairement la résurrection du corps. — La position de Jésus en face des sadducéens était à peu près la même que celle de Paul à l'égard des adversaires corinthiens de la résurrection. Les sadducéens ne pouvaient concevoir l'existence de l'esprit comme indépendante de celle

du corps ; de l'anéantissement du second découlait donc celui du premier. Voilà pourquoi Jésus, ne se bornant pas à résoudre la difficulté qu'ils lui avaient posée, prend l'offensive et sape par la racine leur manière de voir sur la résurrection, en leur démontrant, par la déclaration de l'Éternel à Moïse touchant sa relation avec les patriarches morts depuis longtemps, la survivance de leur personne. Il argumente sur le fondement du monothéisme juif, comme saint Paul argumente ici sur le fondement de la résurrection de Christ lui-même. La relation des patriarches avec le Dieu vivant implique la permanence de leur vie personnelle, comme la relation des croyants avec le Christ corporellement ressuscité implique la permanence de leur vie personnelle et corporelle.

2. Le mode de la résurrection des corps

(v. 35 à 58)

Après avoir démontré le rôle nécessaire de la résurrection dans le salut chrétien, l'apôtre se met en face des objections que pouvait soulever cet enseignement. Ces objections étaient probablement énoncées ironiquement par certains membres de l'Église de Corinthe qui voulaient faire parade de leur sagesse. Il n'était pas difficile, en effet, de tourner en ridicule cette doctrine, surtout si on la comprenait de la manière grossière en laquelle elle était enseignée par les rabbins, qui envisageaient la résurrection comme une restauration pure et simple du corps actuel par la réunion des éléments matériels dont il avait été composé. C'est ce que prouvent de nombreuses paroles dans le Talmud ; et c'était probablement à ce point de vue que se plaçaient les sadducéens pour ridiculiser cette croyance ; comme c'est aussi en se représentant la résurrection de cette manière qu'encore aujourd'hui les railleurs en font le point de mire de leurs sarcasmes.

L'apôtre commence par répondre à deux objections que la sagesse humaine élève contre la résurrection des corps : v. 35 à 49 ; puis il explique ce qui aura lieu à l'égard du corps de ceux qui n'auront point passé par la mort : v. 50 à 53 ; il termine enfin par une conclusion triomphante : v. 54 à 58.

Versets 35 à 49

Et d'abord les deux questions : v. 35.

15.35 Mais quelqu'un dira : Comment ressuscitent les morts, et avec quel corps reviennent-ils ?

Ces deux questions n'ont pas tout à fait le même sens, comme cela ressort déjà du *δέ, et de plus*, qui les lie. Elles ne diffèrent pas non plus, ainsi que le pense *Meyer*, comme l'idée générale et le fait particulier. La première porte sur l'opération cachée par laquelle s'accomplit le réveil du corps livré à la mort (*πῶς, comment*) ; la seconde, sur le résultat de cette opération mystérieuse, c'est-à-dire sur la nature et les qualités du corps ressuscité (*ποίῳ σώματι, quel corps*). Le passage qui suit ne laisse pas de doute sur la réalité de cette distinction entre les deux questions, puisque le v. 36 renferme la réponse à la première et les versets 37 à 49 la réponse à la seconde. — *Τίς, quelqu'un* ; l'un de ces habiles dont tout l'avoir spirituel consiste à méconnaître Dieu (v. 34). — Les verbes au présent : *ressuscitent, reviennent* (littéralement *viennent*), sont des présents d'idée et, comme tels, comprennent le fait à venir dans lequel l'idée se réalisera. — L'apôtre répond à la première question dans le v. 36 :

15.36 Insensé^a ! Ce que tu sèmes n'est pas vivifié, s'il n'a subi la mort.

Il est évident que le vocatif *ἄφρον, insensé*, est une correction, et qu'il faut lire *ἄφρων*, comme nominatif (comparez Luc 12.20). Ce nominatif est

^a N A B D E F G P lisent *αφρων* au lieu de *αφρον* que lit T. R. avec K L.

employé appositionnellement : « Insensé *que tu es*, toi qui te crois si sage ! » Le pronom σὺ, *toi*, par sa position, est fortement accentué ; selon plusieurs, en opposition à θεός, *Dieu*, dans ce sens : « Toi, tu sèmes ce qui meurt, tandis que Dieu sème ce qui doit vivre » ; mais cette antithèse est étrangère au contexte. Ce σὺ, *toi*, mis en tête, est en rapport logique avec l'épithète d'insensé : « *Ta propre* expérience journalière pourrait t'instruire, si tu avais des yeux pour voir ! Chaque fois que tu sèmes une graine, tu confonds *toi-même* l'objection que tu viens d'élever ». — Le terme ζωοποιεῖται, *est vivifié*, ne s'applique qu'improprement à un grain de semence ; il est choisi en vue de l'application au corps ressuscité. — La mort de la semence, condition de son retour à la vie, consiste dans la dissolution de ses enveloppes matérielles sous l'action de l'humidité et de la chaleur de la terre. C'est par ce procédé de destruction que se trouve affranchi le germe impalpable de vie qui y réside et que le scalpel d'aucun anatomiste ne peut atteindre. A mesure que la putréfaction de tous les éléments matériels se produit, cette force s'éveille et se manifeste par l'apparition simultanée, en directions opposées, des deux jets vitaux, la tige et la racine, les premiers vestiges de l'organisme nouveau qui se dispose à paraître. Voilà la réponse que donne la nature à la première question posée : Comment s'opère la résurrection ? Par la mort même ! Par la dissolution à la vie véritable : voilà le chemin ! Ce qui paraît l'obstacle est le moyen. Telle est la loi que la nature met en lumière et qui suffit au bon sens pour résoudre la question pendante. L'apôtre, en répondant de cette manière, passe entre deux écueils, auxquels se heurtent facilement ceux qui traitent légèrement cette question. L'un consiste à identifier le corps ressuscité avec le corps actuel, comme si le premier devait résulter du rassemblement de toutes les molécules matérielles dont était composé ce dernier. Qui pourrait envisager un chêne magnifique ou un pommier chargé de sa parure printanière comme la reconstitution matérielle du gland ou du pépin d'où ils sont sortis ? L'autre consiste au contraire à rompre tout lien entre les deux corps, comme si le second était une création nouvelle, sans relation organique avec le pre-

mier. Il ne faudrait plus dans ce cas parler de résurrection. En réalité la mort ne serait pas vaincue ; elle garderait sa proie. Dieu ferait simplement quelque chose de nouveau à côté d'elle. — Le Seigneur emploie Jean 12.24 cette même image du grain de semence, mais en l'appliquant à la mort et à la résurrection spirituelles. — L'apôtre répond à la seconde question, v. 37-40. Et d'abord sommairement, v. 37 et 38.

15.37 Et quand tu sèmes, tu ne sèmes pas le corps qui doit naître, mais un grain nu, comme cela se trouve, de blé ou de quelqu'une des autres semences. 38 Mais Dieu lui donne un corps selon qu'il l'a voulu, et à chacune des semences un^a corps particulier.

Le καί, *et*, marque la transition à la seconde question. La réponse sera cette fois beaucoup plus développée. La première question impliquerait un inexplicable mystère, et la réponse ne pouvait être donnée qu'au moyen d'un fait analogue, non moins mystérieux, emprunté à la vie de la nature. Ici il en est autrement, car il s'agit de la nature du corps nouveau qui résultera de cette opération insondable, en opposition à la nature du corps actuel. — En traduisant *quand tu sèmes*, nous avons essayé de rendre plus exactement que lorsqu'on traduit *quant à ce que tu sèmes*, le sens de la construction employée par l'apôtre. Littéralement le sens est celui-ci : « Ce que tu sèmes, tu ne le sèmes pas (comme étant) le corps qui doit naître. . . » Cette forme singulière, dans laquelle l'expression *le corps qui doit naître*, est l'apposition grammaticale de *ce que tu sèmes*, a pour but de faire ressortir très énergiquement l'identité essentielle du corps actuel et du corps futur. — L'expression de *grain nu* oppose tacitement la graine dépouillée de tout vêtement ou ornement à cette richesse d'organes (feuilles, calice, corolle) qui fait la parure de la plante développée. En se servant de cette expression, l'apôtre veut sans doute rappeler la nudité du corps humain, lorsqu'on le dépose en terre. *Holsten* applique ce terme de *nu* à l'âme dépouillée de son corps dans l'Adès. Mais c'est du corps qu'il s'agit et non

^aT. R. lit avec K L Or. Chrys. : το (*le*) devant ἰδίον.

de l'âme. La locution εἰ τύχοι ne signifie ni peut-être, ni par exemple, comme plusieurs traduisent, mais « si cela se trouve ainsi », c'est-à-dire : selon l'espèce de graine que tu as précisément sous la main, au moment où tu sèmes.

Verset 38. A cette nudité de la graine déposée en terre, l'apôtre oppose la puissance créatrice de Dieu qui approprie bientôt à cette semence le vêtement, le corps destiné à son espèce, en faisant pousser la plante qui lui servira d'organe. En disant *selon qu'il l'a voulu*, et non : selon qu'il le veut, Paul fait certainement allusion à la loi de la végétation établie de Dieu pour chaque plante au moment de la création. Cette volonté divine persiste au sein de la nature changeante ; c'est elle qui domine d'avance le résultat de l'acte du semeur. On voit combien il est faux de prétendre que l'Écriture ne connaît pas la constance des lois de la nature. Celui qui a écrit, Genèse 1.11, en parlant des plantes de toutes sortes : « portant du fruit selon leur espèce », avait déjà l'intuition de ce fait capital. — Ainsi les cent mille espèces de plantes dont se compose le règne végétal sont toutes organisées de telle sorte qu'à cette variété infinie de semences correspond une variété exactement semblable d'organismes végétaux. Il faut retrancher l'article τὸ, *le*, devant ἴδιον. Dans ces derniers mots : « *Un* corps qui lui est propre », se trouve implicitement renfermée la réponse à la seconde question du v. 35 : *Avec quel corps ?* Le Dieu qui a eu soin dès la création de fournir chaque semence d'un corps qui lui est propre, saura bien aussi donner à l'énergie cachée que renferme notre corps terrestre le nouvel organe qui lui sera nécessaire, quand ce principe vital aura été dégagé par la mort de l'enveloppe passagère où il est maintenant caché. Et pour que celui qui a posé les questions du v. 35 ne soit pas inquiet au sujet de ce nouvel organe qui doit remplacer notre corps terrestre, et ne s' imagine pas que Dieu soit embarrassé de faire apparaître un corps entièrement différent du corps actuel, l'apôtre invite à jeter un coup d'œil sur la diversité infinie des organismes qui forment tout l'univers visible : v. 39-41, La variété des

organismes végétaux porte sur la forme seulement, non sur la substance ; elle n'autoriserait donc pas encore la conclusion à laquelle l'apôtre veut arriver, celle de la possibilité d'un corps nouveau, substantiellement différent de notre corps actuel. C'est pourquoi il constate dans l'ensemble de la nature des différences plus profondes encore que celle qu'il avait fait remarquer entre les diverses espèces de plantes.

15.39 Toute chair n'est pas la même chair ; mais autre est la chair des hommes, autre la chair des bêtes, autre celle des oiseaux, autre celle des poissons^a.

Σάρξ, *la chair*, désigne la substance de l'organisme, et non pas seulement sa forme extérieure. — Dans cette série d'exemples, l'homme est placé en tête ; car, tout en appartenant par son corps à l'organisation animale, seul entre tous les êtres vivants il possède la capacité de parvenir à une existence supérieure. — Κτήνη, proprement *le bétail* ; mot venant de κτάομαι, *acquérir, posséder* ; ici sans doute désignant tous *les quadrupèdes*, entre lesquels le bétail forme la classe la plus rapprochée de l'homme. — Πτηνά, *les oiseaux* ; cette classe suit la précédente, peut-être par un effet de l'assonance, les noms de ces deux classes différant très peu en grec — Les *poissons* sont placés les derniers, comme occupant le plus bas degré de l'échelle. On peut réunir ces quatre classes en un seul groupe, celui des êtres terrestres, afin de l'opposer à un groupe supérieur, celui des *corps célestes*. Ces derniers diffèrent des premiers et par la substance et par l'éclat.

15.40 Et il y a des corps célestes et des corps terrestres ; mais différent est l'éclat des célestes de l'éclat des terrestres.

Dans les premiers mots, Paul pense à la différence de substance. Plusieurs, *de Wette, Meyer, etc.*, entendent par les corps célestes les corps des anges (comparez Luc 20.36 ; Matthieu 28.3). Car, selon eux, le terme de σῶμα, *corps*, ne peut s'appliquer à des êtres inanimés, tels que les astres ; à moins

^aT. R. avec F G K L place les poissons avant les oiseaux ; **N** A B D E P ont l'ordre inverse.

que l'on ne veuille attribuer à Paul la superstition antique qui faisait de ces derniers des êtres vivants. Mais rien n'oblige à limiter ainsi l'emploi du mot $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, *corps* (comparez l'application qui en a été faite aux plantes dans les v. 37 et 38). Les moqueurs qui refusaient de croire à l'existence du corps futur auraient difficilement admis l'existence du corps des anges. Pour les convaincre sur leur propre terrain, l'apôtre en appelle uniquement à ce qui se voit : c'est le grand spectacle du ciel étoilé, avec les corps infiniment nombreux et divers qui le remplissent. C'est le pendant du spectacle non moins riche, mais moins brillant, que présente la nature terrestre. Dans les derniers mots, il fait ressortir spécialement cette différence d'éclat. Le mot $\delta\acute{o}\zeta\alpha$ désigne l'éclat dont rayonnent les êtres. Les êtres terrestres ont le leur : les fleurs dans la variété de leurs formes et de leurs couleurs, les animaux dans leur agilité, leur grâce ou leur force, l'homme dans la noblesse de son port, la fraîcheur de son teint et la lumière de son regard. Mais quel n'est pas celui des corps célestes qui illuminent la terre de leurs clartés ! Il faut remarquer l'emploi de l'adjectif $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$, *différente*, au lieu de $\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta$, *autre*. Nous avons fait observer 12.8-10, que l'apôtre n'emploie pas indifféremment un de ces termes pour l'autre. Ici son intention est claire. Il emploie $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$, *différente*, pour désigner la différence générale entre les deux grandes classes d'êtres, et il applique $\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta$, *autre*, à la différence secondaire des corps terrestres entre eux (v. 39) et des corps célestes entre eux (v.41).

15.41 Autre est l'éclat du soleil et autre l'éclat de la lune et autre l'éclat des astres ; car un astre diffère d'un astre en éclat.

Même là où les êtres ont une si grande ressemblance de nature (substance et forme), en les observant avec quelque soin nous remarquons de l'un à l'autre des différences qui attestent la richesse infinie de l'œuvre de Dieu et l'étendue illimitée de son pouvoir. Quelle différence entre la splendeur vivifiante du soleil dans un beau jour et l'éclat d'un paisible clair de lune ; entre la beauté calme de ce dernier et le scintillement pénétrant et

pur des étoiles ! Entre les étoiles elles-mêmes il y a aussi des différences. L'éclat de Vénus ne ressemble pas à celui de Mars, ni celui-ci à celui de Jupiter ; et quelle différence entre les planètes et les étoiles fixes ! Ouvrez donc les yeux, veut dire l'apôtre, et en voyant briller au ciel tant de gloires différentes, vous ne demanderez plus, comme si la puissance de Dieu était limitée : « Avec quel corps viendront-ils ? » Vous comprendrez combien sont infinies les ressources du pouvoir divin !

On a souvent pensé qu'en s'arrêtant à décrire si particulièrement toute cette diversité d'éclats, l'apôtre voulait faire allusion à la différence de gloire qui existera entre les ressuscités, selon les degrés divers de perfection morale auxquels ils seront parvenus. Les Pères surtout se sont plu à développer ce point de vue (voir *Ambroise, Chrysostome, Tertullien*). Ce dernier fait correspondre à la chair des hommes le corps futur des serviteurs de Dieu ; à celle des bêtes, celui des païens ; à celle des oiseaux, celui des martyrs ; à celle des poissons, celui des chrétiens qui n'ont eu que le baptême d'eau ; puis à l'éclat du soleil, la gloire de Christ ; à l'éclat de la lune, celle de l'Eglise ; à l'éclat des étoiles, celle des Juifs (*De Resurrectione*, c. 52). Tout cela n'est évidemment qu'un jeu d'imagination. Le contexte ne réclame point une telle application ; car, comme le prouve ce qui suit, Paul se propose, en montrant comme à l'œil les ressources infinies de la puissance divine, de faire comprendre que Dieu peut tenir en réserve pour ses élus un corps absolument différent de leur corps terrestre. Cependant, tout en s'en tenant exégétiquement à cette application, seule justifiée par le contexte, on ne saurait nier la possibilité d'une allusion tout à fait secondaire à la diversité que Dieu pourra introduire entre les corps des ressuscités. Comme le dit bien *Holsten* : « La manière dont Paul accentue la diversité des corps célestes implique la supposition d'une différence de gloire analogue entre les ressuscités ».

L'apôtre fait maintenant à la question traitée l'application des faits qui viennent d'être rappelés : v. 42-49. Et cela en exposant, d'abord, la nature

différente du corps actuel et du corps ressuscité.

15.42 Telle est aussi la résurrection des morts. Le corps est semé en état de corruption, il ressuscite incorruptible; 43 il est semé en état de déshonneur, il ressuscite glorieux; il est semé en état de faiblesse, il ressuscite plein de force.

C'est proprement ici qu'est renfermée la réponse à la seconde question du v. 35 : *Avec quel corps ?* Réponse : avec un corps qui, bien loin d'être la réapparition du premier, aura des caractères absolument opposés à ceux de celui-ci. On applique en général, d'après l'emploi du terme *semer* dans les v. 36 et 37, le verbe σπείρεται, *il est semé*, à l'inhumation du cadavre. Ce sens peut convenir sans doute au premier membre de la première antithèse : *semé en état de corruption*. Mais il est impossible de poursuivre cette application dans les premiers membres des trois antithèses suivantes. Le terme de *faiblesse* ne convient pas à l'état du cadavre, quoi qu'en dise Meyer ; et dans tous les cas il formerait une singulière gradation sur le terme précédent de dissolution. Enfin il est plus impossible encore d'appliquer dans le v. 44 le terme de *psychique*, « mû par une âme », au corps que l'on dépose dans la tombe. Sans doute on peut dire qu'il s'agit ici, non de l'état du corps à ce moment-là, mais de sa *nature* durant la vie. Cependant il reste bien forcé d'appliquer le terme d'*animé* au corps privé de son souffle de vie. C'est par cette raison que plusieurs interprètes, tels qu'*Erasme, Calvin, Heinrici*, ont été conduits à appliquer le terme de *semer* au fait de la *naissance*. Ce sens peut convenir à la seconde et à la quatrième épithètes (*faible, psychique*) ; mais difficilement aux deux autres (*dans le déshonneur, la dissolution*). Comment Paul pourrait-il caractériser ainsi la vie de l'enfant, pleine de fraîcheur, au moment où elle commence à s'épanouir ? *Hofmann* s'est vu poussé par ces deux impossibilités à entendre par le mot *semer* l'abandon du corps, non à l'inhumation spécialement, mais à la puissance de mort qui s'exerce sur lui durant toute la durée de l'existence terrestre. Cette explication se rapproche de ce qui me paraît être le vrai sens des

quatre antithèses ; mais elle est insuffisante, en ce qu'elle ne rend pas clairement compte de leur gradation. Leur ordre est en quelque sorte rétrograde ; et le sens du mot *semer* se modifie et s'élargit à mesure que l'on passe d'une antithèse à l'autre. Dans la première, il se rapporte à l'inhumation, comme l'exige le mot $\varphi\theta\rho\rho\acute{\alpha}$, *dissolution*. Dans la seconde (*l'état de déshonneur*), la pensée, faisant un premier pas rétrograde, embrasse dans le terme de *semer* toutes les misères de la vie terrestre, qui précèdent et préparent la dissolution du corps, toutes les conditions humiliantes auxquelles est assujéti actuellement notre corps (comparez l'expression « le corps de notre humiliation » Philippiens 3.21). Dans la troisième antithèse, le terme de *faiblesse* nous replace au moment de la naissance, à cet état d'impuissance complète où se trouve le petit enfant à son entrée dans la vie. Enfin le terme de corps *psychique*, au v. 44, nous reporte plus loin encore, à ce moment où le souffle de la vie, $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ est communiqué au germe physique qui va commencer à se développer pour lui servir d'organe. Le mot *semer* comprend ainsi toutes les phases de l'existence du corps, qui, depuis le premier commencement de l'existence, finissent par aboutir à l'inhumation. C'est dans ce sens que la vie terrestre est si fréquemment comparée au temps des semailles, et l'éternité au temps de la récolte. Les trois premiers termes correspondants, *incorruptibilité*, *gloire* et *force*, se comprennent aisément. Le premier nous présente le corps à venir comme exempt des atteintes de la maladie, du déclin de la mort ; le second, comme affranchi des infirmités journalières du corps actuel et tout rayonnant de l'éclat de la vie parfaite ; le troisième, comme doué d'une puissance d'action illimitée. — Mais ces trois caractères opposés des deux corps actuel et ressuscité sont tous trois des effets ; ils reposent sur un quatrième contraste qui atteint jusqu'à l'essence des deux corps et que l'apôtre indique dans la première proposition du v. 44 par l'antithèse de corps *psychique* et de corps *spirituel*. C'est ce dernier contraste que développe le passage suivant : v. 44^b-49.

15.44 Il est semé corps psychique, il ressuscite corps spirituel; il^a y a un corps psychique et^b il y a un corps^c spirituel.

Les termes de corps *animé* ou *animal* sont dans notre langue les seuls par lesquels nous puissions rendre le terme que nous reproduisons dans notre traduction par le terme grec francisé. Le sens de cette épithète est clair ; elle désigne un corps, non pas de la même substance que l'âme elle-même — ce ne serait plus un corps — mais formé par et pour une âme, destiné à servir d'organe à ce souffle de vie appelé ψυχή présidé à son développement. Le corps *spirituel* n'est par conséquent pas non plus un corps de nature spirituelle — ce serait encore moins un corps — mais un corps formé par et pour un principe de vie qui est un esprit, et parfaitement approprié à son service. Comme l'âme ne crée pas la substance du corps animal, mais la trouve déjà préparée dans un organisme antérieurement existant, ainsi l'esprit ne crée pas le corps spirituel — ce qui exclurait toute continuité entre lui et le corps terrestre — mais il s'empare d'un germe dégagé du corps actuel, et le fait éclore, non pas pour recommencer, comme dans la renaissance des plantes et des animaux, le cycle de l'existence précédente, mais pour commencer un mode d'existence infiniment supérieur à l'ancien. La loi des êtres de la nature est de tourner et de retourner uniformément dans le même cercle ; le privilège de l'être spirituel est de franchir ce cercle de fer et de s'élever de la phase naturelle, qui n'est pour lui que le moyen, à une sphère plus élevée qui est son but. Ce contraste provient du mode d'être tout différent de l'âme et de l'esprit. L'âme n'est qu'un souffle de vie doué d'une force déterminée, capable de s'emparer d'une substance matérielle, de se la soumettre, d'en faire son agent et d'user un certain temps de cet organe jusqu'au moment où il ne se prête plus à cet emploi. L'esprit a pour caractère de posséder

^a✠ A B C D F G lisent εἰ (si) avant εστὶ. Ce mot manque dans T. R. d'après E K L Syr^{sch}.

^bLe καὶ est placé par ✠ A B C D E F G après εστὶ (il y a aussi) ; T. R. avec K L Syr. le place avant εστὶ (et il y a).

^c✠ A B C D E F G It. lisent ici σωμα (corps) qu'omettent K L Syr.

une vie qui se renouvelle incessamment, tout en agissant et se communiquant (Jean 4.14). Dans un ordre de choses nouveau, après avoir tiré du corps un organe adapté à sa nature, il en renouvellera incessamment la force et l'éclat. Un pareil corps ne sera jamais pour son principe de vie ce qu'est si souvent le corps terrestre pour l'âme qui l'habite, un fardeau et une entrave ; il sera son docile instrument, accomplissant ses volontés et ses pensées avec une puissance d'action inépuisable, comme on voit déjà maintenant l'artiste user avec une liberté merveilleuse de sa main, de sa voix, et préluder ainsi à la spiritualisation parfaite du corps. A l'homme qui nierait la faculté de la matière de se plier ainsi à l'action de l'esprit, je demanderais de dire ce que c'est que la matière ; puis, pour lui offrir un exemple de ce que peut être la matière spiritualisée, je l'inviterais à considérer l'œil de l'homme, ce vivant miroir dans lequel s'expriment d'une manière si vive et si puissante toutes les émotions de l'âme. Ce sont là de simples préludes de la gloire d'un corps ressuscité. Nous ne pouvons aller plus loin ; un *corps spirituel*, c'est là une de ces choses « que l'œil n'a point vues, qui ne sont point montées à l'esprit de l'homme, et que Dieu réserve à ceux qu'il aime ». — *L'esprit*, principe de vie de ce corps futur, n'est pas directement l'Esprit de Dieu, c'est l'esprit comme élément supérieur de la personnalité humaine, mais agissant dans son union avec l'Esprit divin. Nous avons déjà vu (14.14) que l'apôtre attribue à l'homme, non pas seulement une ψυχή, l'âme, mais encore un πνεῦμα, l'esprit, qui est l'organe de l'âme pour percevoir le monde divin.

La seconde partie du v. 44 présente trois variantes assez importantes. Les documents alexandrins et gréco-latins lisent εἰ, *si*, avant le premier ἔστι ; puis ils placent le καί, *aussi*, après le second ; enfin ils omettent le mot σῶμα, *corps*, dans la seconde proposition : « S'il y a un corps psychique, il y en a aussi un spirituel ». Le T.R. omet le εἰ, *si* ; il place le καί, *aussi*, avant ἔστι ; et il lit σῶμα (*corps*) dans la seconde proposition : « Il y a un corps psychique et il y a un corps spirituel ». Il m'est impossible de parta-

ger la préférence des interprètes modernes (*de Wette* et *Hofmann* exceptés) pour la première de ces deux leçons. L'apôtre venait d'exprimer une idée paradoxale ; le terme de *corps spirituel* semblait même être une *contradictio in adjecto*. Voilà pourquoi, selon la leçon du T. R., il s'arrête pour affirmer expressément la réalité de cette notion : « Je n'emploie pas cette expression à la légère, il y a vraiment un corps psychique. . . , spirituel ». De cette énergique affirmation, les copistes alexandrins et occidentaux ont voulu faire une démonstration. Ils ont ajouté le *si*, si faisant ainsi de l'existence du corps psychique une prémisse d'où l'on doit conclure logiquement à celle d'un corps pneumatique. Puis ils ont transposé le *καί*, *aussi*, afin d'en faire le corrélatif du *εἰ*, *si*, et d'accentuer par là la justesse de cette conclusion qui est certainement fausse, car on ne voit pas comment de ce qu'une âme peut avoir un corps, il résulte qu'un esprit doive en avoir un. *Meyer* cherche à justifier logiquement ce raisonnement ; il n'y réussit pas. *Holsten* en appelle à cette idée sous-entendue : L'âme et l'esprit ne sont que les deux modes d'exister d'un seul et même principe vital ; d'où il résulte que si pour agir l'âme a besoin d'un corps, il en est de même de l'esprit. Mais si substantiellement l'âme et l'esprit sont une seule et même chose, Paul prouverait ici le même par le même. *Beet* allègue cette loi : Dieu veut toujours le parfait ; d'où il résulte que son œuvre doit arriver de l'imparfait, qui est le commencement, au terme qui est le parfait. Mais comment conclure de là à la nécessité d'un corps pneumatique ? Si, comme le pensaient sans doute les adversaires de la résurrection, l'état purement spirituel est supérieur à l'état spirituel uni au corporel, la loi indiquée se retournait contre la thèse d'une résurrection. Mais, d'après la vraie leçon, celle des byzantins, il n'y a pas d'argument du tout. Comme le dit *Hofmann*, l'intention de l'apôtre est simplement de fixer le contraste entre les deux espèces de corps. C'est exactement ce que fait la leçon byzantine. On pourrait nier sans doute que le *εἰ*, *si*, des alex. doive être pris dans le sens d'une preuve. Mais si Paul avait voulu faire un simple rapprochement, il eût dit *καθὼς* ou *ὡσπερ*. — A l'égard de la répétition ou de l'omission du mot *σῶμα*, *corps*, dans

la seconde proposition, il me paraît que l'omission affaiblirait l'énergie du paradoxe que veut affirmer l'apôtre, tandis que la répétition exacte des mêmes termes en rend l'énoncé plus saillant. — A l'appui de cette affirmation des deux espèces de corps est alléguée une parole scripturaire.

15.45 Ainsi il est aussi écrit : Le premier homme^a, Adam, est devenu âme vivante ; le dernier Adam, esprit vivifiant.

L'apôtre ne dit pas, comme à l'ordinaire dans ses démonstrations scripturaires, καθὼς γέγραπται, *selon qu'il est écrit*. La forme οὕτω καί, *ainsi aussi*, indique, non une preuve proprement dite, mais une simple conformité de pensée. Hofmann a même cru pouvoir détacher complètement cette courte proposition de ce qui suit, et la rapporter à ce qui précède. Ce n'est là qu'un mauvais expédient destiné à écarter la difficulté qui s'attache à la citation suivante. Cette difficulté, la voici : Si la proposition relative au premier homme est une citation de Genèse 2.7, il semble qu'il doive en être de même de la proposition suivante, relative au dernier Adam. Mais dans le texte de l'A. T. rien ne correspond à cette seconde idée. Comment donc expliquer le procédé de l'apôtre, si les deux propositions dépendent du *il est ainsi écrit* ? Evidemment l'apôtre n'a pas eu l'intention de tromper ses lecteurs en leur faisant croire que la seconde proposition était tirée de l'A. T. aussi bien que la première. La plupart des interprètes pensent qu'il a trouvé dans le parallélisme connu entre les deux chefs de l'humanité le droit d'introduire dans sa citation le second membre, quoiqu'il ne se trouvât pas expressément dans le récit de la Genèse. Mais ne serait-ce pas pousser bien loin la liberté dans la manière de citer ? Il ne me paraît point nécessaire de faire porter le *il est écrit* sur la totalité du verset. La première proposition est tirée d'un texte de l'Écriture universellement connu. La seconde est empruntée au fait de l'apparition, bien connue aussi, du Christ historique, et Paul la formule, conformément à la loi du contraste, sur le modèle de la première. Comme le dit Bengel : « *Cætera addit ex natura op-*

^aB K Ir. omettent le mot ἀνθρώπος (*homme*).

positorum » ; de sorte que la première proposition dépend seule, dans sa pensée, du *il est ainsi écrit*. La suite expliquera mieux encore cette manière de faire.

Nous citerons en note la curieuse explication de *Holsten*. Selon ce savant, ce qui est dit par Paul du *devenir* du premier homme, n'a trait qu'au *second* récit de la création contenu Genèse 2.7 ; tandis que ce qui est dit du *devenir* du dernier Adam se rapporte au *premier* récit de la création de l'homme, Genèse 1.26, récit que Paul appliquerait ici (avec Philon) à l'homme supra-terrestre, prototype céleste de l'humanité adamitique ; ce serait cet homme céleste qui serait plus tard apparu en Christ comme le Messie. Le : *il est ainsi écrit*, pourrait de cette manière se rapporter sans peine à la fois aux deux propositions de notre verset. *Holsten* doit bien reconnaître que dans le récit Genèse 1.26, l'homme n'est pas désigné comme *esprit vivifiant* ; mais, comme il est dit de lui qu'il fut fait à l'image de Dieu, et que Dieu est esprit et esprit vivifiant, cela prouve que ce premier homme céleste l'était aussi. Il est bien vrai encore que cet homme céleste devrait proprement être appelé *le premier* et non *le dernier* ou *le second* (v. 47). Mais Paul le désigne ainsi en vertu de son apparition historique qui a été postérieure à celle de l'homme terrestre. — Tout cela pour trouver ici un point d'appui pour cette thèse favorite de l'école de Tubingue : que d'après Paul le Christ préexistant n'était point un être divin, mais une créature céleste, le prototype lumineux de l'homme créé en Adam. — Mais quoi ! Ce serait à ce prototype céleste, lumineux, de l'humanité, que Dieu aurait dit Genèse 1.28-29 : « Croissez, multipliez et remplissez la terre ; voici je vous ai donné pour nourriture toute herbe portant semence ! » Ce serait cet homme préexistant que Dieu aurait créé mâle et femelle (1.27) ! Comment est-il possible de prêter à Paul de pareilles rêveries ! — Si l'exégèse était une exhibition de gymnastique intellectuelle, on pourrait signaler cette explication comme son chef-d'œuvre.

La forme γίνεσθαι, *être fait en...*, désigne, non pas seulement le premier moment de la création de l'homme, mais encore tout le développement de cet acte divin jusqu'à son terme. Il est tout à fait faux de faire, comme *Ed-*

wards, de ce terme ψυχή ζῶσα, *âme vivante*, l'équivalent de celui d'*homme psychique* (2.14), et de conclure de ce rapprochement que le *est devenu* implique la chute. Il s'agit ici uniquement du fait de la création. Le *est devenu* se rapporte au progrès signalé dans le récit génésiaque lui-même, d'après lequel l'homme, créé d'abord de la poussière, a reçu ensuite la communication du souffle divin par laquelle il a atteint la forme d'existence qui lui était provisoirement destinée. — Le texte hébreu dit : « Et Adam fut fait âme vivante » ; les LXX de même, en traduisant Adam par ὁ ἄνθρωπος, *l'homme*, Paul conserve les deux termes, *l'homme* et *Adam*, parce que celui-ci renferme l'idée d'un chef d'espèce. Outre cela il ajoute l'épithète πρῶτος, *premier*, en vue de l'antithèse qui va suivre. Son but est de tracer nettement la ligne que cet homme, qui n'est encore que *le premier*, et non pas l'homme définitif, ne pourra dépasser. Cet état psychique ne sera qu'un point de départ ; un nouvel acte créateur sera nécessaire pour produire l'homme définitif.

Cette limite de l'homme naturel, ce maximum provisoire est désigné par le terme de ψυχή ζῶσα, *âme vivante*. Dans les passages Genèse 1.20,24, cette même expression est appliquée à tous les animaux pour les distinguer des plantes. Nous voyons par là que ce terme signifie : un souffle de vie individualisé et animant un organisme physique ; un être animé, doué d'un corps. Mais ces souffles de vie, qui sont le principe des existences animales, peuvent être doués très diversement ; et par conséquent la parité de l'homme avec le genre animal, si fortement relevée par ce terme, ne contredit point la supériorité et la souveraineté attribuées à l'espèce humaine dans ce même récit de la Genèse. *Edwards* commet ici une seconde erreur. Il croit qu'il faut restreindre le sens du mot ψυχή, *âme*, aux facultés purement sensibles et inférieures de l'âme humaine. Rien n'exige, ni même n'autorise cette limitation. Comme le souffle de vie de chaque animal se distingue par des facultés spéciales, plus ou moins relevées, celui de l'homme diffère de celui des autres êtres animés par certaines facultés

qui constituent sa supériorité sur eux tous et font de lui leur souverain : le νοῦς, *l'intelligence*, par laquelle il discerne le vrai du faux, le bien du mal ; la *volonté*, maîtresse d'elle-même et capable de choisir entre les sollicitations opposées ; la καρδία, *le cœur*, ce sol profond et riche du sentiment, dans lequel la volonté et l'intelligence plongent leurs racines ; enfin l'organe supérieur dont l'âme humaine est douée pour la perception du divin, le πνεῦμα, *l'esprit*, le sens religieux, qui distingue absolument l'homme de toute l'animalité et forme le point de départ de l'existence supérieure à laquelle la vie naturelle doit aboutir. Si la Genèse ne mentionne pas cet élément particulier de la nature humaine, et ne parle que de l'âme, c'est qu'elle le comprend encore dans celle-ci. Ce n'est que dans une période subséquente que l'esprit deviendra le principe dominant de la vie humaine. Dans la sphère de la vie naturelle, c'est l'âme vivante qui est le trait caractéristique. L'âme est pour le moment le siège de la personnalité qui, par le corps, communique avec le monde inférieur et, par l'esprit, avec le Dieu à l'image duquel elle est créée. Au point de vue de la Genèse, l'expression d'âme vivante désigne donc un point d'arrivée, le terme de la première création ; tandis qu'au point de vue de Paul, ce terme était un premier stage, un simple état d'attente. Et c'est là ce qui donne lieu à la seconde proposition qu'ajoute l'apôtre. La première constatait une richesse, mais aussi un vide ; et ce vide, la seconde sert à le combler.

Le Christ est appelé *Adam*, afin de le caractériser comme chef de race, non moins que le premier. En même temps il est appelé *le dernier*. Pourquoi pas *le second*, comme au v. 47 ? C'est qu'en raison du sujet traité dans tout ce chapitre, Paul est préoccupé, non de la relation de Christ avec l'autre Adam, mais de son rôle à l'égard de l'humanité, de la mission qu'il a reçue de la conduire à l'état définitif. — On trouve dans le traité *Nevé Schalom* une expression analogue : « *Adamus postremus est Messias* ». Cet accord de Paul avec l'écrit rabbinique s'explique aisément ; car on sait que le *Nevé Schalom* est l'œuvre de Rabbi Abraham, de Catalogne, mort en 1492.

Le dernier Adam commence par réaliser *en lui-même* l'état parfait. Il est πνεῦμα ζωοποιόν, *esprit vivifiant*. Il n'y a pas l'article, comme c'était là son privilège exclusif. C'est un état humain, que Paul oppose à celui d'âme vivante. La construction εἰς πνεῦμα ..., conduit nécessairement à suppléer le verbe ἐγένετο, *est devenu*, d'après la première proposition. Opposé comme il l'est à l'âme, l'esprit désigne, non seulement un être qui vit, mais un principe capable de faire vivre ; qui, tout en se renouvelant continuellement soi-même, communique la vie à ce qu'il pénètre : « une source jaillissant en vie éternelle » (Jean 4.14). Comme dit *Edwards*, « l'âme est l'objet [le siège] de la vie ; l'esprit est source de vie ». L'épithète ζωοποιόν, *vivifiant*, est aussi appliquée au πνεῦμα, Jean 6.63, et là comme caractérisant son essence : τὸ πνεῦμά ἐστι ζωοποιόν. Dans notre contexte, il me paraît que l'on ne doit pas appliquer ce terme à la communication de la vie spirituelle, mais plutôt à l'action de l'esprit sur le corps qui lui sert d'organe. L'âme anime le corps ; elle le dirige et le meut. L'esprit fait plus : il le vivifie en lui communiquant une force et une jeunesse toujours nouvelles. A quel moment de la vie du Sauveur devons-nous appliquer ce γίνεσθαι, *devenir*, qui a fait de lui un *esprit vivifiant* ? Lorsqu'il a été *créé* comme homme céleste, répond *Holsten*. Nous renvoyons au v. 47 l'examen de cette idée de l'homme céleste, attribuée à Paul. Au moment de l'*incarnation*, pense *Edwards* : « C'est alors que le Christ introduisit une force divine dans l'humanité ». Ce sens n'empêcherait point, selon ce commentateur, que le corps de Christ n'eût été *psychique*, comme le nôtre, durant sa vie terrestre et qu'il n'eût reçu son corps spirituel qu'au moment de sa résurrection, par l'Esprit vivifiant qu'il possédait dès le commencement. *Ambrosiaster, Grotius, Meyer, Heinrici*, etc., pensent au moment de la *résurrection*. La forme γίνεσθαι εἰς sic, *être fait, devenir*, ne nous dispense-t-elle pas de choisir entre ces différentes suppositions ? Ne nous conduit-elle pas naturellement à les réunir ? Dès le moment de l'incarnation a commencé en Jésus l'action croissante et vivifiante de l'esprit sur le corps. Cette action, suspendue par sa soumission volontaire à la puissance de la mort, a éclaté glorieu-

sement dans la résurrection, mais dans une certaine mesure seulement, car les faits prouvent que dans ses apparitions le ressuscité portait encore son corps psychique, quoique déjà transformé en quelque degré. Enfin, c'est à l'Ascension que la transformation fut consommée, et qu'il revêtit ce *corps spirituel* dans lequel il apparut à Paul au moment de sa conversion. (Comparez sur la relation entre l'esprit de sainteté, sous l'empire duquel a vécu le Seigneur sur la terre, et sa glorification corporelle Romains 1.4 ; 8.11.) — On peut se demander si l'épithète de ζωοποιῶν, *vivifiant*, a déjà trait à l'action que Christ exercera sur le corps des siens à la Parousie pour le glorifier à l'égal du sien ; (comparez Philippiens 3.21). Il est évident que Paul tend à cette idée qu'il exprimera positivement v. 48 et 49 ; mais pour le moment le plus sage est sans doute de répondre avec *R. Schmidt* : « Il ne s'agit ici que d'une chose : c'est de savoir s'il y aura un autre corps complètement différent du corps terrestre. La question de savoir comment Jésus parvient à procurer aux autres hommes un corps spirituel, est une question plus éloignée » (p. 114). Nous avons déjà vu que le manque d'article devant πνεῦμα ζωοποιῶν parle en faveur de cette réponse.

Mais une question se présentait tout naturellement : Comment se fait-il que, l'état spirituel étant supérieur à l'état psychique, Dieu ait trouvé bon de commencer par ce dernier, et qu'après cela il ait si longtemps tardé à accorder le second ? Dieu ne veut-il pas en toutes choses le parfait ? Il y a une loi qui a déterminé la conduite de Dieu et que l'apôtre se borne à formuler ici sans l'expliquer.

15.46 Mais ce qui est spirituel ne vient pas le premier, mais bien ce qui est psychique ; puis ensuite ce qui est spirituel.

Avons-nous raison de voir là une loi générale, ou bien faudrait-il, avec *Osiander* et d'autres, sous-entendre le substantif σῶμα, *corps*, et appliquer ce verset uniquement au fait particulier dont il s'agit ? Le premier sens s'accorde seul avec l'ellipse du verbe qui, sous-entendu, ne peut être que le présent. Dans le second sens, Paul aurait dû mettre un verbe à l'aoriste

(ἐγένετο, v. 45). Son but est de justifier par un principe général ce qui a eu lieu par rapport au corps : l'antériorité du corps psychique par rapport au corps spirituel. — La loi ici énoncée, bien comprise, jette une vive lumière sur la marche générale de l'œuvre divine au sein de l'humanité. La vie de l'esprit est au fond identique avec la sainteté ; elle n'a donc pas pu être donnée immédiatement à l'homme au moment de sa création ; car la sainteté ne s'impose pas, elle est par essence un fait de liberté, le don volontaire de soi-même. Dieu a donc dû commencer par un état inférieur dont le caractère était simplement la liberté, le pouvoir de se donner ou de se garder. Du choix que ferait l'homme dans cette alternative : garder sa vie naturelle ou la donner pour la recevoir transformée en vie supérieure, devait dépendre soit la chute, soit le progrès. Dans le premier cas, la vie spirituelle ne pouvait être communiquée à l'homme ; dans le second, elle lui était accordée en réponse à sa libre et ardente aspiration ; et l'élévation à l'état parfait, même pour le corps, s'accomplissait sur la voie directe du progrès. Mais, même dans le cas contraire, elle ne lui était pas refusée à toujours ; car les misères du péché pouvaient, par un long et sombre détour, ramener l'homme à s'écrier : « Oh ! si tu fendais les cieux et que tu descendisses ! » (Esaïe 64.1). C'est pour assurer la formation de ce soupir, condition du don de l'Esprit, que, durant le cours de la période psychique, Dieu s'attacha un peuple au sein duquel ce besoin de l'économie de l'Esprit dut se développer plus énergiquement sous l'action pédagogique de la loi et de la promesse. Et quand l'aspiration éveillée par ces deux moyens eut atteint toute son intensité, la réponse put enfin être accordée : la plénitude des temps était venue ; le Fils fut envoyé et l'Esprit donné (Galates 4.4-6). L'apôtre ne partage donc pas l'idée, envisagée si longtemps comme point de vue orthodoxe, d'après laquelle l'humanité aurait été créée dans un état de perfection morale et physique, et serait déchue de cette hauteur. Il admet qu'indépendamment même de la chute il y aurait eu progrès d'un état inférieur, l'état psychique posé comme point de départ, à un état supérieur, l'état spirituel prévu et voulu comme but dès

l'abord. Abstraction faite du péché, l'humanité psychique était appelée à développer dans toutes les directions les facultés multiples dont elle était douée, afin de pouvoir offrir à l'hôte céleste, l'Esprit, quand il viendrait habiter chez elle, l'organe psychique et corporel apte à déployer sa perfection sous les formes les plus riches et les plus variées, celles de l'art, de la science, de l'industrie, de la vie sociale dans toutes ses manifestations. L'intervention anormale du péché n'a pas empêché complètement la réalisation de cette pensée divine. En Orient, le sens du grand, en Grèce, celui du beau et du vrai, à Rome, celui du juste, en Phénicie, par le commerce et les colonies, celui de l'utile, en Israël, celui du saint, ont servi à préparer l'économie pneumatique, l'humanité nouvelle : cette chrétienté dans laquelle nous constatons tant de misères, mais dans laquelle aussi s'épanouit malgré tout l'esprit de la Pentecôte. Ainsi donc, avec ou sans la chute, deux économies, celle de l'âme humaine (l'histoire ancienne normale) et celle de l'Esprit divin (l'histoire moderne normale) : voilà la loi profonde qui, au point de vue d'une humanité libre et d'une saine pédagogie divine, devait dominer l'histoire de l'homme. *D'abord le psychique, ensuite le pneumatique.* Cette loi s'applique, comme l'a déjà vu *Olshausen*, à la marche de la vie collective non moins qu'à celle de la vie individuelle. Quel jour ne jaillit pas de cette loi sur la vraie éducation chrétienne ! Au lieu d'imposer à l'enfant l'état spirituel, commencer par en éveiller en lui le besoin, tout en accordant libre cours à l'expansion des facultés psychiques, dans tout ce qu'elle peut avoir de moralement légitime. — L'apôtre rend sensible la distinction entre les deux économies qu'il vient de distinguer, celle de l'âme et celle de l'Esprit, par le contraste entre les deux *chefs* de l'une et de l'autre, v. 47 ; il arrivera par là aux deux *races* (v. 48) et reviendra ainsi aux deux *corps* (v. 49).

15.47 Le premier homme est de la terre, fait de poussière, le second homme^a est du ciel.

^aLe T. R. ajoute avec A K L P Syr. ο κυριος (*le Seigneur*).

C'est ici l'application maîtresse de la loi générale énoncée dans le verset précédent. A l'état psychique qui devait venir *en premier*, répond le corps terrestre du *premier* homme, comme l'état spirituel qui vient le *second*, correspond le corps céleste du *second* Adam. Cette double corrélation est naturelle ; car l'organe, le corps, doit être adapté au mode de vie dont il est l'agent. Et chacune des deux périodes consacrées à ces deux modes de vivre a été inaugurée par un individu typique qui la représentait tout entière. — L'épithète de *second* est substituée ici avec intention à celle de *dernier* (v. 45), parce qu'il s'agit, non plus de la destination finale, mais de la relation de postériorité avec la phase précédente. Le δεύτερος, *second*, répond, comme dit Meyer, au ἔπειτα, *ensuite*, du v. 46. — Les déterminations : *de la terre et fait de poussière*, appartiennent toutes deux à l'attribut : « Le premier homme est de la terre, fait de poussière ». Le second terme, χοϊκός, est ajouté pour montrer que c'est au point de vue du corps que Paul parle ainsi. Le mot ὁ ou ἡ χόϋς désigne la fine poussière, qui se prête plus aisément à devenir matière organique. Ce terme, qui ne se retrouve dans le N. T. que Marc 6.11 et Apocalypse 18.19, est emprunté aux LXX ; Genèse 2.7 : « Dieu forma l'homme poussière de la terre (χοϋν ἀπὸ τῆς γῆς) ? ». — En raison du contraste, ce sera donc aussi au point de vue du corps que sera caractérisé le second homme.

Le terme ὁ κύριος, *le Seigneur*, qu'ajoute le T. R. avec quelques documents, après ὁ δεύτρος ἄνθρωπος, ne correspond à rien dans le premier membre ; et dans ce contexte il est propre à étonner. Comme il manque dans la plupart des documents, il doit être rejeté du texte^a. La détermination *du ciel* correspond à la fois aux deux attributs de la phrase précédente. Dans l'ignorance où nous sommes de ce qu'est un corps céleste, Paul ne pouvait ajouter aucune détermination précise sur sa nature pour

^aNéander a cru que c'était Marcion qui avait voulu substituer ce terme de ὁ κύριος à celui de ἄνθρωπος pour éloigner du Christ l'idée d'une naissance humaine. Il a été conduit à cette idée par Tertullien (*Cont. Marc.* V, 10). Mais Edwards rappelle que Tertullien ne dit point que Marcion ait ajouté ὁ κύριος, mais seulement qu'il a supprimé le mot ἄνθρωπος.

faire contraste à l'expression *fait de poussière*. — La question importante est de savoir à quel moment il faut rapporter ce régime : *du ciel*. S'agit-il du fait de l'incarnation, de la venue du Christ céleste sur la terre pour y consommer l'œuvre de la rédemption ? Ainsi *Athanase, Baur, Beyschlag, Edwards*. Ou bien faut-il appliquer ce ἐξ οὐρανοῦ, *du ciel*, à la Parousie, quand le Seigneur redescendra avec son corps glorifié pour glorifier les fidèles ? C'est de la première interprétation que l'école de Tubingue a déduit cette théorie d'après laquelle le Christ préexistant aurait été, dans la pensée de Paul, un homme céleste, le prototype de l'humanité terrestre, possédant un corps lumineux (spirituel). C'est ainsi que cette école a réussi à trouver un intermédiaire entre le Christ purement homme des synoptiques et le Christ complètement divin de saint Jean. Mais si c'était là la pensée de Paul, il faudrait qu'il eût changé d'idée entre nos épîtres aux Corinthiens et celles de la captivité romaine (Colossiens, Philippiens), car dans celles-ci il affirme nettement l'état divin du Christ préexistant ; il devrait même avoir changé d'idée jusqu'au moment très rapproché où il a composé l'épître aux Romains, dans laquelle il attribue à Jésus un corps entièrement semblable à notre corps de péché (8.3), nullement donc céleste et lumineux, mais fait de poussière comme le nôtre. Il faudrait qu'il eût changé d'idée dans le cours même de notre épître, puisque 8.6 il attribue au Christ préexistant l'œuvre de la création et que 10.4 il l'identifie avec l'Éternel conduisant Israël dans la nuée ; déclarations qu'il est impossible d'accorder avec la conception d'un Christ préexistant comme *homme céleste*. Mais surtout rapporter ces mots au fait de l'incarnation, c'est les sortir absolument du contexte. *Gess* rappelle avec raison^a que tout ici tend à la solution de la question : « Avec quel corps reviennent-ils ? » question qui doit naturellement se résoudre par le rapport du corps des ressuscités, non au corps du Christ préexistant, mais à celui du Christ ressuscité. Quant au ἐξ οὐρανοῦ, *du ciel*, *Gess* cite à bon droit comme parallèles :

^a*Christi Person und Werk*, 2. Abth. I, p. 127.

1 Thess. 4.16 (καταβήσεται ἐξ οὐρανοῦ) et 2 Thess. 1.7 (ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ), deux passages qui ont trait à la Parousie. Mais c'est surtout le parallèle Philippiens 3.20-21 qui me paraît décisif en faveur de cette application dans notre passage. Là l'apôtre compare, comme ici, le corps glorifié du Seigneur ainsi que celui des ressuscités devenu semblable au sien, avec notre corps actuel qu'il appelle *le corps de notre humiliation* ; puis il dit expressément : « Notre bourgeoisie est dans les cieux, d'où nous attendons le Sauveur, le Seigneur (ἐξ οὗ ἀπεκδεχόμεθα. . .) » ; c'est entièrement notre ἐξ οὐρανοῦ^a. De même le ὁ ἐπουράνιος, *le céleste*, v. 48, ne peut être que le Christ ressuscité et glorifié. Car c'est à lui que nous serons faits semblables, et non au Christ préexistant. Il suffirait du titre d'ἐπουράνιοι donné dans le même verset aux fidèles glorifiés pour le démontrer. Enfin ne serait-il pas étrange que Paul, après avoir posé le principe : d'abord le moindre, puis le meilleur, citât comme application de cette règle un exemple qui prouverait précisément le contraire ? Car d'après cette théorie christologique ce serait le Christ céleste qui serait le premier et le Christ terrestre le second. Ainsi tombe la base unique que l'école de Tubingue a pu essayer de trouver dans tout le N. T. en faveur de la prétendue conception paulinienne de Christ comme homme céleste préexistant. On a allégué une idée analogue développée par Philon. A l'occasion du double récit de la création de l'homme, dans la Genèse, ce philosophe établit une distinction entre *l'homme céleste* et *l'homme terrestre*. Seulement chez lui le céleste est le premier et le terrestre le second, et cela tout naturellement parce que celui-là est un pur idéal appartenant au monde intelligible. On voit par là combien nous sommes loin de la conception attribuée à Paul. Quant aux passages rabbiniques qui présentent des expressions analogues^b, ils sont probablement bien postérieurs à l'époque

^aWeiss reconnaît bien le rapport général de notre passage à la Parousie ; seulement le *du ciel* lui paraît s'appliquer à l'incarnation, en tant que la divine préexistence du Christ peut se conclure de son élévation dans la gloire. Il n'y a pas trace d'un pareil raisonnement dans notre verset.

^bComme celui du *Nevé Schalom*, déjà cité, ⇒.

du christianisme. D'ailleurs l'A. T. ne conduisait-il pas à comparer le Messie à Adam par contraste, aussi bien qu'à Moïse par analogie ?

Après avoir montré la loi du v. 46 réalisée dans les deux chefs, Paul l'applique aux deux humanités qui procèdent d'eux et il arrive ainsi à la conclusion relative au corps des fidèles ressuscités.

15.48 Tel le terrestre, tels sont aussi les terrestres ; et tel le céleste, tels sont aussi les célestes ; 49 et comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons^a aussi l'image du céleste.

Les deux faits signalés dans le v. 48 reposent sur ce principe : que toute race porte les caractères du chef dont elle est issue. Tel Adam, telle l'humanité adamitique ; tel le Christ glorifié, telle l'humanité glorifiée en lui. D'où enfin la conséquence finale tirée au v. 49.

Verset 49. *Καί* : « *et* en conséquence de cette loi ». Les deux verbes, l'un au passé, l'autre au futur, montrent que Paul se transporte au moment de la Parousie qui séparera pour les fidèles leur passé adamitique de leur avenir messianique. Pendant toute leur vie terrestre, même après leur conversion, les fidèles portent jusqu'au bout l'image de l'homme tiré de la poussière, tel qu'il fut créé au commencement. Le passé *nous avons porté* nous fait assister au moment glorieux où nous aurons déposé cet héritage et où notre existence de fils et héritiers d'Adam fera place à celle de fils et d'héritiers de Dieu, désormais semblables au Seigneur lui-même. — Dans le second membre, la très grande majorité des Mjj et des Pères lit l'aoriste conjonctif *φορέσωμεν*, *que nous portions*, c'est-à-dire : « Efforçons-nous de porter ». Et la plupart des éditeurs modernes se croient obligés de suivre ces autorités. Mais encore ici, comme dans le cas tout à fait analogue Romains 5.1, nous n'hésitons pas un instant à préférer la leçon de beaucoup la moins appuyée. Le futur n'a pour lui que le *Vaticanus* et la *Peschito* ;

^aT. R. lit *φορεσομεν* (*nous porterons*) avec B quelques Mnn., quelques versions et quelques Pères ; mais on lit *φοερεσωμεν* (*que nous portions*) dans **Ν** A C D E F G K L P la plupart des Mnn. It. Vg. Cop. Or. (souvent) et la plupart des Pères.

mais il est exigé par le contexte qui ne comporte point une exhortation, pas plus que dans le cas de Romains 5.1. Il s'agit simplement de conclure l'argumentation commencée au v. 39 : « Voilà donc le corps avec lequel ils reviendront : un corps céleste à la ressemblance de celui du Seigneur lui-même ». Si c'était ici une exhortation, il faudrait prendre, avec *Chrysostome*, le mot εἰκῶν, *image*, dans le sens moral : « Revêtons donc la sainteté de Christ », ce qui est manifestement contraire à la liaison avec tout ce qui précède et ce qui suit. Nous verrons au v. 50 ce qui a entraîné ce Père à cette fausse explication. Cette leçon s'est introduite de bonne heure parce que, comme le dit *Holsten*, on était habitué à citer les passages isolément et en cherchant à leur donner une application pratique. — Le futur indicatif correspond à l'aoriste ἐφορέσαμεν, exactement comme se correspondent ces deux mêmes temps Romains 6.5 ; avec cette différence que le passé et l'avenir sont séparés là par la conversion, ici par la Parousie. La nécessité de lire le futur est reconnue par *Meyer*, *Rückert*, *Osiander*, *Holsten*, etc. ; et c'est bien en vain, que *Heinrici*, *Hofmann*, *Beet*, *Edwards* défendent l'autre leçon si évidemment condamnée par le contexte.

L'apôtre a répondu aux deux difficultés que l'on soulevait à Corinthe contre l'espérance de la résurrection : Comment s'opérera ce fait après que la mort aura dissous le cadavre ? — Par cette mort et cette dissolution même. — Mais avec quel corps reparaîtront les ressuscités ? — Avec un corps tel que celui du Christ glorifié, aussi approprié à leur état spirituel que le corps actuel l'est à notre état psychique.

Après cette discussion si serrée et si complète, il restait encore un cas non prévu dans ces réponses, celui des fidèles que le Seigneur trouvera vivants sur la terre au moment de son retour. Comment les choses se passeront-elles pour eux ? Il y avait là une question que l'apôtre, qui n'oublie jamais un seul côté des sujets qu'il traite, ne pouvait négliger. C'est le sujet du morceau v. 50-52.

15.50 Or^a voici ce que je dis, frères, c'est que la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu et que la corruption n'hérite^b pas non plus l'incorruptibilité.

La formule τοῦτο φημι, *voici ce que je dis*, est employée par l'apôtre pour annoncer une explication décisive et concluante, l'exposé d'un point de vue plus profond qui mettra la vérité énoncée précédemment dans son plein jour (comparez 7.29). Elle diffère de τοῦτο λέγω qui annonce la répétition de la même idée sous une forme plus développée. — Avant de donner la solution de la question particulière, Paul pose une loi générale qui se rapporte aussi bien au point traité jusqu'ici qu'à celui qui va suivre, de sorte que ce verset forme la transition entre les deux morceaux. — Dans ce contexte, l'expression *la chair et le sang* ne peut désigner que notre organisme physique actuel ; la chair, au point de vue de sa substance ; le sang, au point de vue du principe de vie qui l'anime ; car, d'après l'Écriture, le sang est le siège du principe vital. *Irénée* et *Chrysostome* ont pris ce mot au sens moral : τὰς πονηρὰς πράξεις, comme si ce passage était parallèle de Romains 8.12-13 ; mais l'expression σὰρξ καὶ αἷμα n'a jamais le sens de σὰρξ, tout court. C'est de cette interprétation, exclue également par le contexte, qu'est venue au v. 49 la fautive leçon φορέσωμεν. Ce que l'apôtre veut dire, c'est que ce n'est pas en étant revêtu d'un corps de cette nature que le fidèle pourra participer à l'état de choses parfait qui s'appelle le royaume de Dieu. Un tel corps serait un rideau qui nous voilerait la face de Dieu, un instrument trop faible pour supporter de pareilles émotions, un agent trop lourd pour exécuter les œuvres à accomplir dans cet état nouveau. Paul s'est gardé de dire σῶμα, *un corps*, parce que ce sera bien avec un corps que les fidèles participeront à ce règne. — Dans la seconde proposition le verbe au présent exprime, comme dit *Edwards*, « la nature de la chose » ;

^aAu lieu de δε (or), D E F G It. lisent γαρ (car).

^bAu lieu de κληρονομει, D E F G It. Syr. lisent κληρονομησει (*hériter*).

il y a là une loi qui équivaut au οὐ δύναται, *ne peut pas*, dans la seconde proposition seulement la particule οὐδέ, *ni non plus*, et le sujet ἡ φθορά, *la corruption*, impliquent une gradation. La *corruption*, ἡ φθορά désigne la chair et le sang en état de dissolution déjà commencée. Cette expression fait donc penser que la première proposition se rapporte aux chrétiens qui vivront au moment de la Parousie et la seconde aux chrétiens morts qui *n'héritent pas*, tant qu'ils ne sont pas ressuscités. L'idée est celle-ci : il est tellement impossible que le corps actuel participe à la vie du ciel, que, soit dissous, soit non dissous par la mort, il doit être transformé. C'est ce que développent précisément les versets suivants.

15.51 Voici, je vous déclare un mystère : tous nous ne mourrons pas, mais tous nous serons changés^a, 52 en un instant, en un clin d'œil, à la dernière trompette ; car la trompette sonnera, et les morts ressusciteront^b incorruptibles, et nous, nous serons changés.

Le mot ἰδοῦ, *voici*, est un appel à l'attention, et le terme de μυστήριον, *mystère*, justifie cet appel. Il désigne ici un point spécial du plan de Dieu que l'apôtre n'a pu connaître que par voie de révélation (comparez le ἐν λόγῳ κυρίου, *par une parole du Seigneur*, 1 Thess. 4.15). — Des trois leçons que présentent les documents dans la seconde partie du v. 51, celle du *Sinaiticus* et de l'*Alexandrinus* signifierait que « nous mourrons tous jusqu'au retour de Christ, mais qu'à ce moment-là nous ne participerons pas tous à la glorieuse résurrection accordée aux fidèles ». Cette idée est absolument

^aT. R. lit μεν après le premier πάντες avec Ν A E F G K L P. — Les autres mots présentent trois leçons principales :

1. T. R. avec B E K L P Syr. Cop. Mnn. : πάντες ου κοιμηθησομεθα (*tous nous ne mourrons pas, mais tous nous serons changés*).
2. Ν A C F G : πάντες (A : οι πάντες) κοιμηθησομεθα (F : κοιμηθησωμεθα), ου πάντες δε αλλαγησομεθα (*tous nous mourrons, mais nous ne serons pas tous changés*).
3. D It. Vg. Tertull. (voir Edwards) : πάντες αναστησομεθα, ου πάντες δε αλλαγησομεθα (*tous nous ressusciterons, mais nous ne serons pas tous changés*).

^bT. R. avec Ν B C K L M : εγερθησονται ; A D E F G P : αναστησονται.

en dehors de la ligne de pensée actuelle de l'apôtre. On introduit ici à tort la distinction entre ceux qui sont sauvés et ceux qui ne le sont pas. C'est peut-être l'erreur du φορέσωμεν qui continue, comme s'il s'agissait d'une exhortation pratique. Paul veut uniquement expliquer ce qui se passera pour les fidèles qui vivront à ce moment-là. Il en est de même de la leçon occidentale dans le *Cantabrigiensis* et l'*Itala* : « Tous nous ressusciterons, mais nous ne serons pas tous changés ». Paul rappellerait par là qu'à côté de la résurrection des justes, il y a aussi celle des méchants, mais qui ne sera pas un changement, c'est-à-dire une transformation glorieuse. Cette pensée est encore plus en dehors du contexte que la précédente. De plus, ces deux leçons et ces deux idées sont condamnées l'une et l'autre par le v. 52 ; car dans ce verset sont opposés non les sauvés et les condamnés, mais les vivants transmués et les morts qui ressusciteront. *Hofmann* a tenté de rendre cette dernière leçon acceptable en rapportant la négation οὐ à la première proposition. Le sens serait : « Tous, sans doute, nous ne ressusciterons pas (ceux qui n'auront pas passé par la mort), mais tous nous serons changés, soit par voie de résurrection, soit par voie de transmutation ». Mais dans ce cas la fin du v. 52 ne serait plus qu'une répétition oiseuse ; puis la position de la négation οὐ à la fin de la première proposition (πάντες μὲν ἀναστήσομεθα οὐ) est une forme dont le N. T. ne présente aucun exemple. — Reste la leçon du T. R. qui a pour elle le *Vaticanus*, la *Peschito* et les *byz.*, d'après laquelle l'apôtre dit : « Tous nous ne mourrons pas — il y aura des chrétiens vivants au retour du Seigneur — mais tous nous devons être changés — les croyants vivants par voie de transmutation, les morts par voie de résurrection. Car il n'est pas possible d'entrer dans le royaume de gloire avec ce corps terrestre composé de matières sujettes à la corruption » (v. 50). Cette idée se lie, comme on le voit, de la manière la plus étroite à celle du v. 50 et conduit directement à celle du v. 52. Il n'y a donc pas de doute à avoir sur la justesse de cette leçon. Du reste *Reiche* a clairement prouvé que c'était la leçon régnante jusqu'à Origène et que les variantes ne commencent à être constatées que vers la

fin du III^e siècle (voir *Heinrici*). — *Meyer* a soulevé deux difficultés, non contre cette leçon en elle-même, mais contre le sens qu'elle présente. Selon lui : 1° ce sens aurait exigé que la négation οὐ fût placée devant πάντες, tous, et non pas devant le verbe ; car, rigoureusement parlant, la phrase signifie non « Quelques-uns seulement mourront, non pas tous », mais « Pas un seul chrétien ne mourra » ; 2° le verbe ἀλλαγησόμεθα, nous serons changés, ne peut, d'après le v. 52, renfermer les deux notions de résurrection et de transformation ; il n'indique que la seconde. *Meyer* pense donc que le sens est celui-ci : « Tous (soit moi-même, Paul, soit les autres fidèles actuellement vivants), nous n'aurons point à passer par la mort ; il n'y en a pas un de nous qui mourra ; mais tous nous devons pourtant être changés (par voie de transmutation) ». Si l'on tient à faire dire à Paul une absurdité, il suffit en effet de presser de la sorte la forme de la phrase. Mais il est bien prouvé que dans le N. T., comme dans la traduction des LXX, la position du οὐ n'est pas aussi rigoureusement observée que dans le style classique, ce qui provient de l'usage hébraïque connu qui consiste à rattacher à la personne la négation portant sur le verbe (comparez Romains 3.20). Ainsi Nombres 23.13, Balak, pour dire à Balaam : « Tu verras une partie des Israélites, mais tu ne les verras pas tous », s'exprime en ces termes : μέρος τι ὄψει, πάντας δὲ οὐ μὴ ἴδῃς ce qui, pris rigoureusement, signifierait « Tous, tu ne les verras point », c'est-à-dire : Tu n'en verras aucun ; sens évidemment contraire à la pensée de Balak. En échange Josué 11.13 et Romains 12.4, que l'on cite parfois, me paraissent ne rien prouver du tout. Pour le sens du verbe ἀλλάσσεσθαι, être changé, voir au v. 52.

Verset 52. Paul décrit ici le changement qui doit infailliblement s'opérer : il distingue les deux formes sous lesquelles il se produira. Les deux expressions ἄτομος, un moment indivisible, et ῥιπή ὀφθαλμοῦ, littéralement un jet de paupière, indiquent la soudaineté avec laquelle le fait se passera. Puis l'apôtre indique le signal qui l'annoncera : la dernière trompette. On a prétendu qu'il pensait à une trompette très réelle ; comme si l'apôtre

eût pu s'imaginer que le son d'un instrument de métal pût pénétrer jusqu'à l'oreille des morts réduits en poudre. Il entend par là un signal divin, dont on ne peut comprendre la nature, et qu'il décrit par une image tirée des usages israélites. Il était ordonné, Nombres 10.2-10, aux fils d'Aaron de sonner de la trompette pour convoquer le peuple, pour faire lever le camp ou pour annoncer les fêtes. Or la Parousie est le moment de la plus solennelle réunion, du suprême départ, de la plus glorieuse fête. Ce signal est appelé 1 Thess. 4.16 : « une voix d'archange, une trompette de Dieu ». A Sinaï, la présence de l'Éternel et de ses anges s'était manifestée par des bruits semblables au son du cor. Jésus s'est lui-même servi de l'image de la trompette pour indiquer le signal qui rassemblera ses élus des quatre coins de la terre. En appelant cette trompette *la dernière*, Paul ne fait allusion ni aux sept trompettes de Jéricho, ni aux sept de l'Apocalypse, ni aux sept qu'ont imaginées les rabbins et qui doivent, selon eux, donner le signal de chacune des sept phases de l'acte de la résurrection. Ce terme ne signifie pas non plus, comme on l'a supposé, la trompette qui amène la *dernière* phase de l'économie terrestre. Le terme de *dernière* suppose nécessairement des trompettes antérieures à celle-ci. Je pense que l'apôtre entend par là les manifestations de la volonté divine données aux êtres du monde invisible et dont dépendent les crises décisives du règne de Dieu sur la terre (comparez Zacharie 9.14). Les trompettes de l'Apocalypse rentrent dans cette catégorie, mais ne l'épuisent pas. — L'apôtre ajoute σαλπίσει γάρ, *car il y aura un son de trompette*, et on a pensé que c'était pour bien matérialiser ce signal. On n'a pas compris que ces mots se lient étroitement à ce qui suit et qu'ils servent à indiquer la complète simultanéité du signal et de son double effet mentionné dans les deux propositions suivantes : la résurrection des fidèles morts et la transmutation des fidèles encore en vie. — Il n'y a aucune difficulté à prendre ici le mot *seront changés* dans un sens plus restreint qu'au v. 51 ; car ici il est opposé, non plus à *dormir*, mais à *ressusciter*. La résurrection et la transmutation étant les deux formes du renouvellement des corps, le verbe ἀλλαγήναι, *être changé*, peut ou les comprendre

toutes les deux, ou désigner spécialement la seconde, lorsque celle-ci exige un terme particulier. — Par le pronom *nous*, l'apôtre entend tous les fidèles qui vivront au moment du retour de Christ, et il se range éventuellement parmi eux ; car, comme il ignore l'époque de ce jour, se trouvant parmi les vivants, il est naturel qu'il se place plutôt parmi eux que dans la classe opposée. Se ranger parmi les morts, c'eût été dire que la Parousie n'arriverait qu'après sa mort, et par conséquent en fixer dans une certaine mesure la date. Dans le passage parallèle des Thessaloniens (4.15) il s'explique plus clairement : « Nous, dit-il, les vivants, les restants, pour la Parousie ». Ces derniers mots sont remarquables. S'ils ne sont pas tout à fait pléonastiques, ils doivent servir à préciser l'expression précédente « Nous les vivants », dans ce sens : « Ceux d'entre nous croyants vivants, restant non à cette heure, mais au moment de la Parousie ». Que Paul ne soit pas sûr d'être l'un de ces derniers, c'est ce qui ressort des v. 30 et 31 ; puis de 6.14, où il se range parmi les *ressuscités*, et de Philippiens 1.20-21 ; 2.17, où il parle de sa mort comme d'une possibilité imminente. Paul savait *que*, mais non pas *quand*, Christ reviendrait ; et il savait aussi que, d'après la recommandation de Jésus lui-même, tout croyant doit vivre dans l'attitude d'un serviteur qui attend son maître et se dispose incessamment à le recevoir (Luc 12.36). On le voit : rien de plus conforme à cette instruction du Seigneur que la position que prend l'apôtre dans notre passage. — Ainsi a été démontrée la *possibilité* de la résurrection et, comme appendice et confirmation, la nécessité d'une transformation même pour ceux qui n'auront pas eu à passer par la dissolution de la mort. Maintenant l'apôtre place le lecteur en face de cette grande espérance dans son ensemble et termine, en la célébrant comme dans un discours en langue qu'il interpréterait lui-même, sa dissertation sur ce sujet.

Versets 53 à 58

15.53 Car il faut que ce corps corruptible se revête d'incorruptibilité

et que ce corps mortel se revête d'immortalité. ⁵⁴ Or quand ce corps corruptible se sera revêtu d'incorruptibilité, et^a que ce corps mortel se sera revêtu d'immortalité, alors sera accomplie cette parole qui est écrite : La mort a été engloutie en victoire^b.

Les premiers mots du v. 53 reproduisent sous forme positive l'idée du v. 50 et forment la transition au développement qui va suivre. Le parallélisme frappant des deux propositions est l'indice du mouvement ascendant de la pensée ainsi que l'exaltation croissante du sentiment ; c'est le rythme poétique dans la langue hébraïque. Peut-être la première proposition s'applique-t-elle plutôt à la résurrection des corps qui ont passé par la dissolution de la mort, et la seconde à la transformation des corps toujours menacés de mort durant la vie terrestre. Il y a ici, dans ce cas, allusion aux deux modes de changement indiqués v. 52. — L'expression, deux fois répétée, *ce corps-ci*, et l'image de *se revêtir* impliquent évidemment l'idée de la continuité du corps nouveau et du corps ancien ; c'est un seul et même principe organique qui se présente successivement sous deux formes différentes. L'élément permanent, renfermé d'abord dans une enveloppe corruptible, est élevé soudain, par un acte de la toute-puissance divine, à un mode d'existence inaltérable.

Verset 54. La forme du parallélisme continue. Le mot *τότε*, *alors*, fait ressortir la grandeur de ce moment. Le participe *qui est écrite* est ajouté pour indiquer la certitude de l'accomplissement ; l'Écriture ne saurait mentir. — La parole citée est Esaïe 25,8, dont le sens est qu'une fois la théocratie restaurée, ses membres, morts et vivants, seront tous élevés ensemble dans la sphère de l'immortalité. « Dieu, dit le prophète (si l'on sous-entend Dieu comme sujet) a englouti la mort pour toujours. » Les LXX, probablement d'après une autre leçon, ont traduit tout différemment : « La mort a englouti victorieusement » (peut-être dans le sens de « Elle avait englouti au-

^a N C I M omettent les mots *το φθαρτον* jusqu'à *και* (*le corruptible... jusqu'à et*).

^b B D I Tert lisent *νειχος*, au lieu de *νιχος*.

paravant... »). Paul suit notre texte hébreu, seulement en changeant l'actif en passif : « La mort a été engloutie ». Le mot que nous traduisons, d'après Paul, par *victoire* est un des plus beaux termes de la langue hébraïque (*nétsach*). Il désigne l'état de parfaite vigueur interne qui exclut toute possibilité de déclin extérieur, d'où l'éternelle durée. L'expression *en victoire*, me paraît avoir ce sens : « La mort est absorbée en la vie inaltérable ». Une telle vie est la victoire remportée à jamais sur la mort, son ennemie. Ce n'est pas la seule fois que les LXX rendent ce terme *lanétsach* de cette manière. — Le sentiment de reconnaissance et d'adoration atteint ici dans le cœur de l'apôtre son point culminant :

15.55 OÙ est ton aiguillon^a, ô mort^b ? O mort, où est ta victoire ? 56 Or l'aiguillon de la mort, c'est le péché, et la puissance du péché, c'est la loi.

Le texte varie considérablement dans les Mss., sans doute sous l'influence des différences entre le texte hébreu et celui des LXX. Osée 13.14 dit, d'après la traduction qui me paraît la plus probable : « Que de la main du sépulcre je les rachète ? Que de la mort je les délivre ? Que je sois ta peste, ô mort ? Que je sois ta ruine, ô sépulcre ? » Le sens est celui-ci : « Oui, je l'aurais fait ainsi, si tu t'étais repenti, ô Israël ! Mort, je t'aurais engloutie comme tu engloutis les hommes ! Sépulcre, j'aurais été pour toi ce que tu es pour eux, ton sépulcre ! Mais que j'agisse ainsi pour toi, Israël impénitent, cela n'est pas possible ». Les LXX ont traduit : « Je les délivrerai de la main du sépulcre, et je les rachèterai de la mort. Où est ta justice (ton jugement), mort ? où est ton aiguillon, sépulcre ? » Ce qui, en hébreu, est énoncé comme un regret de la part de Dieu, comme l'expression du désir qu'il avait eu de faire un grand bien à Israël, devient chez les LXX la promesse de lui accorder ce bienfait extraordinaire, une fois que la condition voulue sera remplie. Ce sens des LXX, que suit l'apôtre, répond donc,

^aOn lit νικος (*victoire*) dans **N** B C I M Cop. dans la première question et κεντρον (*aiguillon*) dans la seconde ; c'est l'inverse dans T. R. avec D E F G K L P It Syr.

^bOn lit θανατε (*mort*) les deux fois dans **N** B C D E F G It. Cop. ; tandis que T. R. avec K L M P Syr. lit αδη (*sépulcre*) dans la seconde question.

mais indirectement seulement, à celui du texte hébreu. — Dans la première question, le T. R. avec les byz. et les gréco-lat. lit κέντρον, *aiguillon*, et dans la seconde νῖχος, *victoire*. Les alex. font l'inverse. Peut-être cette seconde leçon est-elle le résultat d'une correction d'après les LXX qui lisent δίχη (assez semblable à νῖχος dans la première et κέντρον dans la seconde. En tout cas le terme νῖχος, *victoire*, se rattache, chez Paul, au εἰς νῖχος du verset précédent. Il répond à δίχη, *jugement*, chez les LXX. Et l'on peut comprendre comment ces deux traductions ont pu provenir du même terme hébreu. Celui-ci, *debarim*, peut être soit le pluriel de *dabar*, *parole*, d'où *sentence* (voilà le δίχη, *jugement*, des LXX), soit le pluriel de *déber*, *destruction*, d'où *victoire* (voilà le νῖχος de Paul). — Dans la seconde question, le mot κέντρον, *aiguillon*, est la traduction de l'hébreu *kétev*, *ruine*. Ce mot désigne la puissance meurtrière que déploie la mort contre les hommes. Par cette image de κέντρον, *aiguillon*, la mort est présentée comme un animal venimeux, une guêpe ou un scorpion, devenu inoffensif par la perte de son dard.

D'après le T. R. et les byz., l'apôtre apostrophe *la mort* (θάνατε) dans la première question et l'*Adès* dans la seconde — c'est la reproduction exacte du texte hébreu et des LXX — tandis que dans les textes alex. et gréco-lat. il s'adresse les deux fois à *la mort*. La première leçon paraît être une correction d'après les textes hébreu et grec. A cette raison, *Edwards* en ajoute une autre, très intéressante. Il fait remarquer que Paul n'emploie jamais le terme d'*Adès* (Romains 10.7, il y substitue celui d'ἄβυσσος, *l'abîme*), circonstance qui s'explique sans doute par la crainte des idées superstitieuses qui, chez les Grecs, s'attachaient à ce nom. Philon lui-même a bien soin de distinguer entre le vrai et le faux *Adès*. — Cette défaite finale de la mort comprend deux choses : la résurrection des morts et l'immortalité des vivants glorifiés. Dans cette parole, Osée s'est élevé à la plus sublime intuition du salut divin. Sans doute il n'a décrit ce triomphe complet qu'hypothétiquement. Mais au nom de la foi au Christ, l'apôtre le proclame comme une

réalité certaine : γενήσεται ὁ λόγος (v. 54)!

Après cela il donne, en deux paroles puissantes et concises, l'explication morale de cette défaite de la mort qu'il vient de célébrer par avance.

Verset 56. On donne souvent un sens subjectif aux deux propositions de ce verset ; elles décriraient le sentiment de l'homme en face de la mort. La conscience des péchés commis, voilà ce qui donne à la mort son aiguillon, sa puissance *angoissante* ; et les menaces de la *loi*, voilà ce qui produit chez l'homme la conscience vive et douloureuse de son péché. Ou bien encore l'on explique cette seconde proposition d'après Romains 7.8,13 : c'est la loi qui, en irritant les convoitises intérieures, rend le péché plus actif dans le cœur et dans la vie (comparez Romains 3.20). Mais dans un traité sur la résurrection, qu'auraient à faire l'idée du trouble qu'éprouve le mourant et celle de la paix dont jouissent les fidèles ? Cette paix garantit-elle leur résurrection ? Le v. 18 prouve qu'il n'en est rien. Il en est de même de l'action de la loi sur la conscience et sur le cœur humains et de son abolition. Tout cela ne peut expliquer la résurrection. Or c'est là le but de l'apôtre. Il veut faire comprendre comment la puissance exercée par la mort a été brisée, non pas seulement dans le *sentiment* des croyants, mais en pleine *réalité* ; comment il est possible que le croyant ressuscite, et non comment il se peut qu'il meure en paix. Le Père *Didon* disait récemment en parlant des manifestations socialistes de nos jours : « Il n'y a qu'une manière de se garantir de telles puissances déployées, c'est de pénétrer dans les conditions qui les engendrent ». Et c'est là précisément ce que fait ici l'apôtre. Il pénètre jusqu'aux conditions profondes qui ont fondé le règne de la mort, pour expliquer comment le Seigneur les a abolies et a ainsi obtenu ce résultat gigantesque, la mort de la mort. Il semble descendre avec Jésus lui-même dans l'atelier mystérieux où la mort distille ses poisons, afin de nous montrer la manière dont le vainqueur s'y est pris pour mettre fin à ce pouvoir occulte et malfaisant. C'est ici le domaine des faits les plus objectifs et les plus réels dans l'histoire de l'humanité.

Les bases morales du règne de la mort sont ces deux : *le péché* et *la loi*. C'est par le péché que la mort a obtenu son pouvoir sur l'homme : « Au jour que tu désobéiras, tu mourras » (Genèse 2.17). « Comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, *et par le péché la mort...* » (Romains 5.12). Il est dit dans notre chapitre même : « Puisque la mort est venue *par homme...* » (v. 21 et 22). S'il n'eût pas péché, l'homme, tout mortel qu'il fût par la nature de son corps, eût été élevé sans passer par ce déchirement de son être dans la sphère de la vie impérissable. C'est par l'effet du péché que la mort a pu transpercer l'homme de son dard meurtrier (comparez Romains 8.10 : « Le corps est bien mort à cause du péché »). Mais ce pouvoir effrayant exercé par le péché, qui le lui a donné ? La *loi*, répond l'apôtre. Cette pensée s'explique par cette parole Romains 5.13 : « Le péché n'est pas imputé là où il n'y a pas loi ». Quand il n'y a pas loi, il peut y avoir faute, mais non pas désobéissance positive, révolte. C'est la loi violée qui imprime au péché le caractère de *péché à main levée*, comme dit l'A. T., de transgression accomplie avec conscience et liberté, de rébellion. La loi seule par conséquent peut faire du péché un acte méritant la privation de la vie, la peine capitale. Si le péché est l'aiguillon par lequel la mort cherche à nous tuer, c'est la loi qui fait pénétrer cet aiguillon assez profond pour atteindre jusqu'aux sources de la vie et pour les changer en sources de mort. Le trône de la mort repose donc sur ces deux bases : le péché, qui provoque la condamnation, et la loi qui la prononce. — C'est par conséquent sur ces deux puissances qu'a porté le travail du Libérateur.

15.57 Or, grâces à Dieu qui nous donne la victoire par notre Seigneur Jésus-Christ !

La victoire du Christ sur la mort a deux faces ; l'une se rapportant à lui-même ; l'autre concernant les hommes. Il a d'abord vaincu *le péché* par rapport à lui-même, en lui refusant le droit d'exister en lui, en le condamnant au non-être dans sa chair semblable pourtant à notre chair de péché (Romains 8.3) ; et par là il a désarmé *la loi* vis-à-vis de lui-même. Sa vie étant

la réalité vivante de la loi, il a eu celle-ci pour lui et non contre lui. Cette double victoire personnelle a été le fondement de sa propre résurrection. Après cela il a continué à agir pour que cette victoire s'étendît jusqu'à nous. Et d'abord il nous a affranchis de la condamnation que *la loi* faisait peser sur nous et par laquelle elle mettait incessamment obstacle à notre communion avec Dieu. Il a reconnu en notre nom le droit de Dieu sur le pécheur, il a consenti à le satisfaire jusqu'au bout en sa propre personne. Quiconque s'approprie cette mort comme subie en son lieu et place et pour lui-même, voit s'ouvrir devant lui la porte de la réconciliation avec Dieu, comme s'il avait expié lui-même tous ses péchés. La séparation établie par la loi n'existe plus ; la loi est désarmée. Par là même aussi *le péché* est vaincu. Réconcilié avec Dieu, le croyant reçoit l'Esprit de Christ qui produit en lui la rupture absolue de la volonté avec le péché et le dévouement complet à Dieu. Le joug du péché a pris fin ; l'empire de Dieu est rétabli dans le cœur. Les deux fondements du règne de la mort sont ainsi abattus. Que Christ paraisse, ce règne croulera pour jamais. Ainsi s'accomplit la parole de l'apôtre v. 21 : « Par homme est venue la mort ; par homme vient la résurrection ». La résurrection est œuvre humaine, non moins que la mort elle-même. Il faut remarquer que l'apôtre ne dit pas : « nous *a donné* », mais « nous *donne* la victoire ». Il ne pense pas seulement ici à la victoire objective que Christ a remportée une fois pour toutes en sa personne, pour lui-même et pour nous ; mais il pense encore à celle qu'il remporte chaque jour chez les fidèles dont il prépare la résurrection en abattant le pouvoir de la loi qui condamne et celui du péché qui égare. — Il ne reste plus à l'apôtre qu'à tirer de la situation solennelle ainsi décrite une conclusion pratique. C'est ce qu'il fait en peu de mots au v. 58.

15.58 De sorte que, mes frères bien-aimés, devenez fermes, inébranlables, abondant dans l'œuvre du Seigneur incessamment, sachant que votre labeur n'est pas vain dans le Seigneur.

Ce ὥστε, *de sorte que*, ressemble à tous ceux qui déjà précédemment

ont servi à introduire les conclusions pratiques auxquelles conduisaient les instructions données (comparez 3.21 ; 4.5 ; 7.38 ; 11.33 ; 14.39). — Par cette allocution pleine de tendresse, *mes frères bien-aimés*, Paul cherche à se rapprocher de ces cœurs qu'il pouvait avoir froissés par sa grande sévérité. — Il ne dit pas : Soyez fermes, mais *devenez-le* ; ils ne le sont encore ni quant à la foi, ni quant à la fidélité dans la conduite. Il faut qu'ils s'enracinent en Christ pour être affermis, — Le mot suivant, *inébranlables*, leur rappelle les périls que court leur foi, tels que celui qu'il s'est efforcé d'écarter dans tout ce chapitre. Si *vous retenez ferme*, leur avait-il dit au v. 2, et au v. 33 : *Ne vous abusez pas vous-mêmes*. — Une fois affermis, leur activité spirituelle se déploiera : *Abondant dans l'œuvre du Seigneur*. Le verbe περισσεύειν, *abonder*, signifie proprement : couler par-dessus les bords tout alentour. Par *l'œuvre du Seigneur*, l'apôtre entend le travail pour la propagation du salut et pour le développement de la vie spirituelle. Le mot *incessamment* est ajouté pour rappeler la continuité infatigable qui doit caractériser un tel travail. — L'apôtre termine en indiquant le motif qui doit stimuler toujours de nouveau les fidèles dans l'accomplissement de cette tâche. Ils savent *que leur travail dans ce domaine-là n'est pas vain dans le Seigneur*. Comme l'apôtre emploie le terme κενός, *vide*, et non μάταιος (voir à v. 14 et 17), il faut conclure de là qu'il pense moins aux fruits du travail qu'à sa nature même : ce n'est pas là une activité d'apparat, accomplie dans le néant, comme si souvent le travail terrestre, mais un sérieux labeur accompli dans la sphère de l'éternelle réalité. C'est pourquoi aussi Paul emploie le présent *est*, et non le futur *sera*. Ces derniers mots résument tout le chapitre et font en même temps la transition aux paroles suivantes qui rappellent immédiatement aux Corinthiens une de ces œuvres à accomplir pour le Seigneur. Cette liaison avec ce qui suit est évidente ; mais ce n'est pourtant pas une raison suffisante pour joindre, comme l'ont fait quelques interprètes, ce verset au chapitre suivant.

Sur le chapitre 15

Reuss et *Heinrici* pensent que la notion d'un corps spirituel est incompatible avec les récits des évangiles qui nous retracent les apparitions de Jésus ressuscité ; car Jésus paraît bien avoir eu encore dans cette période-là son corps terrestre et psychique. Un journal (*L'Alliance libérale*) a été plus loin et a conclu de là que les récits des apparitions de Jésus dans les évangiles ne sont que des légendes postérieures, dues aux idées de plus en plus grossières et matérialistes que l'on se faisait de la résurrection.

Pour résoudre la difficulté soulevée par les deux écrivains que nous venons de nommer, il n'est pas nécessaire de recourir à l'expédient de *B. Weiss*, qui pense qu'à chaque fois que Jésus voulait apparaître, il se revêtait d'une enveloppe sensible et corporelle. Il faut simplement reconnaître que, d'après nos récits évangéliques, le corps de Jésus n'a pas été transformé immédiatement par la résurrection en corps spirituel. C'était bien encore dans son ancien corps restauré qu'il se manifestait, quoique ce corps fût déjà soumis à d'autres conditions d'existence et d'activité que notre corps terrestre. Ce n'est qu'à l'ascension que la substitution du corps spirituel au corps terrestre a été pleinement consommée. Jésus a lui-même indiqué ce progrès qui s'accomplissait en lui quand il a dit le jour même de sa résurrection à Marie-Madeleine (Jean 20.17) : « Je ne suis pas encore monté vers mon Père... , mais je monte... »

Quant à l'opinion qui, en raison de cette contradiction prétendue, voudrait transformer les récits évangéliques en légendes postérieures, elle rencontre un obstacle insurmontable dans le fait que ces récits sont la rédaction de la tradition apostolique journallement reproduite dans les Eglises par les apôtres eux-mêmes et les évangélistes formés par eux, dès le jour de la Pentecôte. C'est ce qui ressort de la nature des choses et ce que nous constatons par notre chapitre même, où l'apôtre énumère, comme traditions apostoliques, les principales apparitions retracées dans nos évan-

giles. Que Paul lui-même pense à des apparitions *corporelles*, c'est ce qu'on ne peut mettre en doute quand on considère la conséquence qu'il en tire, à savoir notre propre résurrection *corporelle*.

La tractation des sujets que l'apôtre avait en vue étant terminée, il ne lui reste plus qu'à clore cette lettre par une conclusion comme celles que l'on trouve en général à la fin de ses épîtres, et qui se rapporte à certaines communications spéciales (affaires, commissions, nouvelles, salutations) qu'il avait à faire à l'Eglise.

XI. CONCLUSION DE L'ÉPÎTRE (ch. 16)

Dans cette conclusion, l'apôtre traite cinq sujets :

1. la collecte pour les pauvres de l'Eglise de Jérusalem, v. 1 à 4 ;
2. sa prochaine visite à Corinthe, v. 5 à 9 ;
3. nouvelles de ses envoyés et de ses aides, v. 10 à 12 ;
4. exhortation et direction particulière relative aux trois députés de l'Eglise qui sont actuellement auprès de lui, v. 13 à 18 ;
5. salutations finales, v. 19 à 24.

1. La collecte (v. 1 à 4)

16.1 Quant à la collecte qui se fait pour les saints : comme je l'ai ordonné aux Eglises de Galatie, vous aussi agissez de même. **2** Chaque premier jour de la semaine^a, que chacun de vous mette quelque chose de côté par devers lui, en amassant selon qu'il aura prospéré, afin que les collectes ne se fassent pas seulement quand je viendrai ; **3** et quand je serai arrivé, j'enverrai ceux que vous trouverez bon de choisir avec des lettres, pour porter ce fruit de votre libéralité à Jérusalem. **4** Et s'il y a convenance que j'aïlle aussi moi-même, ils viendront avec moi.

^aT. R. avec K L M : σαββατων ; les autres (sauf **N** σαββατω) lisent σαββατου.

En se répartissant la prédication évangélique dans le monde entier, les apôtres avaient fait un arrangement d'après lequel Paul et Barnabas renouvelleraient de temps en temps le secours envoyé par l'Eglise d'Antioche, dans une circonstance particulière, en faveur des chrétiens pauvres de Jérusalem (Galates 2.10 ; Actes 11.27-30). On s'est demandé si l'indigence de ces derniers ne provenait point de la communauté des biens qui, après la Pentecôte, avait un moment régné dans l'Eglise. *Augustin* avait déjà émis cette supposition. *Reuss* parle à cette occasion d'imprudence, de gaspillage de fortunes, de charité mal entendue. Mais il est impossible que des sacrifices momentanés faits en faveur de l'entretien des tables communes et dont quelques exemples seulement nous sont cités dans les Actes, eussent eu une influence si considérable sur l'état de fortune des chrétiens de la capitale. *Edwards* fait remarquer l'expression τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων, *les pauvres d'entre les saints* (Romains 15.26), qui prouve que l'indigence ne s'étendait pas à tous. Il faut se souvenir de ce qui ressort clairement des évangiles, des Actes des apôtres et de l'épître de Jacques, ainsi que du terme d'Ebionites (*pauvres*) par lequel sont désignés les chrétiens d'origine juive : c'est que le christianisme avait recruté la masse de ses adhérents dans la population pauvre de la Palestine. Or les chrétiens étaient haïs des grands et des riches de Jérusalem dont ils dépendaient pour leur travail. Rien de plus aisé par conséquent pour ceux-ci que de les réduire aux abois. De plus les croyants devaient être exposés en Palestine de la part des autorités juives à mille vexations et amendes auxquelles échappaient les églises des autres contrées. Qu'on lise avec soin Jacques 2.6 en rapprochant ce passage de 5.1-6, et l'on aura une idée de la situation douloureuse des églises de Palestine et en particulier de celle de Jérusalem à cette époque. Elle ressemblait assez à la position des convertis hindous exclus de leur caste, ou à celle des protestants, nouveaux convertis du catholicisme, en Espagne ou en Italie, que l'animosité du clergé et son influence sur les classes riches prive souvent de leurs moyens de subsistance. Enfin il ne faut pas oublier que nous avons ici l'imitation d'un usage qui existait chez les Juifs depuis

que ce peuple s'était répandu dans tout le monde païen. Il ressort de Josèphe (*Antiq.* XVIII, 9,1) et de Philon (*Leg. ad Caium*, § 40) que, dans toutes les villes où il y avait une colonie juive, il existait une caisse constituée où chaque Israélite déposait les offrandes qu'il destinait au temple et aux habitants de la capitale. C'était de Babylonie que partaient les plus riches envois. L'on choisissait des hommes des familles nobles pour porter ces collectes à Jérusalem. Il était donc tout naturel que l'Eglise s'appropriât cet usage en faveur de l'Eglise-mère de la chrétienté, d'autant plus que de pareilles manifestations de l'amour chrétien étaient le plus beau témoignage de la communion des saints, un lien étroit contracté par l'Esprit de Dieu entre les deux grandes fractions de l'Eglise primitive (comparez 2 Cor. ch. 8 et 9 et Romains 15.25-27).

La locution *περὶ δέ*, *quant à ce qui concerne*, ainsi que l'article *τῆς*, *la*, introduisent le sujet comme déjà connu des Corinthiens (2 Cor. 9.2); et ce qui va être dit des églises de Galatie prouve qu'on s'en occupait depuis longtemps. Le passage Galates 2.10 montre d'ailleurs que ce n'était point la première fois qu'un pareil fait avait lieu. — L'expression *les saints*, quoique désignant fréquemment tous les chrétiens (6.2; Romains 12.13), n'est certainement pas employée ici par Paul sans allusion à la dignité toute spéciale des membres de l'Eglise primitive de Jérusalem (comparez 2 Cor. 8.4; 9.1,12). Ils possèdent, quoi qu'en dise *Holsten* contre *Hofmann*, une consécration particulière; ce sont les branches naturelles de l'olivier franc (Romains 11.16-17,24), tandis que les croyants d'entre les Gentils sont des branches de l'olivier sauvage entées parmi les premières sur le tronc patriarcal. D'après Ephésiens 2.19 les Gentils deviennent par la foi concitoyens des *saints*, c'est-à-dire des chrétiens d'origine juive. C'est de l'Eglise de Jérusalem, déclare saint Paul (Romains 15.27), que se sont répandus dans le monde les biens spirituels. Il y a beaucoup de délicatesse de la part de Paul à relever ce caractère, en parlant d'un acte qui aurait pu avoir quelque chose d'humiliant pour ceux qui en étaient les objets. Par là cette aumône devenait

une dette payée, mieux encore un hommage, une sorte de dîme offerte par l'Église des Gentils aux Lévites de l'humanité. — Peut-être dans la lettre des Corinthiens à Paul une question lui avait-elle été adressée au sujet des mesures à prendre pour la réussite de cette affaire. L'apôtre joignait à ses hautes facultés spéculatives et dialectiques un esprit éminemment pratique. La mesure qu'il avait conseillée aux églises de Galatie et que doivent imiter maintenant les Corinthiens n'est autre que celle qu'il indique au v. 2. Le *κατά* est distributif : *chaque* premier jour ; L'adjectif cardinal *μία*, *un*, employé au lieu de l'adjectif ordinal *premier*, est un hébraïsme (comparez Marc 16.2,9). — Les termes *σάββατον* (parfois *σάββατος*) et *σάββατα* avaient pris peu à peu le sens de *semaine* (comparez Luc 18.12) ; car les semaines se mesurent par sabbats. Il paraît probable par ce passage, comme par Actes 20.7, que le jour qui suivait le sabbat et qui était celui de la résurrection de Jésus, fut de bonne heure distingué des autres jours de la semaine et substitué au sabbat comme jour ordinaire de réunion religieuse (comparez Apocalypse 1.10). La *Didaché des Douze apôtres* l'appelle, comme l'Apocalypse, *le jour du Seigneur*, en retranchant même le mot *ἡμέρα*, ce qui fait déjà de *κυριακή* une expression entièrement technique (voir *Edwards*). Notre passage offre une des premières traces de la consécration religieuse spéciale de ce premier jour de la semaine. — *Chacun* ; même les moins fortunés, même les esclaves ; si peu que ce soit. — Les mots *par devers soi* indiquent un acte accompli par chacun dans sa demeure, et non pas, comme quelques-uns l'ont cru, un don fait dans l'assemblée et connu du donateur seul. — L'expression *θησαυρίζων*, *amassant un trésor*, est fort belle ; tout en exprimant la même pensée que *τιθέναι παρ' ἑαυτῶν*, *mettre à part*, elle fait ressortir le côté encourageant de cette méthode ; ces dépôts successifs, si petits soient-ils, deviennent peu à peu une somme respectable, un trésor. Cependant l'apôtre ne veut pas que cette mesure devienne un fardeau qui puisse troubler la gaieté de cœur des donateurs (2 Cor. 9.7). C'est pourquoi il ajoute : *selon qu'il aura prospéré*. Le verbe *εὐοδοῦν*, *acheminer heureusement*, signifie au moyen : faire son chemin heureusement ;

d'où prospérer dans ses affaires. Il s'agit donc d'une certaine proportion du gain hebdomadaire à mettre à part régulièrement. — Le but de cette mesure est que les sommes se trouvent préparées quand Paul viendra et qu'il n'y ait plus qu'à les retirer, ce qui se fera vite et sans peine, et donnera un produit plus abondant que si le don avait été fait en une seule fois.

Verset 3. Paul ne songe pas à se charger lui-même du produit de cette collecte. Il est l'ambassadeur de Christ à l'Eglise, et non l'intermédiaire entre Eglise et Eglise. Dans le passage 2 Cor. 8.23, il parle d'*apôtres*, c'est-à-dire de délégués *des Eglises* les unes auprès des autres. Ce sont de pareils délégués que nommeront les Corinthiens pour les représenter auprès de l'Eglise de Jérusalem et pour lui offrir ce témoignage de leur amour ; οὓς δοκιμάσητε : « *Ceux que vous estimerez (vous-mêmes) dignes (de cette mission)* ». Plusieurs interprètes *Calvin, Bèze, etc.*) rapportent le régime *par lettres* au verbe δοκιμάσητε : « *Ceux que vous approuverez par lettres* ». Ce serait l'Eglise de Corinthe qui donnerait à ses délégués les lettres d'introduction auprès de l'Eglise de Jérusalem. Mais δοκιμάζειν permet-il un pareil sens ? Ce verbe porte plutôt sur le choix que sur l'envoi. Il faudrait lui donner ici le sens, non seulement de *déclarer digne*, mais de recommander comme digne. Il vaut donc mieux lier le régime *par lettres*, comme les anciens interprètes grecs et plusieurs modernes, avec le verbe πέμψω, *j'enverrai*. C'est Paul qui les introduira auprès de l'Eglise de Jérusalem, ce qui est bien plus naturel, puisque seul il est en relation avec elle. Le pluriel ἐπιστολῶν pourrait désigner plusieurs lettres ; mais il est plus naturel de ne penser ici qu'à une seule, soit qu'on fasse de ἐπιστολῶν un pluriel de catégorie, soit qu'on donne à ce substantif pluriel le sens singulier qu'a si souvent le latin *litterae*. Cette lettre devait sans doute être adressée à Jacques comme chef du conseil d'anciens à Jérusalem (Actes 21.18). *Meyer* observe avec raison que le δι' ἐπιστολῶν est en tête par opposition à l'autre cas possible : c'est que Paul aille et les introduise lui-même (v. 4).

Verset 4. Il n'est pas certain encore de partir pour Jérusalem ; cepen-

dant, si la collecte est assez abondante, cela le décidera à se rendre lui-même en Palestine et il se joindra à ceux qui seront chargés de la présenter. Mais dans ce cas Paul se garde de dire : « J'irai avec eux ». Conscient, comme il l'est, de sa dignité apostolique, il sait bien que c'est lui qui sera le personnage principal de la députation ; c'est pourquoi il dit : *Ils iront avec moi*. — En prenant toutes ces mesures, Paul n'avait pas seulement pour but de respecter l'autonomie des églises ; il voulait aussi se mettre à l'abri des soupçons odieux dont il était l'objet précisément à Corinthe de la part d'adversaires à qui tous les moyens étaient bons pour noircir son caractère et miner son autorité (comparez 2 Cor. 12.16-18). — La question que Paul laisse ici en suspens, nous la trouvons résolue dans un sens favorable, Rom. 15.25 : « Maintenant je vais à Jérusalem pour servir les saints », et Actes 20.1-6, où nous le voyons entouré à Corinthe des députés de toutes les églises de Macédoine et d'Achaïe, qui s'apprêtent à partir avec lui pour Jérusalem.

2. Sa prochaine visite à Corinthe (v. 5 à 9)

Paul venait de faire allusion à son prochain séjour à Corinthe (v. 3). Il s'arrête maintenant à cette idée pour donner là-dessus quelques éclaircissements à ses lecteurs.

16.5 Or je viendrai chez vous après que j'aurai passé par la Macédoine ; car je passe par la Macédoine ; 6 et je resterai chez vous ce que je pourrai, ou même j'y passerai l'hiver, afin que vous me fassiez conduire là où je me rendrai. 7 En effet, je ne veux pas vous voir actuellement en passant, car^a j'espère demeurer un certain temps auprès de vous, si le

^aT. R. avec K L lit $\delta\epsilon$ (*mais*), au lieu de $\gamma\alpha\rho$ (*car*) que lisent tous les autres.

Seigneur le permet.

Il résulte de ce passage que Paul devait avoir communiqué aux Corinthiens, soit dans la lettre mentionnée 5.9, soit verbalement par Timothée, un autre plan de voyage, d'après lequel il comptait se rendre d'abord d'Ephèse à Corinthe, en ne faisant que passer rapidement par cette dernière ville, pour se rendre de là en Macédoine ; puis il serait revenu de là à Corinthe pour y faire un séjour prolongé. Ce plan, il se voit maintenant obligé de le modifier ; il se rendra d'abord en Macédoine, et de là à Corinthe. Le présent *διέρχομαι* *je passe par*, est le présent de l'idée : « Mon plan est de passer... » C'est de ce mot mal compris qu'est provenue l'erreur formulée dans l'annotation critique placée à la fin de l'épître.

Verset 6. Mais si sa présence chez eux se trouve ainsi un peu retardée, elle n'en sera probablement que plus prolongée. A cette pensée réjouissante il en ajoute une seconde qui, s'ils l'aiment, doit les réjouir aussi : c'est qu'ils auront ainsi la tâche de pourvoir au voyage nouveau, quel qu'il soit, qui suivra ce séjour. L'expression *où je me rendrai* fait allusion à l'incertitude où il est encore sur la question de savoir s'il partira pour Jérusalem ou pour l'Occident. — Le verbe *προπέμπειν* signifie : faire accompagner en pourvoyant à tous les besoins du voyage. Au moment où Paul écrivait — c'était la Pâque de l'an 57 — il se proposait de rester encore quelques semaines à Ephèse, jusqu'à Pentecôte (v. 8 ; 2 Cor. 1.15-16). Il comptait ainsi passer l'été suivant en Macédoine, et de là, vers l'automne, se rendre à Corinthe et y passer l'hiver de 57-58. On admet ordinairement que ce dernier plan s'est réalisé. Je ne le pense pas. Il me paraît, comme à d'autres, que les complications survenues immédiatement après cette lettre entre l'apôtre et l'Eglise de Corinthe amenèrent dans la marche des choses des changements bien plus considérables qu'on ne l'admet d'ordinaire. Dans tous les cas, il me paraît impossible que ce soit au simple changement de plan indiqué ici que se rapporte la justification que l'apôtre est obligé de donner de sa loyauté dans le premier chapitre de la seconde épître (v. 15 à

18). Il s'agit là évidemment d'un changement d'une portée beaucoup plus grave (comparez 2 Cor. 2.1-4). — Le οὐ̃ est souvent employé pour οὐ̃ dans la langue grecque postérieure.

Verset 7. Paul fait entendre aux Corinthiens dans ce verset ce qui l'amène à cette heure à modifier le plan primitivement adopté. Il se passe actuellement dans leur Eglise, spécialement entre lui et eux, des choses trop graves pour qu'il puisse ne faire que les effleurer, comme cela aurait lieu dans un court séjour ; il aime mieux ne les aborder que quand le temps lui permettra de les traiter à fond. Il ne faut pas, comme le fait Meyer, mettre l'accent sur ὑμεῖς, *vous*, en opposant les Corinthiens aux Macédoniens. Il n'y a pas de raison non plus pour faire contraster le ἄρτι, *actuellement*, avec un séjour précédent qui aurait été également très court. L'apôtre veut simplement dire que, dans l'état actuel des choses entre eux et lui, il lui faut du temps pour tout tirer au clair, et qu'en conséquence il renvoie son futur séjour jusqu'au moment où il pourra le prolonger autant qu'il sera nécessaire. C'est donc à tort que Reuss et d'autres voient dans ce passage la preuve d'un second séjour de l'apôtre à Corinthe *antérieur* à cette lettre.

16.8 Mais je demeurerai à Ephèse jusqu'à la Pentecôte ; 9 car une porte grande et efficace m'y est ouverte, et il y a beaucoup d'adversaires.

On pense ordinairement que c'est à ce moment qu'est survenu le tumulte excité par l'orfèvre Démétrius (Actes 19.23 et suiv.) et que cette circonstance a abrégé le temps que saint Paul voulait encore passer à Ephèse. Cette supposition ne me paraît pas fondée ; elle est incompatible avec l'indication d'Actes 20.31, où Paul parle des *trois ans* qu'il a passés à Ephèse ; car il était arrivé à Ephèse vers la fin de l'an 54, et à Pâques 57 il n'avait encore passé dans cette ville que deux ans et quelques mois. — L'image de *porte* désigne les occasions d'annoncer l'Évangile. L'épithète de *grande* dit que ces occasions sont nombreuses, et celle d'*efficace*, où l'image est sacrifiée à l'idée, se rapporte à la puissance déployée par l'Évangile au sein de ces populations. On entend parfois les derniers mots dans un sens res-

trictif : « *Quoiqu'il y ait beaucoup d'adversaires* ». Mais c'est plutôt là un nouveau motif pour Paul de prolonger son séjour. Comme il se doit à ceux qui sont disposés à l'écouter, il y a aussi devoir pour lui à tenir tête à ceux qui résistent.

3. Visite de Timothée à Corinthe

(v. 10 à 12)

L'idée de son propre prochain séjour à Corinthe l'amène à parler de celui de Timothée qui doit précéder et préparer le sien (comparez 4.17) ; puis de ce compagnon d'œuvre il passe à un autre, Apollos, qui est en ce moment auprès de lui à Ephèse.

16.10 Si Timothée vient chez vous, veillez à ce qu'il soit sans crainte, car il travaille à l'œuvre du Seigneur tout comme moi. 11 Que personne donc ne le méprise, et renvoyez-le en paix, afin qu'il revienne vers moi ; car je l'attends avec les frères.

On sent percer dans ces lignes une certaine inquiétude à l'égard de ce séjour de Timothée à Corinthe. Ce jeune serviteur de Christ était timide (2 Timothée 1.6-7) et probablement peu cultivé ; et il pouvait aisément se sentir mal à l'aise au milieu de ces Corinthiens, dont une partie ne respectait pas Paul lui-même. Nous savons par Actes 19.22 que Paul l'avait envoyé avec Eraste d'Ephèse en Macédoine et qu'il devait, de là, se rendre à Corinthe. Mais, comme son temps était limité (v. 11), Paul n'était pas sûr qu'il pût arriver dans cette ville. De là l'expression *S'il vient chez vous* qui n'est point équivalente à « Quand (ὅταν) il viendra chez vous ». (Pour l'éloge de Timothée, comparez Philippiens 2.19-22, et pour la recommandation de *ne pas le mépriser* 1 Timothée 4.12.) Sa jeunesse aussi, comparée à la gravité

de sa tâche, pouvait lui attirer des démonstrations irrespectueuses de la part de certains Corinthiens. Le régime *en paix* pourrait se rapporter au verbe *vienne* : « Afin qu'il revienne vers moi avec le doux sentiment d'une mission heureusement remplie ». Cependant l'inversion est un peu rude, et ce régime convient bien au verbe *προπέμψατε* : « Renvoyez-le de telle sorte qu'il parte dans une relation de paix avec vous tous ». Les mots suivants semblent devenir par là un peu oiseux. Mais ils s'expliquent par ce qui suit, *je l'attends*, ce qui leur donne ce sens : « Afin qu'il puisse revenir sans tarder vers moi, après avoir terminé cette mission ». On rapporte fréquemment les mots *avec les frères* aux compagnons de voyage de Timothée, Eraste, par exemple, qui était parti avec lui d'Ephèse (Actes 19.22); ainsi *Meyer, Reuss, Holsten*. Mais à quoi bon ce détail tout à fait insignifiant? *Edwards* entend par là les frères qui avaient porté notre épître d'Ephèse à Corinthe. Cela se comprendrait déjà mieux. Mais, le régime *avec les frères* portant sur le verbe *ἐκδέχομαι*, *j'attends*, n'est-il pas plus naturel de le rapporter aux trois députés de Corinthe, qui se trouvaient en ce moment auprès de Paul à Ephèse (v. 15-18), et qui attendaient avec lui le retour de Timothée, avant de repartir pour Corinthe? Le rapport que ferait celui-ci pouvait donner lieu à de nouvelles instructions ou même à une nouvelle lettre de la part de l'apôtre; voilà pourquoi il convenait que ces trois frères attendissent son arrivée.

16.12 Pour ce qui en est du frère Apollos^a, je l'ai beaucoup pressé de se rendre auprès de vous avec les frères, mais ce n'était pas du tout sa volonté d'aller maintenant; il le fera quand il trouvera le moment convenable.

La locution *περι δέ*, *pour ce qui concerne*, peut faire supposer qu'il s'agit d'un fait dont il avait déjà été question; qu'une demande même avait déjà été adressée de Corinthe à ce sujet. En raison de la situation des partis dans cette Eglise, l'apôtre devait tenir à faire bien comprendre que ce n'était pas

^a N D E F G It. ajoutent ici les mots *δηλω υμιν οτι* (*je vous fais savoir que*).

lui qui mettait obstacle au retour d'Apollos à Corinthe. Le πάντως, *absolument*, signifie : « Quoi que j'aie pu faire et dire ». Meyer et d'autres pensent que ce refus d'Apollos était simplement motivé par ses travaux actuels d'évangélisation, et ils expliquent le εὐκαιρεῖν dans le sens de « lorsqu'il en aura le temps », ou, comme traduit *Oltramare*, « dès qu'il pourra ». Mais il me paraît que l'expression dont se sert l'apôtre est trop accentuée pour permettre un sens aussi atténué. Les mots « Mais ce n'est absolument pas sa volonté... » prouvent qu'il y avait là, non un ne pas *pouvoir*, mais un ne pas *vouloir* bien prononcé. Evidemment Apollos était rempli de dégoût pour le rôle qu'on lui avait fait jouer à Corinthe, comme rival de saint Paul. On voit par là combien lui-même était innocent de ces dissensions qui avaient fait l'objet des quatre premiers chapitres. — Les mots *avec les frères* se rapportent de nouveau aux trois députés de Corinthe (v. 17) ; Apollos aurait dû se joindre à eux lors de leur retour en Grèce. S'il en est ainsi, ces derniers n'étaient point, comme on l'a cru, les porteurs de notre lettre (voir la souscription dans le T. R.). Car celle-ci devait arriver à Corinthe avant l'arrivée de Timothée (v. 10 et 11 et 4.17 et suiv.), et les députés ne devaient repartir d'Ephèse qu'après le retour de Timothée auprès de Paul. — Suivent quelques exhortations générales et particulières.

4. Dernières recommandations

(v. 13 à 18)

16.13 **Veillez, demeurez fermes dans la foi, conduisez-vous virilement, fortifiez-vous ; 14 que toutes vos affaires se fassent dans la charité.**

Saint Paul veut-il dire, comme le pense *Hofmann*, que les Corinthiens doivent faire entre eux ce qu'ils voudraient qu'Apollos vînt faire chez eux ?

Cette relation ne me paraît pas indiquée. L'apôtre s'apprête à finir (comparez 2 Cor. 13.11). Les termes sont tirés de la position d'une armée toute préparée au combat. Et d'abord il faut *veiller*, se mettre en garde contre les surprises de l'ennemi. Les Corinthiens étaient dans une sécurité charnelle et exposés à toutes les séductions qui en résultent. Ils étaient surtout enclins à l'abus de la liberté chrétienne (comparez 6.12 et suiv. ; 10.12-14, etc). — Puis, *se tenir ferme dans la foi* ; s'affermir dans sa position spirituelle pour tenir tête à l'ennemi. Il s'agit sans doute de la foi à l'expiation par la croix de Christ (ch. 1) et de la foi à la résurrection avec toutes ses conséquences morales (ch. 15). Le chrétien qui tient bon dans sa foi est semblable au soldat qui n'abandonne pas son rang, quelle que soit la pression exercée par l'adversaire ; c'est le contraire de ce qui s'appelle en grec la *λειποταξία*. — *Agir virilement et se fortifier* sont deux expressions qui se rapportent à la vraie manière de lutter ; le premier terme au *courage*, à l'énergie — c'est la disposition subjective ; le second à la *force* réelle due au secours divin — c'est l'état objectif. Le *ἀνδρίεσθαι* est opposé à la lâcheté, à la mollesse ; le *καρταιοῦσθαι*, à l'impuissance qui parfois peut accompagner le courage. Les Corinthiens manquaient d'énergie quand ils acceptaient les invitations à des repas idolâtres ; comparez la conduite de Paul 9.27. Ils avaient manqué de puissance spirituelle quand ils n'avaient rien fait dans le cas de l'incestueux (ch. 5). — Mais l'énergie et la puissance doivent être dirigées par *la charité*. Il faut penser ici aux divisions (ch. 1 à 4) et à l'usage vain et égoïste des dons spirituels (ch. 12 à 14) ; comparez le ch. 13. — Suit une recommandation plus particulière relative au respect et à la déférence dus aux membres dévoués de l'Eglise qui s'emploient à son service.

16.15 Je vous exhorte, frères : Vous connaissez la maison de Stéphanas, qu'elle est^a les prémices de l'Achaïe, et qu'ils se sont mis eux-mêmes au service des saints. 16 Que vous aussi, vous vous subordonniez à de telles personnes et à quiconque est leur compagnon d'œuvre et tra-

^aC D E F G It. : Eicnv (*sont*), au lieu de εστι (*est*).

vaille.

La construction la plus naturelle n'est pas de faire du v. 16 l'objet de παρακαλῶ : « Je vous exhorte à vous subordonner », mais de prendre ce verbe au sens absolu : « J'ai une exhortation à vous adresser ». Le ἵνα du v. 16 spécifiera le contenu de cette exhortation. Dans l'intervalle est indiqué le motif qui justifie cette demande : *Vous connaissez...* (Pour le ὅτι, *que*, comparez 1.4-5) *Stéphanas* et *sa maison* avaient été, d'après 1.16, baptisés par Paul lui-même ; ce qui paraît prouver que leur conversion avait eu lieu avant l'arrivée de Silas et de Timothée à Corinthe ; ce fait s'accorde avec le titre de « *prémices de l'Achaïe* » qui leur est donné ici. — A ce titre déjà, ils sont dignes de respect ; mais ils en possèdent un autre : c'est l'empressement avec lequel ils *se sont voués au service de l'Eglise*. Rien n'indique qu'il s'agisse ici d'une charge ecclésiastique proprement dite. L'expression τάσσειν ἑαυτόν, fréquente dans le grec classique, désigne plutôt une consécration volontaire. Il s'agit sans doute de l'empressement à prendre soin des pauvres, des malades, des affligés ; à se charger des affaires d'Eglise, de députations, de voyages, en payant de sa personne (ἑαυτοῦς, *eux-mêmes*), comme l'avait fait la délégation actuelle auprès de l'apôtre. *Hofmann* a cru que le *service des saints* désignait ici la collecte pour l'Eglise de Jérusalem, v. 1 à 4 (comparez Romains 15.31 ; 2 Cor. 9.12). Mais le contexte ne conduit point à ce sens particulier.

Verset 16. Cette déférence respectueuse doit s'étendre à quiconque se fait volontairement, comme ceux dont Paul vient de parler, leur collaborateur en travaillant au bien de l'Eglise. Il y a corrélation évidente entre les deux verbes ὑποτάσσεσθαι et ἔταξαν du v. 15. Le σύν, *avec*, dans συνεργοῦντι, *qui agit avec*, ne peut signifier : agissant avec Dieu, ou avec Paul, ou avec les Corinthiens, mais seulement : avec *ceux qui sont tels*, τοῖς τοιοῦτοις. — Le terme κοπιᾶν, *travailler*, se rapporte aux œuvres variées du règne de Dieu et renferme l'idée accessoire d'un labeur pénible (comparez Galates 4.11 ; Romains 16.6). On voit par cette exhortation combien les

Corinthiens étaient naturellement disposés au manque de soumission et de respect envers ceux que leur âge, leur expérience et leurs services désignaient naturellement à la vénération du troupeau. C'est ce qui ressort également de la lettre que Clément de Rome fut appelé quarante ans plus tard à adresser à cette Eglise.

16.17 Or je me réjouis de la présence de Stéphanas, de Fortunat et d'Achaïque, parce qu'ils ont rempli le vide de votre absence, 18 car ils ont donné du repos à mon esprit et au vôtre ; reconnaissez donc de telles personnes.

Paul étend ici aux deux autres membres de la députation ce qu'il venait de dire relativement au premier. *Fortunat* est probablement le même personnage qui fut plus tard le porteur de la lettre de Clément Romain (c. 65). *Achaïque* est inconnu. Comme les esclaves portaient souvent le nom de la contrée d'où ils provenaient, *Edwards* pense que ce dernier était l'un des esclaves de Chloé (1.11). *Weizsäcker*^a suppose que les deux étaient des esclaves de Stéphanas lui-même. La seconde supposition est en tout cas plus vraisemblable que la première. L'expression ὑστέρημα ὑμῶν, littéralement *votre déficit*, désigne le vide que laisse à Paul la privation de la présence des Corinthiens et l'impossibilité où il se trouve de pouvoir communiquer directement avec eux. Les trois députés ont comblé ce vide, parce qu'il lui a semblé posséder dans ces trois hommes l'Eglise entière (comparez Philippiens 2.30). Le γάρ, *car*, v. 18, montre que ce verset doit expliquer l'expression précédente. Ils ont dissipé l'inquiétude qui agitait le cœur de l'apôtre au sujet des Corinthiens. En lui parlant de l'amour de l'Eglise et lui faisant voir peut-être bien des choses sous un jour moins fâcheux qu'il ne supposait, ils lui ont apporté un vrai soulagement ; ils l'ont réconforté, non pas seulement quant à sa sensibilité humaine — il y aurait ψυχή, *âme* — mais jusque dans son for le plus intime, son πνεῦμα, *l'esprit*, l'organe de ses relations avec Dieu. — Et ce n'est pas seulement *lui* qu'ils ont ainsi

^a*Das apostolische Zeitalter*, 1886, p. 632.

réconforté ; ce sont aussi les Corinthiens eux-mêmes. En ajoutant à *mon esprit* ces mots *et le vôtre*, l'apôtre se transporte au moment où les députés, de retour à Corinthe, rendront compte à l'assemblée de leurs confabulations avec Paul, et où l'Eglise aussi à son tour trouvera dans cette communication l'apaisement spirituel dont elle a besoin. Or de tels services doivent être reconnus, car tout le monde ne serait pas capable de restaurer un Paul et une Eglise de Corinthe. De là l'exhortation qui termine ce paragraphe : « Reconnaissez ce que valent de tels hommes et ce qui leur est dû ». De quelle délicatesse exquise ne sont pas empreintes chacune de ces lignes !

5. Salutations

(v. 19 à 24)

D'abord celles des Eglises d'Asie, puis celles particulières d'Aquila et de la portion de l'Eglise qui se réunit chez lui ; après cela celles de l'Eglise entière ; enfin celle de Paul.

16.19 Les Eglises d'Asie vous saluent ; Aquilas et Priscille ^a vous saluent beaucoup dans le Seigneur, ainsi que l'Eglise qui se réunit dans leur maison. 20 Tous les frères vous saluent. Saluez-vous les uns les autres par un saint baiser.

L'Asie désigne la province de ce nom, l'Asie proconsulaire qui comprenait toute la contrée sud-ouest d'Asie-Mineure et même la Phrygie. L'apôtre voyait sans doute fréquemment à Ephèse des représentants des nombreuses églises fondées dans ces contrées ; ou bien il les visitait lui-même (comparez Actes 20.25). Il pouvait donc bien réellement avoir été

^a N B M P lisent Πρισκα (*Prisca*), tandis que T. R. avec A C D E F G K L Syr. lit Πρι-σκιλλα (*Priscilla*).

chargé par elles de ces salutations. On peut supposer que dans leur nombre se trouvaient celles de Colosses, d'Hiérapolis et de Laodicée.

La salutation spéciale d'*Aquila et Priscille* s'explique aisément si l'on se rappelle qu'ils avaient été établis précédemment avec Paul à Corinthe et qu'ils avaient concouru à la fondation des deux Eglises de Corinthe et d'Ephèse. L'*assemblée* réunie dans leur maison ne comprenait pas uniquement, sans doute, leur propre famille et leurs ouvriers, mais encore tous ceux des chrétiens d'Ephèse qui avaient dans cette maison leur centre de culte. Le *κατά* est distributif et fait entendre qu'il y avait à Ephèse d'autres maisons où se réunissaient les chrétiens qui habitaient dans les autres quartiers de la ville. Il devait y avoir ainsi divers lieux de réunion dans les grandes cités telles qu'Ephèse, Corinthe ou Rome. On n'a pas d'exemple certain de l'existence d'édifices particuliers destinés au culte chrétien sur le sol de l'empire romain avant le troisième siècle (*Edwards*). La troisième salutation est adressée par *tous les frères*, membres de l'Eglise d'Ephèse. On sent, en lisant de telles salutations, que l'histoire des nations prend fin et que celle d'une nation nouvelle, d'un tout autre ordre commence. Cette manifestation d'amour, de la part des autres églises, doit réchauffer l'amour fraternel entre tous les membres de celle qui en est l'objet ; et ce feu de la charité qui circule dans leurs cœurs doit se manifester d'une manière sensible par le *baiser fraternel*, selon l'usage reçu parmi les premiers chrétiens. Au temps de Justin, ce rite se célébrait entre la prière et la sainte cène. On admet que le président de l'assemblée donnait le baiser au frère le plus rapproché, et ainsi de suite, tandis que les femmes, de leur côté, en faisaient autant. Dans ce cas-ci, nous devons nous représenter la cérémonie s'accomplissant au moment où l'assemblée achevait la lecture de cette lettre. C'est comme une commission que l'apôtre leur donne aux uns par rapport aux autres.

16.21 La salutation de ma propre main, à moi, Paul. 22 Si quelqu'un

n'aime pas le Seigneur Jésus-Christ^a, qu'il soit anathème ! Maranatha.

Paul, selon l'usage antique, dictait ses lettres ; mais nous voyons par 2 Thess. 3.17 qu'il ajoutait la salutation et la signature de sa propre main, assurément pour en garantir l'authenticité. Cette précaution était déjà nécessaire à ce moment-là, comme le prouve le cas auquel Paul fait allusion 2 Thess. 2.2. — Mais dans une salutation pareille est renfermée implicitement une bénédiction ; et ici l'apôtre se sent tout à coup arrêté. Peut-il réellement bénir tous les lecteurs de cette lettre ? N'y en a-t-il pas parmi eux quelques-uns qu'il est bien plutôt forcé de maudire ? Il avait fait ressortir plus d'une fois le manque d'amour comme la cause profonde des désordres et des vices qui souillaient cette Eglise (8.1-3 ; 11.23-26 et le ch. 13). Or tout manque d'amour envers les frères est l'indice d'un manque d'amour pour le Seigneur lui-même. Bien plus, il avait dû faire une fois (12.3) allusion à des gens qui disaient : *Jésus maudit !* et cela en prétendant être les organes de l'Esprit de Dieu. Un fardeau pèse sur son cœur en exprimant le vœu qui doit terminer cette lettre, et par un mouvement subit de l'Esprit il donne essor au sentiment d'indignation dont le remplit la pensée de pareils chrétiens : « Si parmi vous il y en a un qui. . . » En entendant ce εἰ τις, *si quelqu'un*, chaque auditeur devait se demander, comme les apôtres à la table sainte : « N'est-ce point moi-même ? » D'autant plus que la conjonction εἰ suppose la réalité du cas. Le terme φιλεῖν, *chérir*, a quelque chose de plus tendre et en quelque sorte de plus familier qu'ἀγαπᾶν, *aimer*, qui implique davantage un sentiment de vénération. C'est une affection de nature personnelle, cordiale, que demande l'apôtre, celle d'un ami pour son ami. La négation οὐ indique plus que la simple absence d'affection ; elle renferme l'idée du sentiment opposé à celui de l'amour, l'antipathie positive. Chez les alex., l'objet est τὸν κύριον, *le Seigneur* ; les deux autres familles, avec l'Itala et la Peschito, ajoutent le nom *Jésus-Christ*, et il faut

^a N A B C M lisent τοῦ κυρίου (*le Seigneur*) tout court ; T. R. avec D E F G K L P ajoutent Ἰησοῦν Χριστόν (*Jésus-Christ*) ; Tert. Ἰησοῦν (*Jésus*) seulement. De plus K P Syr^{sch} lisent ἡμῶν (*notre*) après κύριον.

bien reconnaître que le terme *φιλεῖν* appelle naturellement le nom de la personne qui doit être l'objet d'un pareil attachement. Nous avons trouvé si souvent les documents alex. en défaut, par négligence de copiste ou autrement, que nous n'hésitons pas à donner ici encore la préférence à la leçon reçue. *Tertullien* lisait uniquement Ἰησοῦν, *Jésus*. — Sur le mot ἀνάθεμα, offrande vouée à la destruction, voir à 12.3. Il est bien évident que ce terme ne peut, pas plus ici qu'ailleurs, désigner l'excommunication ecclésiastique. — Le mot *Maranatha* appartient à la langue araméenne parlée en Palestine à cette époque. On l'envisage ordinairement comme composé des deux mots *Mar*, *Seigneur*, avec le suffixe *an*, *notre*, et *atha*, parfait du verbe *venir*; d'où le sens « Notre Seigneur est venu ». Le parfait *est venu* peut, dans ce cas, être envisagé comme se rapportant à la première venue du Messie; ainsi *Chrysostome* et d'autres. Mais on ne peut établir une relation convenable entre cette première venue et la punition des chrétiens infidèles. Ou bien l'on peut faire de *est venu* un parfait prophétique: « Le Seigneur est là, prêt à frapper de malédiction celui qui, en faisant profession de croire en lui, ne l'aime pas ». C'est le sens de *Meyer*, *Beet*, etc. (comparez *Philippiens* 4.5: « Le Seigneur est proche »). *Edwards* y voit en même temps l'écho des discours en langues qui célébraient en accents enthousiastes la prochaine venue de Christ. Cependant l'emploi du verbe au parfait pour désigner un événement futur, en dehors de la prophétie proprement dite, a quelque chose de peu naturel. Comment ne pas se rappeler ici la parole si semblable qui termine le livre de l'Apocalypse: « Seigneur Jésus, viens! » et ne pas se demander si ce ne serait pas là le sens du mot *Maranatha*? *Bickel* a prouvé^a que ce mot peut parfaitement se décomposer en *Marana*, *notre Seigneur*, et *tha* (l'impératif d'*atha*, en araméen occidental), *viens!* Cette formule serait ainsi exactement celle dont l'Apocalypse donne la traduction grecque. Elle convient parfaitement ici: l'apôtre appelle la venue de Celui qui purifiera son Eglise. Mais pourquoi reproduire

^a*Zeitschrift für cathol. Theol.*, VIII, 43. M. le prof. Kautzsch a reconnu que rien ne s'oppose grammaticalement à cette explication.

cette formule en araméen dans une épître grecque adressée à des Grecs ? On a vu dans ce terme un mot d'ordre mystérieux usité entre chrétiens ; ou bien l'on a supposé que Paul avait voulu donner par là plus de solennité à sa menace. *Hofmann* enfin pense qu'en entendant cette parole araméenne les adversaires palestiniens de saint Paul devaient comprendre immédiatement qu'elle s'adressait à eux^a. A ces suppositions aussi peu probables les unes que les autres, il sera bien permis d'en ajouter une qui peut-être n'aura pas plus de succès que les précédentes. A la signature écrite de sa propre main, Paul n'a-t-il point ajouté l'empreinte du sceau dont il se servait habituellement ? Et ce sceau ne portait-il point comme devise en langue araméenne cette prière : « Seigneur Jésus, viens ! » Dans les exemplaires copiés, le sceau ne pouvant être reproduit, on aura du moins conservé la devise. — Il est remarquable que, dans la *Didaché des Douze apôtres*, ce mot *Maranatha* est employé à la fin de la liturgie de la sainte cène (c. 10) et à la suite de ceux-ci : « Si quelqu'un n'est pas saint, qu'il se repente ! » Suit « *Maranatha, amen !* » Mais on ne peut rien conclure de ce passage pour l'une ou l'autre des interprétations que nous avons indiquées. — L'apôtre ne peut se séparer de l'Eglise sous l'impression d'une menace ; les versets suivants se rattachent à la salutation du v. 21.

16.23 Que la grâce du Seigneur Jésus^b soit avec vous ! 24 Mon amour est avec vous tous en Christ Jésus^c.

Paul en appelle à cette puissance invisible de la grâce qui seule peut rendre efficaces les vœux renfermés dans l'ἄσπασμός, du v. 21. Il faut évidemment sous-entendre au v. 23 ἦτω ou ἔστω, *soit*, et au v. 24 ἐστί, *est*. — Dans aucune autre épître l'apôtre, après avoir souhaité à l'Eglise la grâce

^aCet interprète explique lui-même *Maranatha* d'après Psaume 16.2 : *Adonai (Mar) anetha, tu es le Seigneur*.

^bΝ B omettent Χριστος que lisent tous les autres documents.

^cB F M omettent ἀμην (*amen*) que lisent le Sinaiticus et les autres Mj. — Ν A B C ajoutent : *Aux Corinthiens, I^e*. D^b : *a été écrite de Philippe de Macédoine*. K L : *a été écrite de Philippe par Stéphanas, Fortunat et Achaïque*. T. R. de même en, ajoutant : *et Timothée*. P : *a été écrite d'Ephèse*.

du Seigneur, ne fait intervenir encore sa propre personne. Mais il n'y a pas pour lui de forme stéréotypée. La forme est toujours la création immédiate du sentiment ou de la pensée. Il avait adressé aux chrétiens de Corinthe des reproches et des avertissements si sévères qu'il éprouve le besoin de les assurer une dernière fois de *son amour*, et de son amour pour eux *tous*. Quels qu'ils aient été vis-à-vis de lui, il reste leur apôtre, non pas l'apôtre de quelques-uns seulement, de ceux qui disent : « Je suis de Paul », mais de tous. — Le dernier mot, *en Christ Jésus*, leur rappelle encore une fois quel est Celui dont l'amour a enflammé le sien pour eux et doit constamment réveiller le leur.

CONCLUSIONS

1. Au point de vue du résultat historique

On se demande, après avoir terminé l'étude de cet écrit, quelle fut l'impression qu'il produisit sur l'Eglise rassemblée pour en entendre la lecture. Exerça-t-il sur ces esprits agités et insubordonnés une puissance d'apaisement, ou bien fut-il l'étincelle qui fit éclater la révolte longtemps fomentée, et dont nous avons reconnu à tout instant les signes précurseurs dans cette lettre ? La seconde épître, ainsi que les circonstances multiples qu'elle suppose, ne répondent que trop clairement à cette question. Les adversaires de Paul prirent occasion de maintes paroles renfermées dans notre épître pour exciter l'animosité de l'Eglise. Les nouvelles rapportées par Timothée furent on ne peut plus fâcheuses. Contrairement au plan de voyage indiqué au ch. 16, Paul se décida, selon toute apparence, à revenir à son premier projet et à se rendre immédiatement à Corinthe, peut-être en société des trois députés. Les moments qui suivirent doivent avoir été les plus pénibles de toute la carrière de l'apôtre. Durant ce second séjour qu'il fit à Corinthe, il fut l'objet de procédés si offensants, qu'il dut quitter cette ville et se rendre en Macédoine, en laissant l'Eglise dans une position qui

remplissait son cœur d'angoisse et de douleur. Ce fut alors qu'il écrivit cette lettre arrosée de ses larmes, qui ne nous a pas été conservée, mais dont il parle deux fois dans la seconde aux Corinthiens (2.3-4 et 7.8-10). Tite fut le porteur de cette lettre, intermédiaire entre notre première et notre seconde. Il réussit, avec l'aide de cet écrit, à ramener l'Eglise dans une meilleure voie et à obtenir satisfaction pour l'apôtre qui avait été si grièvement offensé. Paul, en attendant le résultat de cette négociation, était retourné à Ephèse. C'est alors seulement qu'eut lieu le tumulte de Démétrius, à la suite duquel il quitta définitivement l'Asie-Mineure. Il se rendit en Macédoine sous le poids des impressions pénibles qu'il décrit au commencement de la seconde aux Corinthiens (1.8-9; 2.12-13). Là il trouva Tite qui lui apportait la bonne nouvelle du retour de l'Eglise à son apôtre. Il put alors promettre enfin aux Corinthiens ce séjour depuis si longtemps annoncé, mais non sans diriger encore une dernière attaque décisive contre ceux de ses adversaires qui n'avaient pas voulu consentir à mettre bas les armes ou à quitter le champ de bataille^a. Ce fut là le but de la seconde aux Corinthiens et la tâche de Tite qui en fut le porteur. Mais tout cela avait exigé beaucoup de temps et retardé la fin du travail de Paul en Orient, de sorte que ce ne fut que durant l'hiver de 58-59 qu'il put réaliser le projet dès longtemps formé de demeurer quelques mois à Corinthe.

2. Au point de vue des charges ecclésiastiques

On a souvent énoncé l'idée que la première épître aux Corinthiens ne suppose l'existence d'aucun office ecclésiastique régulier dans cette

^aJe me rencontre à peu près complètement dans cet exposé avec Weizsäcker, *Apost. Zeitalt.*, p. 303-305.

Eglise ; et les apparences sont en faveur de cette opinion, mais les apparences seulement. Il est impossible de supposer que le ministère des Anciens ou presbytres^a, dont nous constatons l'existence dans l'Eglise de Jérusalem (Actes 11.30 ; 15.22 ; 21.18), et que Paul et Barnabas avaient établi dès leur première mission dans les églises d'Asie-Mineure (Actes 14.23), n'eût pas été également institué par l'apôtre dans les églises de Grèce qu'il fonda dans sa seconde mission. S'il n'avait pas maintenu ce ministère une fois établi, comment le retrouverions-nous à Ephèse (Actes 20.17) et en Grèce même, à Philippes (Philippiens 1.1) ? Nous pouvons donc envisager comme certain que, lorsque dans la première de ses lettres à l'Eglise de Thessalonique, Paul parle de « ceux qui travaillent dans l'Eglise, qui président sur elle dans le Seigneur et qui la reprennent » (5.12), il veut désigner par là les Anciens établis sur elle. Comment l'Eglise de Corinthe, fondée immédiatement après celle de Thessalonique, n'eût-elle pas possédé ce même ministère ? L'apparence contraire provient uniquement de ce que dans les ch. 11 à 14, où Paul travaille à régler les questions de culte, il ne s'occupe que des manifestations immédiates de l'Esprit saint, sous les formes de la prophétie, du parler en langue et de l'enseignement. Or ces dons n'étaient point liés à une charge ecclésiastique ; et voilà pourquoi, en fixant le mode de leur exercice, il ne parle pas des ministères réguliers établis à Corinthe. Mais cela n'empêche point que ces charges aient existé. Il y fait allusion

^aJe n'entrerai pas ici dans l'étude des raisons indiquées par MM. Hatch et Hamack, contre l'identité généralement admise des *πρεσβύτεροι* et des *ἐπίσκοποι* dans l'Eglise apostolique. Cette question ne rentre pas dans celle que j'ai à traiter. Je me borne à dire qu'il me paraît bien plus facile d'expliquer dans le sens de l'identité les quelques paroles des Pères apostoliques sur lesquelles on s'appuie pour la combattre, que d'expliquer dans le sens de la dualité les passages du N. T. sur lesquels repose l'opinion admise jusqu'ici. Comparez surtout Actes 20.17 (*πρεσβυτέρους*) et v. 28 (*ἐπισκόπους*) ; Actes 14.23 (*πρεσβυτέρους*) et Philippiens 1.1 (*ἐπισκόπους*) ; Tite 1.5 (*πρεσβυτέρους*) et v. 7 (*τὸν ἐπίσκοπον*) ; 1 Pierre 5.1 (*πρεσβυτέρους*) et v. 2 (*ἐπισκοποῦντες*). — Les raisons alléguées par Weizsäcker (*Apost. Zettalter*, p. 637-640) contre l'identité des deux titres, *anciens* et *évêques*, ne sont nullement décisives. Ce qu'elles tendent à prouver, à savoir que les évêques formaient un comité restreint tiré du sein des presbytres, ne me paraît avoir une part de vérité que dans l'épiscopat monarchique du II^e siècle ou de la fin du I^{er}, dont l'Ange de l'église, dans l'Apocalypse, est la première manifestation.

dans quelques passages ; ainsi au v. 5 du ch. 12 : « Il y a diversité de *ministères* et un seul Seigneur ». Ces mots, opposés comme ils le sont à ceux qui précèdent : « Il y a diversité de *dons*, mais un même Esprit », ne peuvent s'appliquer qu'à des offices réguliers. Ces offices, nous les trouvons indiqués au v. 28, dans une énumération des activités spirituelles dans laquelle Paul réunit et les charges (les apôtres, par exemple) et les dons (les prophètes, par exemple). Ce sont les deux ministères désignés par les termes d'*assistance* et de *présidence*, c'est-à-dire le diaconat et le presbytérat. L'existence du diaconat, comme charge, à cette époque, ressort nettement, quoi qu'en dise *Weizsäcker*, du titre de diaconesse donné à Phébé, Romains 16.1^a. Ce ministère était le renouvellement, sous une forme différente, de l'office qui avait été établi dans des circonstances spéciales à Jérusalem, Actes ch. 6. On voit clairement par Philippiens 1.1 : « Paul et Timothée, serviteurs de Jésus-Christ, à tous les saints qui sont en Christ Jésus à Philippes, *avec les évêques et les diacres* », que c'étaient bien là aux yeux de l'apôtre les deux ministères constitutifs d'une vraie communauté chrétienne. Il est impossible de supposer qu'il ne les eût pas établis, dès qu'il en eut reconnu la possibilité, dans une église comme celle de Corinthe. On se souvient que Cenchrées, d'où était Phébé (Romains 16.1), était le port de Corinthe. — Ce résultat ressort plus clairement encore des épîtres pastorales écrites à une époque plus avancée. Là, l'apôtre donne des directions positives à ses deux aides apostoliques en vue de l'établissement et du maintien du ministère presbytéral (comparez 1 Timothée 3.1-7 et Tite 1.5-9). Quant au diaconat, sur lequel il s'exprime au long 1 Timothée 3.8-13, il n'en parle pas à Tite, probablement parce que ce ministère n'était pas encore nécessaire dans les églises de Crète récemment fondées. Au ch. 14 des Actes, où est racontée l'installation des presbytres dans les églises de Lycaonie, il n'est pas encore question non plus du ministère des diacres.

^a*Weizsäcker* (p. 632-633) interprète l'expression relative à Phébé, Romains 16.1, dans ce sens : que, comme elle a soigné Paul et beaucoup d'autres, elle a aussi assisté l'église elle-même, à Cenchrées, par des services spontanés. C'est violemment grammaticalement et logiquement l'expression de Paul.

Il faut remarquer cependant que la charge presbytérale, telle qu'elle existait alors, ne comprenait pas encore le ministère de prédication. Cette tâche était abandonnée, comme nous le voyons dans les épîtres aux Thessaloniciens et aux Corinthiens, à l'action libre de l'Esprit sous les formes diverses sous lesquelles elle se produisait alors. Ce n'est que plus tard, au moment où nous placent les épîtres pastorales, que nous constatons décidément la tendance à réunir le ministère d'enseignement avec le presbytérat. « Il faut, dit Paul dans l'épître à Tite, que l'évêque (le presbytre, v. 5) soit capable d'affermir le troupeau dans la saine doctrine et de réfuter ceux qui enseignent autrement. » D'après 1 Timothée 3.2, l'évêque doit être un homme capable d'enseigner (διδασκατικός). C'est cette fusion qui, en s'affermissant toujours plus, a amené graduellement l'épiscopat monarchique qui forme le trait saillant de la constitution ecclésiastique au second siècle. A mesure que les dons libres de l'Esprit, qui avaient pourvu à l'édification des troupeaux dans le commencement, allaient s'affaiblissant, le ministère régulier, dont les fonctions étaient d'abord surtout administratives, se trouva obligé de vaquer de plus en plus à l'enseignement.

Voici donc, en résumé, si nous ne nous trompons, quelle a été la marche des choses. Au moment de la fondation, par la grande manifestation de la Pentecôte, l'explosion libre de l'Esprit se produisit chez tous les fidèles ; et ce même fait se reproduisit chez Corneille (Actes 10.44-46), à Ephèse (Actes 19.6), et assurément dans bien d'autres occasions encore. A côté de la parole inspirée due à cette action immédiate de l'Esprit, l'apostolat seul représentait à ce premier moment l'élément de la charge régulière. Mais bientôt le presbytérat, avec ses fonctions humbles, essentiellement pratiques et étrangères au culte proprement dit, devint nécessaire. On le vit apparaître aussi bien dans l'église judéo-chrétienne à Jérusalem et ailleurs (Jacques 5.14), que dans les églises d'origine païenne. Au sein de celles-ci les dons libres ne tardèrent pas non plus à se manifester, mais en commençant, à Thessalonique, par exemple, d'une manière peu brillante et qui paraît avoir

excité plutôt une sorte de méfiance ; car l'apôtre est obligé de prendre ces manifestations extraordinaires sous sa protection : « N'éteignez pas l'Esprit ; ne méprisez pas les prophéties » (1 Thess. 5.19-20). — Dans l'épître suivante, celle aux Galates, nous trouvons une seule trace, mais peu distincte encore, de l'action exercée par les dons de l'Esprit, 3.5 : « Celui qui vous communique l'Esprit et qui produit des prodiges parmi vous ». C'est un peu plus tard, à Corinthe, que nous contempons, comme dans un magnifique printemps spirituel, la pleine efflorescence des dons pneumatiques. Paul en compte jusqu'à douze. Parmi eux se font surtout remarquer le don des langues et la prophétie. Ce sont les deux agents principaux de l'édification de l'Eglise, dans les assemblées de culte, à tel point qu'ils menacent de prendre la place des autres dons, comme celui d'enseigner, par exemple, et que l'action des charges, existantes pourtant, semble totalement annulée. — A l'époque un peu plus avancée de l'épître aux Romains, cette phase extraordinaire paraît déjà dépassée. Paul n'énumère plus que sept dons, 12.6-8 ; et celui de parler en langues n'est pas même mentionné. Les dons indiqués ont un caractère plus calme et plus pratique ; ce sont, après la prophétie qui occupe le premier rang (pour l'apostolat, voir v. 3), les fonctions d'enseignement, d'exhortation, d'assistance ; il est aussi parlé d'offices proprement dits (δῆλονία, v. 7). — Dans l'épître suivante, celle aux Ephésiens, Paul ne parle plus que de quatre fonctions appelées à servir de base permanente au développement de l'Eglise (4.11) : les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs et docteurs. De ces quatre formes d'action, la seconde seule, la prophétie, appartient proprement à la catégorie des dons. Les évangélistes ou missionnaires, tels que Tite et Timothée, possèdent réellement une charge à laquelle ils ont été consacrés par l'imposition des mains (2 Timothée 1.6 ; 1 Timothée 4.14). Les pasteurs sont les presbytres ; c'est ce qui ressort clairement d'Actes 20.28, où Paul dit aux presbytres d'Ephèse : « Prenez garde à vous-mêmes et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques pour *paître* l'Eglise du Seigneur » ; et de la première de Pierre : « J'exhorte les presbytres qui sont

parmi vous, moi leur co-presbytre : *Paissez* le troupeau de Dieu qui est chez vous » (5.1-2). Nous voyons par là que leurs fonctions n'étaient pas purement administratives, mais qu'elles avaient aussi un côté spirituel, le soin des individus. Quant aux docteurs, enfin, ils sont, par la forme même de l'expression (un seul article pour les deux substantifs), plus ou moins identifiés avec les pasteurs. L'enseignement est un don, sans doute, mais un don qui tend à se transformer en charge en s'unissant au presbytérat. — L'épître subséquente, celle aux Philippiens, ne dit plus un seul mot, ni du don des langues, ni même de la prophétie. Les évêques et les diacres sont seuls désignés ; ils sont nommés à côté de Paul, *l'apôtre*, et de Timothée, *l'évangéliste* (1.1). — Dans les Pastorales, enfin, nous avons montré les indices de plus en plus distincts de ce fait : que l'enseignement tendait à devenir la fonction régulière des presbytres.

Cette succession de phases, constatées par la série des épîtres de Paul, est instructive. Elle nous montre qu'il n'y a pas eu dans la primitive Eglise un mode de faire unique, un type de constitution permanent, et qu'en particulier l'état de l'Eglise de Corinthe, au moment où Paul écrivit la première épître, a eu un caractère exceptionnel et ne doit point être envisagé comme faisant loi pour tous les temps de l'Eglise, ainsi que paraissent le croire certains chrétiens de nos jours qui rejettent l'idée de la charge appliquée à l'Eglise. A la suite de cette phase, dans laquelle les dons spirituels immédiats avaient paru un moment absorber toute l'activité ecclésiastique, les charges reparurent et, attirant partiellement à elles les dons, en particulier celui d'enseignement, devinrent, conformément aux injonctions de l'apôtre, les agents essentiels du maintien et du développement de l'Eglise. L'état de l'Eglise corinthienne, tel que nous le contemplons dans notre première épître, n'a été qu'une phase passagère dans l'histoire de l'Eglise primitive.

3. Au point de vue de la critique du texte

On a calculé que dans le Nouveau Testament en général un mot sur dix est sujet à variante. En comptant les variantes que j'ai mentionnées en note dans notre épître, on arrive à une proportion moindre. Sur les 6 934 mots que renferme cet écrit, j'ai indiqué 372 variantes, ce qui donne la proportion d'une variante sur 18 mots environ. Il est vrai que je n'ai indiqué que celles qui en valaient la peine. Le sens général du texte apostolique est donc aussi certain que le tracé d'une courbe dont on connaîtrait dix-sept points sur dix-huit ou du moins neuf points sur dix.

En étudiant de plus près ces 372 variantes, on est conduit à reconnaître trois courants principaux dans la transmission du texte :

1. Le courant que suit le texte des quatre plus anciens majuscules, **NA** B C. Ce texte paraît avoir été celui que l'on copiait en Egypte ; on peut l'appeler *alexandrin*. C'est celui sur lequel reposent les traductions égyptiennes et les citations des Pères de l'Eglise d'Egypte.

2. Le courant que l'on constate dans les quatre manuscrits un peu moins anciens, D E F G. C'est celui que l'on copiait dans les églises d'Occident ; il est accompagné dans les manuscrits d'une traduction latine. On le nomme *gréco-latin* ou *occidental*. Il se trouve également dans l'ancienne traduction latine, l'*Itala*, et chez les Pères de l'Eglise d'Occident.

3. Le courant que l'on remarque dans les majuscules les plus récents, K L P. Leur texte paraît être celui qui se transmettait dans les églises de Syrie et qui a passé de là à toutes les églises de l'empire byzantin. On l'appelle *syrien* ou *byzantin*. Il se retrouve assez ordinairement dans la traduction syriaque, la *Peschito*, et chez les Pères de l'Eglise de Syrie, comme Chrysostome et Théodoret.

Ces trois formes du texte se trouvent nettement séparées dans trois cas

seulement dans notre épître : 7.31 ; 9.10 (sauf P) ; 14.37.

Mais on rencontre fréquemment réunies deux d'entre elles, en opposition à la troisième, et cela avec les trois combinaisons possibles :

Textes alexandrin et gréco-latin opposés au byzantin : 89 fois.

Textes alexandrin et byzantin opposés au gréco-latin : 44 fois.

Textes gréco-latin et byzantin opposés à l'alexandrin : 48 fois.

Toutefois ces trois groupes n'apparaissent complètement formés et tranchés dans leur opposition mutuelle que dans la proportion suivante :

Groupes alexandrin et gréco-latin complets contre le byzantin complet : 16 fois.

Groupes alexandrin et byzantin complets contre le gréco-latin complet : 27 fois.

Groupes gréco-latin et byzantin complets contre l'alexandrin complet : 13 fois.

Quant aux deux manuscrits les plus importants et les plus anciens, voici l'état des choses :

ℵ marche seul 3 fois ; de plus, 4 fois avec A seul ; 2 fois avec P seul ; 2 fois avec L seul ; 1 fois avec D seul.

Le même marche 4 fois avec les gréco-latins seuls ; avec les byzantins seuls, 2 fois.

B marche seul 10 fois ; de plus, 2 fois avec D seul, avec P seul et avec L seul, 1 fois avec A seul.

Le même marche 13 fois avec les gréco-latins seuls (de plus, 3 fois avec F G seuls) et 6 fois avec les byzantins seuls.

ℵ et B marchent seuls ensemble 10 fois ; ils se trouvent en opposition l'un avec l'autre 79 fois.

Le Texte reçu marche à peu près toujours, en cas de variante, avec un ou deux byzantins ou avec les trois byzantins réunis ; très rarement avec l'un ou l'autre des deux autres textes ou avec les deux réunis ; 5 fois il ne s'appuie que sur des minuscules, 2 fois même il est dénué de tout appui dans les documents (6.14; 15.33).

A cette statistique, qui, vu la variété si fréquente des groupements, ne peut être qu'approximative, nous devons joindre, comme résultat de l'exégèse, un essai d'appréciation qualitative, mais en nous rappelant qu'un grand nombre de cas de variantes restent indécis.

✠ me paraît fautif dans les 3 cas où il marche seul.

Dans les 6 cas où il marche avec les gréco-lat. seuls, il est fautif 3 fois ; il m'a paru exact dans 1 cas où il marche avec les gréco-lat. et les byzantins (11.17).

B dans les 10 cas où il marche seul s'est trouvé 1 fois exact, 7 fois fautif.

Dans les 13 cas où il marche avec les gréco-lat. seuls, il a le vrai texte 3 fois (1.1; 1.2; 14.38) ; 3 fois il est fautif.

Dans les 6 cas où il marche avec des byz. seuls, ils ont le vrai texte 3 fois (1.28; 15.49,51) ; leur texte est 1 fois fautif (7.7).

Dans 1 cas où il marche avec les gréco-lat. et les byz. contre les alex. (5.2), il a le vrai texte.

Sur 6 cas où ✠ B marchent seuls, ils ont le vrai texte 1 fois et sont fautifs 2 fois.

Dans 2 cas où ils marchent les deux seuls avec les gréco-lat. (15.10) ou avec les byz. (14.15), ils ont le vrai texte.

Des 48 cas où le texte alexandrin est complètement ou partiellement opposé aux deux autres, il s'en est trouvé 10 où il avait le vrai texte, 7 où il était fautif.

Des 44 cas dans lesquels le texte gréco-latin est opposé complètement ou partiellement aux deux autres, il s'est trouvé avoir une fois le vrai texte, mais dans un cas extrêmement saillant (9.10), et être fautif 32 fois.

Des 89 cas dans lesquels le byzantin marche seul, il m'a paru présenter 9 fois le vrai texte.

Le Texte reçu, soit séparé des autres, soit réuni avec eux, me paraît avoir en tout 79 fautes ; 20 fois sa leçon paraît être préférable à celle des alexandrins ; 7 fois il marche avec B et a, avec lui, l'avantage sur la leçon des autres alexandrins.

Le meilleur moyen de tirer instruction de la comparaison des textes dans cette épître, sera de reprendre les plus importantes d'entre les variantes et de constater quelles sont, dans chaque cas, les autorités qui appuient la leçon à laquelle paraît devoir être attribuée la préférence.

Il y en a vingt-sept :

- | | |
|------------------------------|---|
| 1.2, position de ηγιασμενοις | <i>Bien</i> : B gréco-lat. It ;
<i>Mal</i> : a N byz. Pesch. |
| 1.22, σημειον | <i>Bien</i> : Tous les Mjj. (sauf L) ;
<i>Mal</i> : T. R. avec L et Mnn. |

1.30, position de ημιν	<i>Bien</i> : Tous les Mjj. (sauf L); <i>Mal</i> : T. R. avec L Pesch.
2.1, μαρτυριον	<i>Bien</i> : B gréco-lat. byz. Itala; <i>Mal</i> : H A C Pesch. Cop.
3.1, σαρκινους	<i>Bien</i> : Alex. D; <i>Mal</i> : Autres gréco-lat. byz.
3.4, ανθρωποι	<i>Bien</i> : Tous les Mjj. (sauf L P); <i>Mal</i> : T. R. avec L P.
4.2, ο δε	<i>Bien</i> : T. R. avec E L Mnn.; <i>Mal</i> : Alex, gréco-lat. autres byz
4.2, ζητειται	<i>Bien</i> : B L Pesch. It.; <i>Mal</i> : Autres alex. byz. gréco-lat.
5.13, και	<i>Bien</i> : T. R avec E L Pesch.; <i>Mal</i> : Alex, gréco-lat. autres byz
5.13, εξαρειτε	<i>Bien</i> ; T. R. avec E L; <i>Mal</i> : Tous les autres.
6.20, και εν... θεου	<i>Bien</i> : Alex, gréco-lat.; <i>Mal</i> : T. R. avec byz.
7.29	<i>Bien</i> ; T. R. avec E K L; <i>Mal</i> : Alex, gréco-lat.
8.7, συνηθεια	<i>Bien</i> : ⲛ A B P Cop.; <i>Mal</i> : T. R. avec gréco-lat. byz. It. Pesch.
9.10	<i>Bien</i> : D F G It.; <i>Mal</i> : Alex. byz.
11.17, παραγγελων... επαινω	<i>Bien</i> : ⲛ gréco-lat. byz.; <i>Mal</i> : Autres alex. D Pesch.
12.3, Ιησους	<i>Bien</i> : Alex. Pesch.; <i>Mal</i> : Gréco-lat. byz.

12.3, κυριος Ιησους	<i>Bien</i> : Alex. Pesch. ; <i>Mal</i> : Gréco-lat. byz.
13.3, καυθησωμαι (— σομαι)	<i>Bien</i> : Gréco-lat. byz. <i>Mal</i> : N A B.
14.37, εντολαι	Indécis.
14.38, αγνοειτω	<i>Bien</i> : B byz. Pesch. ; <i>Mal</i> : N A gréco-lat.
15.24, παραδιδω	<i>Bien</i> : Alex, gréco-lat. ; <i>Mal</i> : T.R. avec K L It.
15.44, ει	<i>Bien</i> : T. R. avec E K L Pesch. ; <i>Mal</i> : Alex, gréco-lat.
15.44, εστι	<i>Bien</i> : T. R. avec K L Pesch. ; <i>Mal</i> : Alex, gréco-lat.
15.44, σωμα	<i>Bien</i> ; T. R. avec K L Pesch. ; <i>Mal</i> : Alex, gréco-lat.
15.47, κυριος	. <i>Bien</i> : Alex, (sauf A) gréco-lat. ; <i>Mal</i> : A byz.
15.49, φορεσομεν	<i>Bien</i> : T. R. avec B quelques Mnn. Pères ; <i>Mal</i> : Autres alex gréco-lat. byz. It. Cop. Or.
15.51, ου κοιμηθησομεθα	<i>Bien</i> : T. R. avec B byz. Pesch. Mnn. Cop. ; <i>Mal</i> : Autres alex. gréco-lat.

A quel résultat nous conduit ce tableau ? Si l'exégèse sur laquelle il repose n'est pas dénuée de toute justesse, nous devons en conclure que la vérité d'une leçon ne saurait être établie d'après les autorités extérieures qui la défendent. Car nous trouvons chacune de ces autorités appuyant tantôt la vraie leçon, tantôt la fausse. On peut dire (approximativement, vu la transposition si fréquente des éléments qui constituent les trois groupes

principaux) que les alexandrins ont 6 fois la bonne, 11 fois la mauvaise leçon ; que les gréco-latins ont 7 fois la bonne, 11 fois la mauvaise ; que les byzantins ont 10 fois la bonne, 10 fois la mauvaise. Un trait saillant, c'est que dans les 6 cas où B se sépare des autres alexandrins pour s'unir soit aux byzantins (4.1 ; 14.38 ; 15.49 ; 15.51), soit aux gréco-latins (1.2), soit aux byzantins et gréco-latins réunis (2.1), la vraie leçon est chaque fois de son côté. **Ν** joue un rôle beaucoup moins important ; il ne se sépare que 3 fois des autres alexandrins ; 1 fois (14.38) en s'unissant à A et aux gréco-latins (leçon fautive) ; 1 fois (1.2) en marchant avec A et les byz. (leçon fautive) ; 1 fois (11.17) en se joignant aux byz. et gréco-lat. (vrai texte).

Toute règle positive que l'on voudrait tirer de ces 27 cas particuliers, assurément les plus importants de l'épître, serait arbitraire. Mais les conséquences négatives sont évidentes. La première est l'absolue fausseté de la méthode qui prétend trancher entre les variantes au moyen des seules autorités externes. La seconde, qui complète la première, est la fausseté de tout parti pris en faveur d'un des trois courants du texte, l'alexandrin, par exemple, au point de ne tenir, comme *MM. Hort et Westcott*, à peu près aucun compte du texte gréco-latin et absolument aucun du texte byzantin. Il est, je pense, très fâcheux que dans la révision de la traduction anglaise du N. T. ce système ait été ordinairement suivi par la commission. Il serait bien regrettable que dans la nouvelle édition d'Ostervald qui se prépare sous l'autorité du Synode officieux de l'Eglise réformée de France, l'on accueillît aussi sans contrôle suffisant l'autorité de ce texte alexandrin. Comment peut-on raisonnablement refuser voix au chapitre aux deux autres textes, dont la supériorité se légitime dans tant de cas particuliers par l'évidence de l'exégèse ?

Quant au texte byzantin, en particulier, on ne saurait supposer raisonnablement qu'il n'y ait pas eu une transmission du texte apostolique propre et indépendante dans les contrées de la Syrie et de la Cilicie, où ont été fondées les premières Eglises d'origine grecque, tout aussi bien

qu'en Egypte et dans les Eglises de l'Occident. Et comment admettre que des hommes tels que Chrysostome et Théodoret eussent adopté aveuglément un texte arbitrairement fabriqué quelques dizaines d'années avant le moment où ils composèrent leurs commentaires ! Je ne puis donc que me ranger absolument au sentiment de M. le professeur *Brown*, d'Aberdeen^a, dans la critique pleine de justesse et d'érudition qu'il a faite du système des deux savants que je viens de nommer à l'occasion des passages suivants dans lesquels échoue absolument la supériorité systématiquement attribuée aux alexandrins : 1 Cor. 15.49 ; Marc 11.3 ; Matthieu 27.49 ; Hébreux 4.2 ; Matthieu 19.16-17 ; Jean 1.18 ; Ephésiens 1.15 ; Luc 14.44 ; Actes 12.25 ; Apocalypse 15.6. Dans tous ces cas, M. Brown justifie avec une parfaite évidence l'ancienne leçon et montre l'impossibilité et même plus d'une fois l'absurdité du texte alexandrin. Ce n'est pas en ajoutant les unes aux autres des autorités si souvent démontrées faillibles isolément, que l'on peut arriver à la certitude. Les moyens dont dispose la critique externe peuvent conduire à une probabilité plus ou moins grande. Mais ce n'est qu'en découvrant, au moyen du contexte, la pensée de l'écrivain, que l'on peut mettre avec certitude le doigt sur les termes par lesquels il l'a réellement exprimée. On dira qu'il y a là un cercle vicieux, puisque ce n'est que par le moyen des termes eux-mêmes que nous pénétrons jusqu'à cette pensée. Mais ce cercle est bien loin d'être vicieux ; il se retrouve dans toute l'étude ; c'est la condition du progrès dans toutes les branches du savoir humain. En tout domaine le procédé scientifique consiste à passer et repasser de l'idée aux faits et des faits à l'idée, jusqu'à ce que le fait réel se trouve complètement illuminé par l'idée vraie.

^a*British and Foreign Evangelical Review*, 1886. The revised Text of the greek Testament.

4. Au point de vue de l'œuvre épistolaire de l'apôtre

La carrière littéraire de saint Paul, quoique purement épistolaire, au moins dans ce que nous en connaissons, comporte bien des genres différents. Les relations multiples dans lesquelles il a vécu, comme apôtre et comme homme, ont marqué de leur empreinte variée ses divers écrits. Dans les épîtres aux Romains et aux Ephésiens apparaît chez lui le don de l'enseignement calme et suivi ; en les lisant, c'est bien à lui qu'à chaque ligne on est pressé d'appliquer le titre de *Doctor seraphicus*, inventé pour l'un des grands docteurs du moyen âge. Dans les lettres aux Galates et aux Colossiens brille son habileté de polémiste ; et, si l'on osait inventer une épithète, on lui donnerait, à l'occasion de ces deux écrits, le titre de *Doctor elencticus* par excellence. Dans les épîtres aux Thessaloniens ressort surtout son don de prophétie ; l'avenir final, sous ses deux aspects sombre et lumineux, se découvre distinctement aux regards de l'apôtre illuminés par l'Esprit. Dans les épîtres pastorales, nous reconnaissons l'homme doué du don de gouvernement ecclésiastique, le « Kirchenfürst », comme dirait Schleiermacher. Lorsqu'il s'adresse à l'Eglise de Philippiens, nous découvrons en lui le père aimant et aimé qui exhorte et remercie sa famille chérie. Dans les lignes écrites à Philémon, nous entendons, pour ainsi dire, la voix pleine de tendresse du frère Paul. Dans les épîtres aux Corinthiens, enfin, c'est son don pour le soin des âmes qui nous frappe, c'est le ποιμήν, le pasteur que nous admirons. Il s'agit de ramener une paroisse égarée, que des séducteurs ont éloignée de lui ; il importe de résoudre une foule de difficultés pratiques qui se sont élevées dans la vie de l'Eglise. Dans la première de ces deux lettres, l'apôtre se contient ; il discute avec calme les questions posées ; il en donne des solutions pleines de sagesse et propres à

nous guider encore à cette heure dans des cas analogues. Dans la seconde, son émotion éclate ; il travaille, d'un côté, à resserrer étroitement le lien qui l'unit à la partie fidèle ; de l'autre, à isoler et écarter les esprits rebelles. Il reconquiert ainsi cette portion importante de son domaine, qui avait un moment menacé de lui échapper.

Ces deux épîtres sont le monument de la plus ardente lutte, mais aussi de la plus grande victoire, dans toute la carrière de saint Paul.

Table des matières

Avant-propos	1
Introduction	3
1. La fondation de l'église	6
2. Les circonstances extérieures	11
3. Les choses qui s'étaient passées	15
4. Plan de l'épître	24
Appendice	27
Sources	27
Commentateurs	28
Titre	30
Préambule de l'épître (1.1-9)	32
L'adresse (1.1-3)	32
L'action de grâces (1.4-9)	41
Corps de l'épître (1.10 à 15.58)	51
I. Les partis dans l'église de Corinthe (1.10 à 4.21)	51

1. L'exposé du fait et sa condamnation sommaire (1.10-17)	51
Le parti appelé Ceux de Christ	57
2. La nature de l'Évangile (1.18 à 3.4)	77
L'Évangile n'est pas une sagesse (1.18 à 2.5)	78
L'Évangile renferme une sagesse (2.6 à 3.4)	109
3. La vraie nature du ministère chrétien (3.5 à 4.5)	140
4. L'orgueil, première cause du mal (4.6-21)	174
II. La discipline (ch. 5)	193
Appendice sur la discipline ecclésiastique	225
III. Les procès (6.1-11)	227
La formule du baptême dans l'Église apostolique	242
IV. L'impureté (6.12-20)	243
V. Mariage et célibat (ch. 7)	253
Formation du lien conjugal (7.1-9)	256
Maintien ou rupture du lien conjugal (7.10-16)	265
Esprit des prescriptions (7.17-24)	281
La question du mariage des jeunes filles (7.25-40)	293
VI. L'usage des viandes consacrées aux idoles (ch. 8 à 10)	320
1. Au point de vue du salut du prochain (8.1 à 9.22)	323
a) La connaissance commune à tous	324
b) La différence dans la connaissance	334
c) L'exemple d'abnégation donné par Paul	342
2. au point de vue du salut des forts (9.23 à 10.22)	373

a) L'exemple de l'apôtre	374
b) L'exemple des Israélites	381
c) L'application de ces exemples à l'Eglise de Corinthe	394
3. Règles à l'usage de ceux qui mangent des viandes sacrifiées (10.23 à 11.1)	414
VII. La tenue des femmes dans les assemblées de culte (11.2-16)	423
VIII. Les désordres dans la sainte cène (11.17-34)	447
IX. Sur les dons spirituels (ch. 12 à 14)	477
1. Coup d'œil général sur les dons spirituels (ch. 12)	481
a) Les limites du domaine pneumatique chrétien	481
b) L'unité des forces spirituelles dans leur diversité	490
c) la diversité des dons dans l'unité du corps	507
2. la voie par excellence (ch. 13)	526
3. règles pratiques pour l'exercice des dons (ch. 14)	549
a) L'utilité comparée du don des langues et de la prophétie	549
b) règles pour l'exercice des dons	577
X. La résurrection des corps (ch. 15)	597
1. La résurrection, condition du salut (15.1-34)	600
2. Le mode de la résurrection des corps (15.35-58)	661
XI. Conclusion de l'épître (Ch. 16)	702
1. La collecte (16.1-4)	702
2. Sa prochaine visite à Corinthe (16.5-9)	707

3. Visite de Timothée à Corinthe (16.10-12)	710
4. Dernières recommandations (16.13-18)	712
4. Dernières recommandations (16.19-24)	716
Conclusions	722
1. Au point de vue du résultat historique	722
2. Au point de vue des charges ecclésiastiques	723
3. Au point de vue de la critique du texte	729
4. Au point de vue de l'œuvre épistolaire de l'apôtre	737
Table des matières	742
Accès par versets	744

ACCÈS PAR VERSETS

CHAPITRE	VERSETS
1	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31
2	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
3	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23
4	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21
5	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
6	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20
7	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40
8	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
9	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
10	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33
11	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34
12	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31
13	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
14	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40
15	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58
16	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24